



DUCHOWOŚĆ W POLSCE

25-26 (2023-2024)

Rada naukowa

Prof. dr hab. Wiesław BLOCK OFM^{Cap} (Pontificia Università Antonianum, Rzym); Prof. dr Francisco Javier Sancho FERMÍN OCD (CITeS – Universidad de la Mística, Avila); ks. dr hab. Włodzimierz GAŁĄZKA, prof. UKSW (Warszawa); Prof. dr hab. Jerzy Wiesław GOGOLA OCD (UPJPII); Prof. dr Emilio José Martínez GONZÁLEZ OCD („Teresianum”, Rzym); Ks. prof. dr hab. Jacek HADRYŚ (UAM); Bp prof. dr hab. Jacek KICINŚKI CMF (PWT, Wrocław); Ks. prof. dr hab. Jan MACHNIAK (UPJPII); Prof. dr Iain MATTHEW OCD („Teresianum”); Prof. Juan Antonio MARCOS OCD (Universidad Pontificia Comillas); Dr hab. Piotr PIASECKI OMI, prof. UAM (Obra); Prof. dr hab. Czesław PARZYSZEK SAC (UKSW); Ks. prof. dr hab. Jarosław M. POPŁAWSKI (KUL); Ks. prof. dr hab. Adam RYBICKI (KUL); Bp prof. dr hab. Andrzej SIEMIENIEWSKI (PWT, Legnica); Ks. prof. dr hab. Stanisław SUWIŃSKI (UMK, Toruń); Ks. prof. dr hab. Marek TATAR (UKSW – *przewodniczący Rady Naukowej*); Ks. prof. dr hab. Stanisław URBAŃSKI (UKSW); Ks. prof. dr hab. Ireneusz WERBIŃSKI (AJ, Toruń); Ks. prof. dr hab. Wojciech ZYZAK (UPJPII).

Redaktor naczelny

Ks. prof. dr hab. Marek CHMIELEWSKI (KUL)

Zespół recenzentów

Prof. dr hab. Wiesław BLOCK OFM^{Cap} (PUA); Ks. dr hab. Włodzimierz GAŁĄZKA, prof. UKSW; Dr hab. Marta KOWALCZYK (WSD, Elbląg); Dr hab. Waclaw KRÓLIKOWSKI SJ, prof. AKW; Dr Elżbieta KRUSZEWSKA (KUL); Ks. dr hab. Janusz LEKAN, prof. KUL; Ks. dr hab. Kazimierz MATWIEJUK (UKSW); Dr Małgorzata PAGACZ USJK (UKSW); Prof. dr hab. Teresa PASZKOWSKA (KUL); Dr hab. Jerzy SKAWROŃ O.Carm. (Gdańsk); Ks. dr hab. Marian STEPULAK (AM, Płock); Dr Katarzyna WASIUTYŃSKA (Katowice); Dr Lidia WRONA CM (KID, Kraków); Dr hab. Stanisław T. ZARZYCKI SAC (KUL).

Redaktor języka angielskiego

Dr Maciej GÓRNICKI

Redaktor języka hiszpańskiego

Dr Lidia WRONA CM

Adres redakcji

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

Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości

DUCHOWOŚĆ W POLSCE

25-26 (2023-2024)

Lublin 2025

Skład komputerowy
i redakcja techniczna
ks. Marek Chmielewski

**Copyright by
Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości**

Rocznik „Duchowość w Polsce” ukazuje się w identycznych wersjach papierowej i elektronicznej, dostępnej na stronie Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości: www.duchowoscwpolsce.pl

ISSN 2081-4674

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

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

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie (Ks. Marek Chmielewski)	9
--	---

I. Artykuły i studia

Ks. Marek TATAR	
Duchowość wobec świata postmetafizycznego	13
<i>Spirituality in the face of a post-metaphysical world</i>	24
Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI	
„Teoria krytyczna” a współczesna redefinicja pojęć teologiczno- duchowych	27
<i>“Critical theory” and contemporary redefinition of theological-spiritual concepts</i>	43
Ks. Marian Zdzisław STEPULAK	
Stoicyzm a współczesna duchowość chrześcijańska	45
<i>Stoicism and contemporary Christian spirituality</i>	63
Ks. Marek CHMIELEWSKI	
Jan Paweł II – papież świętości.....	64
<i>John Paul II – the Pope of holiness</i>	76
Ks. Marcin GRZESIAK	
Ministrant a życie duchowe	77
<i>Altar server and spiritual life</i>	89
Wacław KRÓLIKOWSKI SJ	
Sylwetka duchowa św. Stanisława Kostki na tle duchowości ignacjańskiej	91
<i>The spiritual figure of st. Stanislaus Kostka against the background of the ignatian spirituality</i>	113
Ks. Wojciech JOŃCZYK	
Cnota nadziei jako fundament życia młodzieży w nauczaniu papieża Benedykta XVI	114
<i>The virtue of hope as the foundation of youth life in the teaching of pope Benedict XVI</i>	127

Ks. Jacek HADRYŚ	
Eklezjalny wymiar ruchu duszpasterskiego Pomocników Maryi Matki Kościoła	129
<i>The ecclesial dimension of the pastoral movement of the Helpers of Mary, Mother of the Church.....</i>	138
Stanisław T. ZARZYCKI SAC	
O głębię duchowości kapłańskiej i owocność apostołską posługi. Świadectwo i wskazania ks. Jana Pałygi SAC.....	139
<i>For the depth of priestly spirituality and the apostolic fruitfulness of ministry. Testimony and instructions of fr. Jan Pałyga SAC</i>	170
Krzysztof ZYGMUNT CP	
Tajemnica Miłosierdzia Bożego w życiu i w wybranych pismach Wielebnego o. Bernarda Kryszkiewicza, pasjonisty. Poszukiwanie wątków i interpretacji	171
<i>The Mystery of Divine Mercy in the life and selected writings of Rev. Father Bernard Kryszkiewicz, a Passionist. Searching for threads and interpretations</i>	183
Karol STASZCZYK	
Uczynki miłosierne względem ciała według Matki Teresy	184
<i>Works of mercy toward the body according to Mother Teresa.....</i>	200
Marta KOWALCZYK	
Odżywianie się rekluz według średniowiecznych <i>Regul</i> dla pustelnic, a wiedza z pism źródłowych o odżywianiu bł. Doroty z Mątw	201
<i>Recluses' nutrition according to medieval rules for hermits and information from source documents on the diet of blessed Dorothea of Montau</i>	221
Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI	
Interpretacja teologicznoduchowa <i>Testamentu</i> bł. Marceliny Darowskiej (1827-1911)	223
<i>The theological and spiritual interpretation of the Testament of Blessed Marcelina Darowska (1827-1911)</i>	236

II. Recenzja

Ks. Marian STEPULAK	
Ks. Marek Chmielewski, <i>Posługa przepowiadania. Wybór homilii i kazań</i> , Wydawnictwo „Polihymnia”, Lublin 2023, ss. 484	241

III. Spraw Stowarzyszenia

Ks. Marek CHMIELEWSKI

Sprawozdanie z działalności Zarządu IV Kadencji Polskiego
Stowarzyszenia Teologów Duchowości
za okres od 11 grudnia 2021 do 16 września 2025 roku..... 247

*Report on the activities of the fourth-term Board
of the Polish Association of Theologians of Spirituality
for the period from 11 December 2021 to 16 September 2025..... 252*

Wykaz skrótów..... 253

WPROWADZENIE

Bieżący rocznik „Duchowość w Polsce” w łączonym zeszycie za lata 2023-2024 i ukazuje się w Roku Jubileuszowym 2025, obchodzonym pod hasłem „Pielgrzymi nadziei”. Jako oficjalny periodyk Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, zarówno w wersji papierowej, jak i tożsamej z nią wersji elektronicznej, jest skromnym, ale realnym wkładem w pielgrzymkę Kościoła w Polsce ku nadziei, która „nie zawodzi”, bo ma źródło w Bogu (por. Rz 5, 5). Misją Stowarzyszenia jest bowiem rozwijanie teologii duchowości w Polsce oraz integrowanie środowiska osób ją uprawiających i nią żyjących.

Jego treść stanowią artykuły przygotowane przez członków Stowarzyszenia. Niektóre są pokłosiem sympozjum organizowanych przez nie. Większość jednak to różne studia na tematy, które najczęściej są odzwierciedleniem naukowo-badawczych zainteresowań ich autorów.

Zasadniczy dział tomu – „Artykuły i studia” otwiera tekst ks. prof. Marka Tatara z UKSW o duchowości wobec świata postmetafizycznego. Autor diagnozuje napięcia współczesności i wskazuje na łaskę jako przestrzeń autotranscendencji ku Bogu. Obok niego znalazły się m.in.: studium ks. prof. Jana Krzysztofa Miczyńskiego o redefinicjach pojęć teologiczno-duchowych w świetle „teorii krytycznej”; esej ks. prof. Mariana Zdzisława Stepulaka o relacji stoicyzmu do duchowości chrześcijańskiej; refleksja niżej podpisanego o świętości jako hermeneutyce pontyfikatu Jana Pawła II; tekst ks. dr. Marcina Grzesiaka o formacji ministrantów; szkic o prof. Wacława Królikowskiego SJ o duchowej sylwetce św. Stanisława Kostki w perspektywie ignacjańskiej; studium ks. Wojciecha Jończyka o cnocie nadziei w nauczaniu Benedykta XVI, jakże aktualnej w kontekście wspomnianego Roku Jubileuszowego; artykuł ks. prof. Jacka Hadrysia o eklezjalnym wymiarze ruchu Pomocników Maryi Matki Kościoła; biograficzny rys pallotyna ks. Jana Pałygi pióra ks. prof. Stanisława T. Zarzyckiego SAC; opracowanie o dr. Krzysztofa Zygmunta CP o miłosierdziu w życiu i pismach sługi Bożego o. Bernarda Kryszkiewicza; studium Karola Staszczyka o uczynkach miłosiernych względem ciała według Matki Teresy; interesująca i zarazem unikatowa analiza praktyk pokarmowych średniowiecznych rekluz przedstawiona przez dr. hab. Martę Kowalczyk specjalizującą się w badaniach nad postacią bł. Doroty z Mątw. Dział ten zamyka wnikliwa teologiczno-duchowa interpretacja *Testamentu* bł. Marceliny Darowskiej autorstwa ks. prof. Jana Krzysztofa Miczyńskiego.

Całość układa się w panoramę tematów łączących fundamenty doktrynalne z praktyką życia duchowego.

Drugi dział pt. „Recenzje” przynosi ocenę książki ks. Marka Chmielewskiego pt. *Posługa przepowiadania. Wybór homilii i kazań* (Lublin 2023), przygotowaną przez ks. prof. Mariana Stepulaka.

Tom zamyka część pt. „Sprawy Stowarzyszenia” na którą składa się sprawozdanie z działalności Zarządu IV kadencji Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości w okresie 2021-2025. Dokument, oprócz danych organizacyjnych i finansowych, wskazuje na pewne trudności, z jakimi borykał się ustępujący Zarząd, oraz wyzwania na przyszłość, z jakimi mierzyć się będzie kolejna władza Stowarzyszenia wyłoniona podczas najbliższego Walnego Zebrania Sprawozdawczo-Wyborczego, które odbędzie się w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku 17 września 2025 roku.

Wpisując się w Jubileusz Roku Świętego pod hasłem „Pielgrzymi nadziei”, oddajemy do rąk Czytelników numer, który pragnie być przestrzenią rzetelnej teologii duchowości i miejscem spotkania osób szukających Boga: naukowców, duszpasterzy, osób konsekrowanych i świeckich. Zawarte tu analizy, świadectwa i studia – od antropologii duchowej, przez duchowość kapłańską i młodzieżową, aż po hagiografię i historię praktyk ascetycznych – mają służyć jednemu: roznieceniu nadziei, która rodzi się z kontemplacji Oblicza Boga i przekłada się na dojrzałe życie w Kościele.

Dziękujemy Autorom, Recenzentom i wszystkim, którzy mają swój udział w powstaniu tego zeszytu. Czytelnikom zaś życzymy obfitych owoców intelektualnych i duchowych.

Ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski

Prezes PSTD

I. ARTYKUŁY I STUDIA

Ks. Marek TATAR*

DUCHOWOŚĆ WOBEC ŚWIATA POSTMETAFIZYCZNEGO**

Streszczenie: Duchowość, która odróżnia człowieka od innych stworzeń, nadaje życiu właściwy kierunek i sens. Aby ją w pełni odkryć i zrozumieć, należy ją postrzegać w kontekście nadprzyrodzonym. Jednocześnie nie można pomijać całego psychofizycznego wymiaru istoty ludzkiej. Jedynie holistyczna wizja – psychofizyczna i duchowa – odzwierciedla zintegrowaną naturę człowieka. Wskazuje ona na dynamiczny rozwój, poprzez który cała osoba dąży do zjednoczenia z Bogiem.

Oddzielenie jakiegokolwiek wymiaru ludzkiej egzystencji prowadzi do fragmentarycznego obrazu i zniekształca duchowość, redukując ją jedynie do doświadczenia emocjonalnego lub psychologicznego. Żywa i rozwijająca się relacja zarówno z Bogiem, jak i z innymi ludźmi nie może ograniczać się do antropocentryzmu. Musi raczej rozwijać się w kontekście łaski, umożliwiając prawdziwą samotranscendencję ku Niemu. W ten sposób ustanawia się właściwa hierarchia wartości – zakorzeniona w obiektywnym odniesieniu do Osoby Boga.

Duchowość, właściwie pojmowana i kultywowana, wchodzi w konfrontację z laickimi tendencjami współczesnego świata. Jednocześnie pozwala człowiekowi odzyskać poczucie własnej wartości, odkryć na nowo sens życia i odzyskać perspektywę, która obejmuje zarówno nietrwałość, jak i obietnicę nieśmiertelności. W ten sposób *desiderium Dei* i *desiderium Deum* znajdują swoje prawdziwe spełnienie.

Słowa kluczowe: duchowość, rozwój duchowy, dynamizm duchowy, antropologia duchowości, psychologia duchowości, ponowoczesność.

* Ks. prof. dr hab. Marek TATAR – prezbiter diecezji radomskiej (wyśw. w 1989 roku), kierownik Katedry Mistyki Chrześcijańskiej na UKSW, kierownik Podyplomowych Studiów Kierownictwa Duchowego UKSW, krajowy duszpasterz powołań przy KEP. Autor wielu artykułów i wystąpień z zakresu duchowości chrześcijańskiej w Polsce i poza jej granicami. Przestrzenie badawcze: duchowość chrześcijańska, mistyka, duchowość ontyczna, duchowość ekumeniczna. ORCID: 0000-0002-7161-8196.

** Referat wygłoszony podczas 47. Dni Duchowości na KUL nt. „Uczestniczę we wspólnocie Kościoła” w dniu 6 czerwca 2024 roku.

Obserwacja życia współczesnego człowieka, chrześcijanina, a także powstających grup formacyjnych, zarówno w Kościele katolickim, jak i w innych wyznaniach chrześcijańskich, pozwala stwierdzić narastające napięcie pomiędzy duchowością a rzeczywistością kreowaną przez współczesne trendy. W publikacjach naukowych oraz popularnonaukowych istnieje dość otwarta rywalizacja, w której każda ze stron próbuje wykazać swoją dominację. Niestety tendencja ta znajduje pewien oddźwięk wewnątrz Kościoła katolickiego, wspólnot kapłańskich i zakonnych, a także w życiu małżeńskim i rodzinnym. Właściwe postrzeganie duchowości domaga się świadomości tożsamości w tym zakresie, a także realnego odczytywania otaczającego nas świata niosącego poważne wyzwania. To rozstrzygnięcie jest tym bardziej istotne, że żyjemy w dobie głębokiej relatywizacji prawdy oraz poważanego zachwiania antropologicznego, epistemologicznego, indywidualistyczno-hedonistycznych postaw i utopijnego oparcia na wierze w postęp (por. SS 16-21).

1. Istota rozumienia duchowości

Na sposób rozumienia duchowości posiada wpływ szeroko rozumiana kultura człowieka. Idąc za badaniami ks. prof. Ignacego Bokwy, należy stwierdzić, że mamy do czynienia z epoką, którą określa się jako ponowoczesność¹. Cechuje ją zachwianie stabilności kulturowej. Właściwie mamy do czynienia z „dyktaturą relatywizmu”, jak określa to kard. Joseph Ratzinger, która wywodzi się i jest pochodną „postmetafizycznej filozofii europejskiej”². Efektem relatywizacji prawdy jest między innymi zachwiania antropologia, stawiająca człowieka w centrum wszechświata³. To zrodziło diametralną zmianę rozumienia istoty duchowości. Oderwanie od Osoby Boga skierowało człowieka ku sobie i tak powstała indywidualistyczna duchowość antropocentryczna. Z tego względu mówi się m.in. o duchowości ateisty. Innym oddźwiękiem tych tendencji jest zapożyczona duchowość z kierunków wschodnich niechrześcijańskich, która została ukierunkowana

¹ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 108-109.

² J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, OR 18(1997), nr 3, s. 48; „Wyznawanie jasno określonej wiary, zgodnej z *Credo* Kościoła, jest często określane jako fundamentalizm. Natomiast relatywizm, to znaczy poddawanie się «każdemu powiewowi nauki», jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki”. – *Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa*, Homilia podczas Mszy Świętej *Pro eligendo Romano Pontifice*, Watykan, 18 kwietnia 2005 roku, OR 26(2005), nr 6, s. 30.

³ „Czym jest człowiek? Wiele wydał i wydaje o sobie opinii różnych i nawet przeciwstawnych, w których często bądź wywyższa siebie jako absolutną normę, bądź poniża się aż do rozpacz, skutkiem czego trwa w niepewności i niepokoju”. – GS 12.

na ekologię, sprowadzając te ostatnią do poziomu religii. Można także w całej palecie różnorodności spotkać twierdzenia i analizy dotyczące duchowości zwierząt. Należy zatem stwierdzić, że zachwianie widzenia Boga doprowadziło do radykalnej zmiany rozumienia duchowości.

Wymienione wyżej tendencje bardzo mocno wpłynęły na konieczność doprecyzowania rozumienia duchowości. Ronald Rolheiser zauważa, że mamy do czynienia z postrzeganiem duchowości jako czegoś „egzotycznego, ezoterycznego, a nie wyrastającego z powszedniego życia”⁴. W wielu wypadkach z pojęciem „duchowość” kojarzy się pewna paranormalność, mistyczność związana z tajemniczością, związek z innym światem bardzo często określanym jako nierzeczywisty⁵.

Określenie duchowości domaga się analizy człowieka, który tej duchowości doświadcza, przeżywa ją i rozwija jej struktury⁶. Próby zdefiniowania człowieka bardzo wyraźnie dokonują rozgraniczenia pomiędzy materialnym wymiarem człowieka oraz jego przeciwieństwem, czyli pierwiastkiem duchowym. Zintegrowana natura człowieka *ἕνωσις* (*henosis*) zawiera zatem *σῶμα* (*soma*) – materialność oraz duchowość – *ψυχή* (*psyche*) jako zupełnie coś przeciwnego, niematerialnego, niecielesnego⁷. W perspektywie historycznej istnieją nieustanne próby odrywania człowieka od utożsamiania go jedynie ze światem materialnym, np. system platoński odnoszący się z niechęcią do wymiaru materialnego. Ta myśl znalazła swoje

⁴ R. Rolheiser, *W poszukiwaniu duchowości XXI wieku*, Kraków 2006, s. 19.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. STh II-II, q. 64, a. 2, ad 3. O kryzysie rozumienia człowieka świadczą choćby próby definiowania osoby. Św. Tomasz używa określenia: „Osoba ludzka jest bytem samodzielnym i odrębnym w ludzkiej naturze. Człowiek jest bytem wolnym i dlatego istniejącym dla siebie”. Jacques Maritain twierdzi, że osoba jest to „wszechświat o naturze duchowej, obdarzony wolnością wyboru i stanowiący tym samym całość niezależną wobec świata”. – J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 16; por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982, s. 116). U św. Bonawentury znajdujemy teologiczne podejście i potraktowanie osoby. Jest ona, według niego, „godnością” i „dostojeństwem” (*dignitas, maiestas*), N. Hartman, określił ją jako podmiot istniejący pomiędzy światem idealnym a realnym. Podmiot ten to istota ontologiczna i wartościująca. – Por. Z. Targoński, *Przesłanki antropologiczne duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. Nowak, Lublin 1993, s. 90. Niezwykle ciekawą definicję i bardzo rozległy opis człowieka podaje kard. Pierre de Bérulle: „To anioł, to zwierzę, to nicość, to cud, to centrum, to świat, to Bóg, to nicość otoczona Bogiem, nędzarz Boga, otwarty na Boga i napełniony Bogiem, jeśli tego chce”. – A. Gesché, *Człowiek*, Poznań 2005, s. 120. Nie brakuje także bardzo redukcjonistycznych ujęć, np.: człowiek to małpa ucłowieczona przez pracę (F. Engels), zwierzę tworzące narzędzia (B. Franklin), mające chód wyprostowany (F. Herder), zduszające z bólem popędy (Z. Freud), okłamujące samo siebie (P. Ernst), odbicie strukturalne świadomości społecznej (C. Lévi-Strauss), egzystencja, która pragnie stać się Bogiem (J.-P. Sartre), istota odnajdująca siebie w przemocy i krwi (F. Nietzsche), świadome bycie ku śmierci (M. Heidegger), istota najwyższej seksualności i zbrodni (A. Moravia, J. Genêt). – Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 362.

⁷ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 362; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1994, s. 227-228.

odzwierciedlenie w nauce św. Augustyna, jak i w początkach antropologii chrześcijańskiej⁸. Problem złożoności, a jednocześnie integralności bytu ludzkiego dostrzegł już Arystoteles, mówiąc o związku pomiędzy inteligencją a zmysłami człowieka⁹. Należy przyznać, że również w historii człowieka występują próby redukcjonistycznego postrzegania go aż do form monizmu materialistycznego bądź jego przeciwieństwa, czyli całkowitego spirytyzmu¹⁰.

W kontekście antropologicznym encyklopedyczne ujęcie, określając, czym jest „duchowość”, odnosi ją do wymiaru religijnego i stwierdza: „Duchowość religijna, forma duchowego życia opartego na akceptacji *sacrum* jako wartości nadrzędnej, kształtującej świadomość człowieka i jego dążenie do osobistej doskonałości w perspektywie pełni eschatycznej; zespała w sobie religijność ascezę oraz mistykę, wchodzące również w skład etosu i łącznie z nimi stanowi przedmiot badań odrębnego działu teologii”¹¹. To bardzo szerokie ujęcie podkreśla kilka ważnych elementów: a) formę życia człowieka; b) istnienie i akceptację *sacrum*; c) ukierunkowanie eschatyczne; d) wieloaspektowość. Na podkreślenie zasługuje dość nieklarowne rozróżnienie w tejże definicji pomiędzy praktycznym wymiarem duchowości a jej ujęciem akademickim, czyli teologicznym.

Tę niejednoznaczność terminu „duchowość” zaznacza w swojej pracy naukowo-badawczej ks. prof. Marek Chmielewski. Zauważa, że już sam termin jest używany synonimicznie z takim pojęciami, jak teologia ascetyczna, mistyczna, życie duchowe lub wewnętrzne, doskonałość i pobożność. Ostatecznie jednak, próbując wyjaśnić ten konglomerat pojęciowy, jak: „życie duchowe”, „życie wewnętrzne”, „doskonałość”, „pobożność”, wskazuje, że życie duchowe zawiera się w szerokim kontekście życia wewnętrznego obejmującego sferę psychiki człowieka¹².

Na gruncie teologii katolickiej zmierzył się z zagadnieniem duchowości ks. prof. Ireneusz Werbiński, dochodząc do wniosku, że jest to proces, w którym mamy do czynienia z samoudzielaniem się Boga na drodze łaski prowadzącej do wejścia człowieka w uświęcający dialog z Bogiem¹³.

Natomiast Jordan Aumann OP konkretyzuje rozumienie duchowości, określając ją w relacji do Jezusa Chrystusa. Stwierdza, że duchowość chrześcijańska jest chrystocentryczna. Rozumie przez to udział człowieka w misterium Chrystusa.

⁸ Zob. Z. Targoński, *Przesłanki antropologiczne duchowości*, s. 85.

⁹ Por. W. Granat, *Ku syntezie w definicji osoby*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3(1960) nr 4, s. 22.

¹⁰ Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Lublin 1993, s. 33-38.

¹¹ S. Witek, *Duchowość religijna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, k. 330.

¹² Por. M. Chmielewski, *Metodologia duchowości katolickiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, s. 50-52.

¹³ Por. I. Werbiński, *Jedność i wielość duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, s. 70-72.

Dokonywa się to poprzez życie łaską, rodzące nadprzyrodzone cnoty wiary nadziei oraz miłości, a także inne cnoty. Jest to – jego zdaniem – wejście człowieka w wewnętrzne życie Trójcy Świętej¹⁴.

Pośród podejmowanych prób zdefiniowania natury duchowości znajduje się także koncepcja ks. prof. Waleriana Słomki. Opierając się na Rz 8, 9, uważa on, że jest to określony styl życia według Ducha. Niejako kontynuacją tej myśli jest twierdzenie Givanniego Moiola akcentującego wymiar eklezjalny duchowości. Tenże autor podkreśla, że jest to personalizacja wiary Kościoła.

Z kolei Bernhard Fraling dokonał pewnego opisu, nie wnikając w istotę. Skupia się na podkreśleniu dojrzałości w chrześcijańskiej duchowości, wyliczając cztery jej cechy: a) wewnętrzne: działanie Ducha Świętego oraz odpowiedź chrześcijanina; b) zewnętrzne: obiektywizacja czy też eksterioryzacja treści wiary oraz komunikatywność wynikająca ze społecznego wymiaru wiary, która weryfikowalna jest poprzez eklezjalność¹⁵.

Dla o. prof. Antoniego J. Nowaka, który w swojej pracy naukowo badawczej podejmował problem dynamiki rozwoju duchowego człowieka w kontekście antropologii oraz psychologii, rzeczywistość duchowości jest ostatecznie nie do końca definiowalna¹⁶.

W całym katalogu prób określenia duchowości nie może zabraknąć czołowego przedstawiciela warszawskiej szkoły duchowości – ks. prof. Stanisława Urbańskiego. Punktem zasadniczym dla jego ujęcia jest wyodrębnienie dwóch kategorii w duchowości rozumianej jako akt oraz proces. Podobnie jak o. prof. Nowak, podkreśla on chrystocentryzm i dlatego uważa, że naturą duchowości nie jest jedynie kształtowanie postaw moralnych i ascetycznych. O charakterze duchowości świadczy stan zjednoczenia z Bogiem i jest to zasadniczy element określający, czym ona jest. Ostatecznie konkluduje, że to rozwój, który oparty jest na miłości¹⁷.

Zaprezentowane koncepcje duchowości jasno podkreślają, że jest to relacyjny sposób bycia człowieka z Bogiem oparty na miłości i rozwijający się w kierunku pełni zjednoczenia z Nim. Jak wynika z przeprowadzonej analizy, nie bez znaczenia pozostaje konstrukcja psychofizyczna człowieka, ponieważ cały on uczestniczy w tym procesie, podejmując i wykonując akty uświęcające. Jednak należy stwierdzić, że o duchowości możemy mówić w odniesieniu do nadprzyrodzonej komunikacyjno-komunikatywnej oraz interpersonalnej relacji z Bogiem. Z tego względu nie może być ona definiowana w oderwaniu od Jego Osoby i zawężona jedynie do bliżej nieokreślonego stanu człowieka.

¹⁴ Por. J. Aumann, *Spiritual Theology*, London 1982, s. 18.

¹⁵ Por. B. Fraling, *Il Vangelo come norma e critica di ogni spiritualità*, "Concilium" (Brescia) 1965, nr 4, s. 68.

¹⁶ Por. M. Chmielewski, *Duchowość*, LDK, s. 229-230.

¹⁷ Por. S. Urbański, *Mistyczna świętość chrześcijanina*, w: *Duchowość chrześcijanina* (Mistyka polska, 94), red. W. Gałązka, Warszawa 2009, s. 257-270.

2. Rewolucja mentalno-kulturowa

Pojęciem, którym współcześnie podejmuje się próbę opisaną rzeczywistości, jest „ponowoczesność”. Jak twierdzi ks. Bokwa, jest to termin adekwatny, ponieważ dotyczy fenomenu duchowo-społecznego, mającego zakorzenienie w ideach Oświeceniowych. Uważa on, że termin neomodernizm, czy też postmodernizm, należałoby odnieść do sztuki oraz historii sztuki¹⁸. Ogólnie rzecz biorąc, termin „ponowoczesność” oznacza zerwanie z totalitarną jednoznacznością na rzecz liberalnego pluralizmu oraz wieloznaczności (W. Welsch). W związku z tym nie można już mówić o ujednoczonej postawie człowieka opartej na uniwersalistycznej aksjologii prawa naturalnego i znajdującej odzwierciedlenie w zachowaniach moralnych.

Urs Bauman, zajmując się tym problemem, wskazał na pięć punktów krytycznych, które spowodowały „przesunięcie” w postrzeganiu najnowszej historii człowieka i świata: a) „zwrot kopernikański” powodujący zerwanie z centralnym miejscem Boga i skierowaniem ku *universum*; b) zachwianie zaufania do rozumu; c) utrata wyjątkowej pozycji biologicznej człowieka; d) niepewność tożsamości wynikająca z badań Zygmunta Freuda nad ludzkim „ja”; e) relatywizacja rzeczywistości jako rzeczywistości – *universum* jako zasada chaosu¹⁹.

Ponowoczesność w przestrzeni życia człowieka i jego kultury ujawnia się przede wszystkim w zerwaniu z dotychczasowymi standardami, przyjęciem pluralizmu w każdej dziedzinie, niczym nieograniczonym postępem naukowym i ekonomicznym, w którym na drugi plan schodzą wartości moralne i etyczne. Duże znaczenie praktycznie posiada mobilność oraz migracja ludności, informatyzacja i technicyzacja życia, szalone interakcyjne ścieranie się wartości, kultur i świadomości. Nie bez wpływu pozostają te kierunki i tendencje na religijność człowieka i sposób wybierania drogi uświęcającej. Pojawiły się w związku z tym niebezpieczne tendencje w postaci absolutyzacji wolności, religijność racjonalistyczna oraz jej przeciwieństwo w postaci religijności spirytystycznej połączonej z okultyzmem i magią. Dominują próby pojmowania jej w kategoriach synkretycznych, czego przejawem jest New Age. Charakterystycznymi cechami współczesnej religijności jest podejście subiektywistyczno-indywidualistyczne oraz ainstytucjonalność przyjmowania i wyznawania wiary.

Te niebezpieczne kierunki zostały zauważone i podkreślone przez papieża Jana Pawła II oraz Benedykta XVI. Pierwszy z nich w swojej nauce zawartej w ency-

¹⁸ Por. I. Bokwa, *Teologia*, s. 108-109. Jak twierdzi autor, termin ten został użyty po raz pierwszy przez R. Pannwitza – ucznia F. Nietzschego.

¹⁹ Por. tamże, s. 114-126. Pierwotne zastosowanie w teorii literatury amerykańskiej a następnie przeniesione do architektury i teorii architektury, oznaczając zerwanie z jednoznacznością na rzecz „podwójnego kodowania” i wieloznaczności. Następnie przeniesiono te tendencje na filozofię (J. F. Lyotard, W. Welsch) a także na sposób postrzegania rzeczywistości. Pluralizm stał się wyznacznikiem i punktem odniesienia.

klikach, adhortacjach, listach, homiliach oraz różnych wypowiedziach w czasie pontyfikatu zaprezentował niemal proroczą wizję zjawiska ponowoczesności we wszystkich przestrzeniach życia współczesnego człowieka. Znalazła ona odzwierciedlenie w adhortacji apostolskiej *Exortatio ad catholicos*. Można przyjąć, że diagnoza zaprezentowana w tym dokumencie posiada charakter wyznacznika. Papież dokonuje jej, odwołując się do utraty nadziei przez współczesnego człowieka. Mówi o „narodzinach nowej kultury”, u podstaw której jest zakwestionowanie dziedzictwa chrześcijańskiego rodzące agnostycyzm, obojętność religijną oraz pustkę. Proces zeświecczenia powoduje traktowanie chrześcijaństwa jako reliktu. Utrata chrześcijańskich postaw rodzi lęki cywilizacyjne i utratę sensu życia. Na tym gruncie, jak twierdzi papież, mamy do czynienia ze spadkiem populacji, a także spadek powołań do życia kapłańskiego i zakonnego. Kolejny efekt tej cywilizacji to fragmentaryzacja, z której wywodzi się kryzys małżeństwa i rodziny, rasizm, postawy antyreligijne, egocentryzm i zamknięcie we własnym świecie, brak solidarności międzyludzkiej rodzący osamotnienie. Odrzucenie Jezusa Chrystusa doprowadza do kryzysu antropologicznego człowieka, który postawił siebie w miejscu Boga. Taki kierunek znajduje się u podstaw nihilizmu, relatywizmu, pragmatyzmu i hedonizmu (por. *Exortatio ad catholicos* 7-10).

Następca św. Jana Pawła II – Benedykt XVI również podjął się tego diagnostycznego zadania. Główną myśl tego wielkiego teologa przełomu XX i XXI znajdujemy w jego encyklice *Spe salvi*, głównym zaś problemem dla niego jest wiara człowieka w niczym nieograniczony postęp. Podejmując analizę rzeczywistości świata, papież odwołuje się do wpływu tendencji i kierunków myślowych w rozwoju kultury człowieka. Według niego u początków znajduje się wizja Franciszka Bacona, który dokonał swoistej naturalizacji panowania człowieka nad światem, prowadzącej do zerwania bezpośredniego związku z teologicznym wymiarem (swoista prywatyzacja wiary oraz oderwanie jej od rzeczywistości ziemskiej). Tak zrodziła się, jak twierdzi papież, wiara w postęp jako wyznacznik cywilizacyjny, ale już bez konieczności uwzględniania Boga. Kolejny krok w tym procesie to skupienie na rozumie i wolności, które miałyby uwolnić człowieka od ograniczeń i stworzyć nową jakość ludzkości. Na tych podstawach opierała się rewolucja francuska, nadając tym wartościom charakter polityczny.

Wpływ na taki sposób kształtowania się kultury wywarła filozofia Immanuela Kanta, prowadząca do przejścia od wiary kościelnej do rozumnej. Oparcie na wolności i rozumie, jako jedynych prowadzących do postępu, znajduje się także u podstaw dziewiętnastowiecznego uprzemysłowienia i powstania proletariatu. W tym miejscu dotyka papież wpływu Fryderyka Engelsa oraz przesunięcia z krytyki religii na krytykę polityki. To ta ostatnia stała się miarą postępu z jednoczesnym odejściem od nauki jako poznawania prawdy. Ortodoksja musiała ustąpić miejsca ortopraksji. Idea ta znalazła swoje odzwierciedlenie w marksistowskiej dialektyce oraz myśli Lenina dotyczącej dobra wspólnego i dyktatury proletariatu. Tę wiarę

w postępie określił w XX wieku Theodor W. Adorno jako „postępie od procy do megabomby” (por. SS 16-22).

Na gruncie nie tylko zachwianej, ale wręcz zniszczonej przez relatywizm antropologii pojawiła się promowana kultura LGBTiQ, a także transseksualizm, które sprawiły, że nastąpiła utrata tożsamości na rzecz indywidualnego „odczucia” charakteryzującego się zmiennością powiązaną z sytuacjonizmem²⁰. To kreacja i promocja nowego człowieka. Nastąpiło zerwanie z klasyczną relacją do duchowości wobec monistycznie materialistycznego i naturalistycznego widzenia świata. To próba stworzenia nowego całkowicie zrelatywizowanego człowieka, dla którego punktem odniesienia staje się on sam. Właściwie jest to zgoda na autokreacjonizm pod warunkiem ideologicznej zgodności z preferowanymi trendami. Na tej drodze zrodził się nowy humanizm wskazujący na człowieka „konsumującego” życie z zawężonymi perspektywami ograniczonymi do „tu i teraz”.

Reasumując, można powiedzieć, że odrzucenie osobowego Boga z jednoczesnym antropocentryzmem oraz absolutyzacją wolności, relatywizmem epistemologicznym, a tym samym aksjologicznym, uniezdalnia człowieka do skierowania się ku Bogu, jak również do rozwoju życia duchowego w rozumieniu chrześcijańskim.

3. Odwartościowany psychologizm

We współczesnej cywilizacji oraz kulturze nie można nie zauważyć ogromnego wpływu nauk psychologicznych. Bez wątplenia muszą one zostać uwzględnione w badaniach nad człowiekiem. Nie można także ignorować ich roli w kształtowaniu cywilizacji. Płaszczyzną spotkania duchowości oraz nauk psychologicznych jest zatem człowiek.

Na tym tle pojawiają się dość poważne rozbieżności, ponieważ możemy mówić o czterech sposobach traktowania tejże relacji: a) odmienność pojmowania człowieka, a także różnorodność metod badawczych wyklucza ich współpracę – separatyzm; b) obie dziedziny stoją na przeciwstawnych stanowiskach i się wykluczają – antagonizm; c) dominacja psychologii redukująca duchowość do procesów psychicznych – psychologizm; d) deprecjonowanie psychologii oraz fideistyczne postrzeganie człowieka nieuwzględniające jego psycho-somatyzmu – spirytyzm oraz eskapizm.

Jak można zauważyć, kluczowym pojęciem, które posiada wpływ na sposób rozumienia duchowości na gruncie teologicznym oraz psychologicznym, jest *psyche*. Lidia Węgrzynowicz, odwołując się do analizy kard. Gianfranco Ravasio, odwołując się do konotacji biblijne i stwierdza, że pojęcie to oznacza „tchnienie, oddychanie, dech” oraz oznacza duszę jako zasadę życia. Jednocześnie zauważa,

²⁰ Por. Dykasteria Nauki Wiary, *Deklaracja o godności człowieka „Dignitas infinita”*, Rzym, 2 kwietnia 2024 roku, nr 55-60.

iż na gruncie psychologii taki sposób rozumienia nie istnieje. W swoich badaniach odwołuje się do filozofii Platona, Arystotelesa i na tej drodze wyodrębnia istnienie duszy będącej zasadą życia oraz psychiki²¹.

W badaniach nad problemem rozmięcia *psyche* niezwykle istotnym, a jednocześnie problematycznym momentem było odejście od metafizyki i koncentracja badań naukowych na dziedzinach przyrodniczych oraz empirycznych. Istotną rolę odegrały w tym zakresie badania Wilhelma Wundta, uważanego za twórcę i pioniera twórcy psychologii eksperymentalnej. W jego badaniach nastąpiło przeniesienie akcentu z analizy psychiki człowieka w relacji do ducha na rzecz jej związku z jego życiem biologicznym. W ten sposób zrodziły się metody introspekcji i retrospekcji, zamykając obszar badań do samego człowieka, jednocześnie odcinając się od wymiaru religijnego. Duchowość zaczęto pojmować zatem jako życie psychiczne i zespół zachowań człowieka²². To spowodowało niejednoznaczność jej rozumienia, ponieważ tego samego określenia zaczęto używać wobec duchowości związanej z religijnością człowieka oraz sferą psychiczną.

Sam termin „duchowość” w psychologii zagościł w latach osiemdziesiątych XX wieku. Wiązano go jednak ze zinstytucjonalizowaną religijnością, a także doświadczeniem indywidualnym. Marek Jarosz, powołując się na Davida M. Wulffa oraz Kennetha I. Pargamenta, stwierdza, że mamy do czynienia z jeszcze jednym rozbitciem. Dotyczy ono relacji duchowości jako dynamicznego dążenia do *sacrum* oraz religijności o charakterze statycznym. W ten sposób pojawiło się rozbitcie duchowości i religijności²³. Ten aspekt jest kluczowy dla wyjaśnienia problemu²⁴. Warto także podkreślić szerszy kontekst tego procesu. Okres XVIII i XIX wieku nacechowany był tendencjami usuwania idei i osoby Boga z przestrzeni filozoficznej. Kant wprawdzie nie negował istnienia Absolutu, a także pojęcia „religia”.

²¹ Por. L. Węgrzynowicz, *Psychologia a duchowość – między nauką a wiarą*, <https://arsbenevivendi.files.wordpress.com/2014/09/psychologia-a-duchowoc59bc487.pdf> [14 listopada 2024 roku]. Autorka stwierdza: „Jeżeli duszę pojmujemy religijnie, jako pewien wymiar duchowy człowieka, psychologia jako nauka milczy, gdyż jako nauka szczegółowa nie może duszy poddać swym procedurom badawczym. Jeżeli natomiast podejmiemy do zagadnienia duchowości szerzej, przyjmując, że dusza manifestuje się poprzez życie psychiczne i zachowania człowieka (w tym wytwory kultury), wtedy stosując metody badawcze psychologii i interpretując ich wyniki, możemy powiedzieć, że pośrednio mówimy o duchowości człowieka. Jednakże psychologia jako nauka empiryczna nie jest uprawniona do wypowiedzania twierdzeń na temat istnienia czy nieistnienia Boga i duszy”.

²² Por. tamże.

²³ Por. M. Jarosz, *Pojęcie duchowości w psychologii*, „Studia z Psychologii w KUL” 16(2010), s. 13-14. 19.

²⁴ Por. J. Biela, *Psychoanaliza Zygmunta Freuda jako metoda badania sacrum. Spojrzenie analityczno-krytyczne*, „Studia Bobolanum” 2016, nr 2, s. 69-70. Autor bardzo trafnie dokonuje rozróżnienia pomiędzy religią a religijnością. Poprzez religię należy rozumieć zbiór twierdzeń i norm, które wyjaśniają relację zachodzącą pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Religijność zaś należy rozumieć jako indywidualne ustosunkowanie się człowieka wobec Transcendencji, które znajduje wyraz w przekonaniach oraz sferze afektywnej człowieka.

Podkreślał jednak wymiar etyczny religijności, kwestionując jej racjonalność²⁵. Georg Wilhelm Hegel w polemice z Kantem nakreślił miejsce Absolutu w państwie, w religii, w filozofii i sztuce. Ostatecznie doprowadził do zastąpienia wiary wiedzą.

Kolejny przedstawiciel tego okresu August Comte, promując humanizm odrzucający zarówno osobę Boga, jak i religijność, oskarżył wierzących o wprowadzanie nieporządku. Ludwig Feuerbach, mówiąc zaś o religijności, użył teorii kompensacji przenoszącej doświadczenia człowieka na wymagowanego Boga, by wyjaśnić to, co przekracza rozum ludzki. Bóg i religijność stały się zatem pewną nadbudową psychiki człowieka.

Nie może w tym katalogu zabraknąć Karola Marksa, który dialektykę materii i ducha Hegla zamienił na dialektykę proletariatu, konkludując, że religia to „Opium des Volkes”. Należy także zwrócić uwagę na Friedricha Wilhelma Nietzche. Znana jest jego deklaracja ogłaszająca „śmierć Boga” oraz twierdzenie, że religijność i wiara jest zanegowaniem człowieka, osłabiającym jego rozwój i postęp. Z tego względu musi być odrzucona²⁶.

Ta krótka panorama filozoficzna odsłania trendy i kierunki skoncentrowane na człowieku i stawiające go w centrum z jednoczesnym oskarżeniem Boga o anty-humanizm. W ten sposób zrodziła się swoista „religia antropocentryczna”, której podbudową stała się psychologia humanistyczna posiadająca charakter uniwersalistyczny²⁷. Jak twierdzi Abraham Maslow, na tym gruncie psychologia przyjmuje szerokie rozumienie duchowości jako dążenie do dojrzałości na drodze rozwoju hierarchii potrzeb, przy zachowaniu równowagi wymiarów fizycznego oraz emocjonalnego.

Nie bez znaczenia pozostaje wkład Viktora Frankla, który stwierdził, dość ryzykownie, że jest to proces stawania się człowiekiem. Oznacza to, że na poszczególnych etapach występuje jakiś rodzaj braku pełni człowieczeństwa. W tym kontekście należy także uwzględnić rozbicie w samej psychologii, której dziedziny zaczęły zajmować się pewnymi wycinkami życia człowieka: twórczością, myśleniem, czy zachowaniem. To zrodziło brak integralnego postrzegania człowieka, a także subiektywizm ocen. Jako odpowiedź na te wyzwania zrodziła się psychologia personalistyczna (Dan P. McAdams, Viktor Frankl, Rollo May) odwołująca się do wartości obiektywnych.

Zaprezentowane kierunki filozoficzne, a także społeczne nie mogły pozostać obojętne dla rozwijającej się psychologii religii. Zauważamy jej bezpośrednią zależność od nich, sprowadzające ją do eksperymentalno-naturalistycznego postrzegania człowieka, religijność zaś przestała odgrywać większą rolę. W takim

²⁵ Por. A. J. Nowak, „Nikt nie zna Ojca, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27), w: „Abba, Ojcze! (Homo meditans, 21), red. A. J. Nowak, Lublin 2000, s. 74.

²⁶ Por. A. Nowak, *Homo religiosus*, Lublin 2003, s. 43-55.

²⁷ Por. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 440.

kierunku zmierza psychologia twórcy psychoanalizy Zygmunta Freuda. W jego ujęciu religijność pozostaje jako pewne uzupełnienie wiedzy, spełnia zadania funkcjonalne wyzwalania z lęków w sytuacjach granicznych i jest mechanizmem obronnym. Przegrywa jednak z nauką i wiedzą eksperymentalną. Ostatecznie Freud traktuje religijność jako nerwicę natręctw i nerwicę kolektywną, której źródłem jest kompleks Edypa zauważalny w ontogenezie, jak również w filogenezie²⁸.

Natomiast Alfred Adler zauważa, że religijność może być używana w sposób negatywny, choć sama w sobie takiego charakteru nie posiada. Bardzo popularny na gruncie psychologów o proveniencji chrześcijańskiej Carl Gustav Jung dowartościowywał znaczenie religii dla rozwoju psychicznego człowieka. Bardzo istotne dla teologii *imago Dei* lokował na pograniczu świadomości i podświadomości kolektywnej, które – jego zdaniem – jest na dnie *Selbst* – wsobności. Problematyczne pozostaje rozumienie przez niego osoby Boga. Warto choćby podkreślić jego związek z religiami niechrześcijańskimi Wschodu, a także tendencje spirytyzyczne. Według niego centrum doświadczenia jest „mandala” oznaczająca wsobność (*das ware Selbst*) będąca wewnętrzną świątynią.

Z kolei Frankl, twórca analizy egzystencjalnej, nie był ani chrześcijaninem, ani katolikiem. Mówiąc zaś o Bogu, miał na myśli Boga uniwersalnego. Postrzegał człowieka w kategoriach cielesno-psychiczno-duchowych jako poszukującego nieustannie sensu życia. Twierdził, że człowiek jest na drodze do religijności uosobionej²⁹.

Zasadniczym zagadnieniem dla psychologii religii pozostaje zatem postrzeganie osoby Boga i jego obrazu³⁰ oraz rozumienie *sacrum*³¹. Dość interesujące rozwiązanie proponuje w tym zakresie wspomniany już o. Nowak. Twierdzi on, że obraz ten rozwija się w człowieku trójfazowo. Taki jest według niego rozwój religijności: a) genotypiczny – wynikający z faktu natury człowieka; b) fenotypiczny – wynikający ze środowiska rozwoju (dom rodzina, narodowość); c) interpersonalne i intrapersonalne doświadczenie Boga w Jezusie Chrystusie³².

Jak zauważa Marek Jarosz, odwołując się do amerykańskich psychologów religii (Pargament, Brian Zinnbauer), religijność człowieka ma swój wymiar instytucjonalny. Jednocześnie duchowość postrzegana jest jako dynamiczny czynnik w życiu i rozwoju człowieka religijnego. Zaznacza także, że należy wyróżnić materialny czynnik religijności oraz funkcjonalny będący drogą do *sacrum*. Religijność związana jest również z tradycją, duchowość zaś dotyka doświadczenia transcendencji. Opierając się na badaniach, David N. Elkins wyodrębnia aspekty

²⁸ Por. J. Biela, *Psychoanaliza Zygmunta Freuda*, s. 74-77.

²⁹ Por. A. Nowak, *Homo religiosus*, s. 67-121.

³⁰ Por. J. Fullenbach, *Throu fire*, Manila 2001, s. 55-67.

³¹ Por. J. Biela, *Psychoanaliza Zygmunta Freuda*, s. 70-73.

³² Por. A. J. Nowak, *Osoba fakt i tajemnica*, Rzeszów 2010, s. 177-203.

dogmatyczne, teologiczne i zinstytucjonalizowane religijności, w pewnej przeciwności do duchowości, która posiada koloryt emocjonalny³³.

Te rozróżnienia bardzo wyraźnie wskazują na błędne rozumienie duchowości, która pozbawiona jest podstaw teologicznych. Jest to niebezpieczne postrzeganie religijności jedynie w kategoriach instytucjonalnych przy jednoczesnym mocnym zindywidualizowaniu duchowości. Efektem takich tendencji jest spirytualistyczny subiektywizm i indywidualizm. Sponuje on postrzeganie religijności jako zagrożenie wolności człowieka, zamkniętej w skostniałych instytucjach. Liberalizm duchowości, indywidualizm oraz dość skrajny subiektywizm prowadzą natomiast do zastąpienia właściwej duchowości doświadczeniem o charakterze emocjonalnym, zjawiskowym czy paranormalnym.

*

Duchowość, która wyodrębnia człowieka spośród innych stworzeń, nadaje jego życiu właściwy kierunek i sens. Dla właściwego jej odkrywania i rozumienia niezbędne jest widzenie jej w kategoriach nadprzyrodzonych. W docieraniu do jej sedna nie można nie uwzględniać całej sfery psychofizycznej. Dopiero psychofizyczno-duchowy obraz ma charakter zintegrowany. Wskazuje na dynamiczny rozwój, w którym człowiek w całym swoim wymiarze dąży do zjednoczenia z Bogiem. Oderwanie którejkolwiek ze sfer życia ludzkiego powoduje niepełny obraz, a także deformację duchowości, zawężając ją do życia emocjonalno-psychicznego. Żywa i rozwijająca się relacja człowieka z Bogiem sprawia, że nie zamyka się ona w sferze antropocentryzmu, ale na gruncie łaski i przy jej udziale dokonuje się autotranscendencja w Jego kierunku. W odniesieniu do Jego Osoby kształtuje się właściwa hierarchia wartości posiadająca charakter zobiektywizowany.

Tak rozumiana duchowość z samej natury wchodzi w konfrontację ze współczesnymi nurtami sekularystycznymi. Jednocześnie należy zauważyć i podkreślić, że to właściwie rozumiana i rozwijana duchowość pozwala odzyskać człowieka, nadać sens jego życiu, a także nakreśli perspektywę nieprzemijalności. W ten sposób spełnienie znajduje *desiderium Dei* i *desiderium Deum*.

SPIRITUALITY IN THE FACE OF A POST-METAPHYSICAL WORLD

Spirituality, which distinguishes the human person from other creatures, gives life its proper direction and meaning. To discover and understand it fully, it must be viewed within a supernatural framework. At the same time, one cannot disregard the entire psycho-

³³ Por. M. Jarosz, *Pojęcie duchowości w psychologii*, s. 12-14.

physical dimension of the human being. Only a holistic vision – psycho-physical and spiritual – reflects the integrated nature of the person. It points to a dynamic development through which the whole person is drawn toward union with God.

Separating any dimension of human existence results in a fragmented image and distorts spirituality, reducing it to merely an emotional or psychological experience. A living and developing relationship with both God and others cannot be confined to anthropocentrism. Rather, it must unfold in the context of grace, enabling true self-transcendence toward Him. In this way, a proper hierarchy of values – rooted in objective reference to the Person of God – is established.

Spirituality, when rightly understood and cultivated, enters into confrontation with the secular tendencies of the contemporary world. At the same time, it allows the person to recover a sense of self, to rediscover the meaning of life, and to regain a perspective that includes both impermanence and the promise of immortality. Thus, the *desiderium Dei* and *desiderium Deum* find their true fulfilment.

Keywords: spirituality, spiritual development, spiritual dynamism, anthropology of spirituality, psychology of spirituality, postmodernity.

Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI*

„TEORIA KRYTYCZNA” A WSPÓŁCZESNA REDEFINICJA POJĘĆ TEOLOGICZNODUCHOWYCH

Streszczenie: Niniejszy artykuł bada obserwowany obecnie proces dekonstrukcji starych, klasycznych koncepcji teologicznych i duchowych. Autorzy tych redefinicji, próbując wykazać naukową zasadność takiego postępowania, odwołują się czasem do tzw. teorii krytycznej. W badaniu postawiono pytanie, czym jest prawdziwa „teoria krytyczna” i czy każda dekonstrukcja jest działaniem naukowym i uzasadnionym. Głównym celem jest więc rozważenie, jakie stanowisko powinna zająć teologia wobec zmian językowych.

Studium składa się z trzech części: historycznej (założenia klasycznej „teorii krytycznej”); analizy wartościującej (wybrane skutki współczesnych „teorii krytycznych”); oraz prakseologii dla teologii duchowości (połączonej z argumentacją). Główna idea badania będzie obejmować elementy metody teologicznej: opis historyczny, opis teologiczny, wyjaśnienie (genetyczne, etymologiczne), rozumienie (zawierające elementy wartościowania i oceny) oraz tezę (wnioskowanie).

Analiza zawarta w artykule prowadzi do wniosku, że stanowisko teologiczne powinno niekiedy zawierać postawę apologetyczną, a niekiedy – dialogiczną, przyjmując za kryterium depozyt wiary. Nie może jednak pozostać obojętne, gdyż wówczas jego język może stać się niekomunikatywny dla współczesnego człowieka.

Słowa kluczowe: teoria krytyczna, krytyka, redefinicja, dekonstrukcja, duchowość, pojęcia, teologia, apologia, współczesność

* Ks. dr hab. Jan Krzysztof MICZYŃSKI, PROF. KUL – prezbiter archidiecezji lubelskiej (wyśw. w 1996). Ukończył studia teologiczne magisterskie (1990-1996) i specjalistyczne w zakresie teologii duchowości (1998-2000) na KUL. Odbył studia doktoranckie z zakresu teologii duchowości na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (2000-2005). Tam też obronił doktorat na temat: *La cristologia esistenziale nell'esperienza e nella dottrina di Elisabetta della Trinità*. Habilitował się w 2017 roku na podstawie rozprawy pt. *Fundament duchowości i charyzmat Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia* (Lublin 2016). Od października 2005 roku pracuje na Wydziale Teologii KUL i od października 2017 roku jest kierownikiem Sekcji Teologii Duchowości. ORCID: 0000-0003-1052-5655.

W czasach współczesnych można dostrzec nasilający się proces dekonstruowania i ponownego definiowania pojęć, uważanych dotąd za klasyczne, a jednocześnie podejmowany wysiłek, by przekonać odbiorców o tym, że w ten sposób nauka stanie się prawdziwie „wolna” od wszelkich społecznych założeń apriorycznych, a tym samym bardziej „demokratyczna”¹. W celu legitymizacji takiego postępowania i dla jego „unaukowania” niektórzy dekonstruktorzy powołują się na tzw. „teorię krytyczną”, powstałą pod koniec XIX w. w ramach tzw. szkoły frankfurckiej². Wydaje się przy tym, że rozumieją ją czasem jako jedynie *sui generis* proste naukowe zwątpienie we wszystko i dlatego używają jej jako termin-parasol dla ochrony każdej teorii krytykującej kulturę oraz społeczeństwo³. Znamienne jest, że wyrażenie „teoria krytyczna” zaczęto współcześnie używać na określenie wszelkiej postawy polemicznej obecnej we współczesnych nurtach, takich jak np. postmodernizm, neomarksizm czy feminizm⁴.

Ponieważ proces ten dotyczy niemalże wszystkich dziedzin, można go dostrzec również w przestrzeni szeroko rozumianej duchowości. Chyba już nie dziwi dzisiaj nikogo fakt, że tworzone są nowe „rewolucyjne” definicje pojęć postulujące, aby terminem „osoba” określać również i wieloryby (z racji na rzadkość występowania); aby „ekstazę mistyczną” utożsamiać z przyjemnością seksualną; „płeć” rozumieć jedynie kulturowo; „życie duchowe” dostrzegać również wśród zwierząt; aby „małżeństwo” rozumieć nie jedynie jako związek żony i męża itd.

I tu pojawiają się istotne pytania: czy rzeczywiście „teoria krytyczna” (ta ze szkoły frankfurckiej) stanowi nauką podstawę dla takiej dekonstrukcji pojęć?; czy wszystkie redefinicje przyczyniają się do rozwoju myśli naukowej?; a może niektóre z nich stanowią wręcz groźbę totalnego jej zniszczenia, będąc – na przykład – owocem zwykłej ignorancji, fantazji, bądź nawet złej woli?

W celu podjęcia próby odnalezienia odpowiedzi na te kwestie warto przypomnieć na początku główne założenia wspomnianej, znanej powszechnie w socjologii „teorii krytycznej”, a następnie prześledzić ogólnie jej dzieje i zobaczyć, jakie przyniosła owoce. Wówczas będzie można podjąć refleksję czy (i jak rozumiana)

¹ Autor pragnął napisać artykuł skłaniający do dyskusji i zdecydował się na dokonywanie pewnych streszczeń oraz uogólnień. Jeśli znalazły się tu również i niezamierzone uproszczenia – niech stanie to przyczynkiem do dalszych analiz i wymiany myśli.

² J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2004, s. 522.

³ Por. np. Ch. Nickerson, *Understanding Critical Theory*, www.simplypsychology.org/critical-theory.html [13 lutego 2024 roku]. W opublikowanym krótkim artykule Charlotte Nickerson (studentka Harvard University) pisze o wielu „teoriach krytycznych”, dodając że mają one na celu przeciwstawienie się tym wszystkim podstawowym założeniom społecznym, które uniemożliwiają ludziom uczestnictwo w „prawdziwej demokracji”. Warto przy tym zauważyć, że pojęcie „prawdziwa demokracja” nie jest tu do końca jasne, i że autorka rozumie (ale czy zasadnie?) „szkołę frankfurcką” jako fundament współczesnych nowych „teorii krytycznych”.

⁴ R. Włoch, *Teoria krytyczna*, w: *Teorie i podejścia badawcze w nauce o stosunkach międzynarodowych*, red. R. Zięba, S. Bieleń, J. Zając, Warszawa 2015, s. 201. 212.

„teoria krytyczna” ma jakieś odniesienie do teologii, a następnie przedstawić ewentualne wnioski płynące dla środowiska teologiczno duchowego. Metoda, którą posłużymy się w niniejszym opracowaniu, będzie zawierać: elementy opisu historycznego, analizy (semantycznej, krytycznej i wartościującej), wyjaśniania genetycznego, postawienie tezy popartej argumentacją, a także przedstawienie wywnioskowanej z niej prakseologii.

1. Wniosłe założenia „teorii krytycznej”

Na początek postawmy podstawowe pytanie: czym jest wspomniana „teoria krytyczna”, jaka jest jej geneza, główne założenia oraz funkcje społeczno-kulturowe? Mianem „teoria krytyczna” bądź „krytyczna teoria społeczeństwa” zwykło się określać sztandarowe poglądy głoszone w ramach tzw. szkoły frankfurckiej⁵, która powstała w okresie międzywojennym i gromadziła myślicieli związanych z uniwersytetem we Frankfurcie nad Menem. Swoje inspiracje czerpała z teoretycznego marksizmu i neoheglizmu, zaadoptowała psychoanalizę i tzw. dialektykę negatywną, proponując jednocześnie – jak się określa – niepragmatyczne normy racjonalności wiedzy. Jej rozwój przypadł na lata sześćdziesiąte XX wieku⁶. Do przedstawicieli szkoły frankfurckiej zalicza się przede wszystkim takich przedstawicieli, jak: Karl Grünberg (1861-1940), Max Horkheimer (1885-1973), Fredrich Pollock (1894-1970), Herbert Marcuse (1898-1979), Leo Löwenthal (1900-1993), Theodor Adorno (1903-1969). Wszyscy oni tworzyli Instytut Badań Społecznych, działający na uniwersytecie frankfurckim. Z tym gronem łączy się dzisiaj również takie postaci, jak: Walter Benjamin (1892-1940), Karl Wittfogel (1896-1987), Franz Leopold Neumann (1900-1954) czy Erich Fromm (1900-1980). Trzeba jednakże przyjąć, że w sensie ścisłym szkoła frankfurcka istniała jedynie w latach 1932-1941, do czasu wyjazdu Horkheimera i Adorno do Kalifornii (z powodu wojny). Sam Instytut Badań Społecznych kontynuował swoją działalność jeszcze po II wojnie światowej, ale nie spełniał już warunków formalnych, by być nazwany szkołą⁷.

⁵ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 522.

⁶ S. Kamiński, *Szkoła frankfurcka*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, red. P. Hemperek i inni, Lublin 1989, k. 677.

⁷ Niektórzy twierdzą, że wśród współczesnych żyjących myślicieli można znaleźć kontynuatorów szkoły frankfurckiej i nazywają ich „drugim pokoleniem” (wskazują m.in. na Jürgena Habermasa, ur. 1929). Jednakże – jak słusznie zauważa Jerzy Szacki – sam fakt istnienia kogoś, kto dzieli poglądy szkoły, nie uprawnia do tego, by twierdzić, że ona jeszcze istnieje. – Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 522-523. Nieco innego zdania są Renata Włoch (*Teoria krytyczna*, s. 204) oraz Stanisław Kamiński (*Szkoła frankfurcka*, k. 680). Habermas żywił nadzieję jest możliwość zbudowania społeczeństwa, w którym ludzie mają równe szanse na wypowiedanie się bez przymusu, nie są uwikłani w ideologie, mogą rozmawiać na każdy temat, osiągnąć konsensus i podejmować

Rozwijana w szkole frankfurckiej „teoria krytyczna” stanowiła opozycję dla „teorii tradycyjnej”⁸, szybko nabierając charakteru wręcz autodefinicji tejże szkoły. Największy wpływ wywarła na myśl socjologiczną i przez wielu komentatorów została – mniej lub bardziej szczęśliwie – zaliczona do nurtu „zachodniego marksizmu”⁹. Z biegiem lat „teoria krytyczna” zyskiwała na popularności i przedstawiała być zjawiskiem jedynie „frankfurckim” czy niemieckim, stopniowo też odchodziła od tradycji marksistowskiej. Stąd – jak podkreśla Jerzy Szacki – dzisiejsi zwolennicy „teorii krytycznej” nie mogą być rozumiani jako kontynuatorzy szkoły frankfurckiej¹⁰.

„Teoria krytyczna” rodziła się na skutek przemyśleń dotyczących¹¹:

- porażki rewolucyjnego ruchu robotniczego;
 - przemian systemu kapitalistycznego;
 - pojawienia się faszyzmu we Włoszech, nazizmu w Niemczech, a także stalinizmu w Rosji;
 - tworzenia się amerykańskiego społeczeństwa masowego.
- Jej celem było wyrażenie sprzeciwu wobec:
- pozytywizmu (za przekonywanie, że wszystko co istnieje jest naturalne i konieczne);
 - kapitalizmu jako systemu, który rodzi nieuchronnie alienację i wprowadza między ludźmi stosunki zależności;
 - anachronicznego sposobu włączania w społeczeństwo schematów marksizmu-leninizmu;
 - totalitaryzmu i liberalizmu
 - nowoczesnego społeczeństwa jako takiego¹².

Stwierdzono, że błędne systemy rodzą się z umysłu, który produkuje pojęcia, często oderwane od życia. Chodziło zatem o odejście od „czystego rozumu” i zwrócenie się w kierunku „doświadczenia”, ku prakseologii. Przy okazji poddano krytyce nośnik przekazywania idei – literaturę oraz środki masowego przekazu (mass media)¹³.

rozsądne decyzje (Ch. Nickerson, *Understanding Critical Theory*, www.simplypsychology.org/critical-theory.html [13 lutego 2024 roku]).

⁸ Rozróżnienie na teorię krytyczną i tradycyjną wprowadził w 1937 r. Max Horkheimer. – Por. R. Włoch, *Teoria krytyczna*, s. 203.

⁹ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 521-522.

¹⁰ Tamże, s. 523-524. Oczywiście rodzi się tu pytanie o to, czy mogli oni być w takim razie nazywani kontynuatorami „teorii krytycznej”. Wydaje się, że Szacki stoi na stanowisku, że skoro nie można tych autorów nazwać kontynuatorami szkoły frankfurckiej, to również nie można ich nazwać kontynuatorami teorii krytycznej. Należałoby raczej powiedzieć, że tą teorią zostali zainspirowani.

¹¹ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 523-524.

¹² Tamże, s. 524, 527, 529.

¹³ Por. S. Kamiński, *Szkoła frankfurcka*, k. 679.

Krytyka polegała zatem na totalnym kwestionowaniu istniejącego stanu rzeczy, sposobu myślenia i świadomości potocznej, a także „teorii tradycyjnej”, bardziej usystematyzowanej, co do której było przekonanie, że zawiera fałszywe wyobrażenia ideologiczne, niejednokrotnie wpajane od najmłodszych lat. Celem „teorii krytycznej” było ukazanie niezgodności codziennej *praxis* – wspieranej jednakże przez założenia ideologiczne – z najistotniejszymi ludzkimi potrzebami. Dlatego też „teoria krytyczna” starała się mieć wektor pozytywny, poznawczy, dążyła do tego, by właściwie „odczytać” rzeczywistość społeczną, wyzwolić ją od zła i poprowadzić ku społeczeństwu idealnemu, a przynajmniej innemu niż obecne. Drogą ku temu miała być gruntowna zmiana świadomości teoretycznej poprzez tzw. emancypację. Starano się spojrzeć na ludzkość jako całość, bez podziału na poszczególne „fakty”, a przy tym przewyciężyć powierzchowny radykalny empiryzm, bazujący na tzw. zdrowym rozsądku (uważanym przez przedstawicieli szkoły frankfurckiej za zbiór często apriorycznych przekonań), by w postawie krytycznej odkryć „istotę rzeczy”. Wyrażano przekonanie, że zmiana w wymiarze wiedzy społecznej, a właściwie samoświadomości społeczeństwa, przełoży się na prawdziwe wyzwolenie ludzi. Decydowano się na podważanie wszystkich autorytetów i budowanie wiedzy od podstaw oraz na całkowite redefiniowanie wiedzy społecznej, jej celów i struktury, a także skupiano się na weryfikacji twierdzeń¹⁴.

Przedmiotem twórczej krytyki stały się właściwie wszystkie tematy humanistyki czy nauk społecznych. Nie ograniczano się do jednej kategorii faktów, ale brano pod uwagę możliwie wszystkie aspekty ze współcześnie rozumianych dziedzin naukowych: filozofii, socjologii, ekonomii, politologii, psychologii, kultury itd. Twierdzono, że sama nauka bez odniesienia do wartości, a zatem sprowadzona jedynie do wiedzy technicznej, prowadzi do traktowania ludzi w sposób mechaniczny, jak rzeczy. Konsekwencją tego jest w ludziach brak chęci do przeprowadzenia jakichkolwiek zmian społecznych, pogodzenie się z własnym urzeczowieniem i eksploatacją, a na domiar złego – rozumienie tego wszystkiego w kategorii dziejowej konieczności. Dlatego „teoria krytyczna” zaczęła się mocno przeciwstawiać takiej pozytywistycznej koncepcji wiedzy. Uznano, że za istnienie społecznego zła odpowiedzialna jest właśnie nauka, która uważana była dotąd za siłę postępu. Przy tym nie potępiono rozumu w ogóle, ale jedynie taki, który na pierwszym planie stawia technikę oraz efektywność, i który za prawdziwą naukę uznaje jedynie wiedzę empirycznie sprawdzalną. Jest on bowiem zinstrumentalizowany, jest rozumem „irracjonalnym”, a zatem przyczyną irracjonalizacji świata. Twier-

¹⁴ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 524-526. W dążeniach szkoły frankfurckiej do poznania „istoty rzeczy” można dostrzec echa założeń fenomenologii Edmunda Husserla (1859-1938). Później fenomenologią filozoficzną interesował się Habermas. – Por. R. Włoch, *Teoria krytyczna*, s. 204. Przy tej okazji warto wspomnieć, że szkoła frankfurcka odwoływała się również do egzystencjalizmu, co można dostrzec w jej dramatycznym postrzeganiu świata i opisywaniu go sformułowaniami typu: „znikąd nie widać ratunku”, „świat jest straszny”. – Tamże, s. 529.

dzono, że niewłaściwa wszechwładza wiedzy tego typu jest przyczyną zniewolenia człowieka. Przez takie bowiem rozumienie nauki człowiek skupił się jedynie na gromadzeniu coraz większej ilości dóbr i odrzucił ideał życia godnego człowieka¹⁵. Uważano zatem, że racjonalna jest jedynie „prawdziwa demokracja”, która pozwala jednostkom zapanować nad procesami społecznymi, wpływającymi na ludzi i ich życiowe wybory.

Adorno twierdził, że dotychczasowe starania różnych filozofów, aby na jakimś absolutnym punkcie wyjścia wybudować stabilny system, okazały się fiaskiem, gdyż takiej możliwości nie ma. Możliwa jest bowiem tylko nieustająca negacja. I właśnie nią należy objąć zarówno metafizykę, jak i teorię poznania. Metodą do poznania istoty rzeczy jest bowiem tzw. dialektyka negacji, czyli sprzeciw wobec tworzenia systemu i tworzeniu opisów, a w zamian za to – stałe powątpiewanie i szukanie różnic. Jego zdaniem filozofia winna powrócić do swoich korzeni i skupić się jedynie na praktyce życia, czyli na refleksji i nauczaniu jak żyć¹⁶.

Bliski temu stanowisku był również Horkheimer, który uczył, że teoria musi mieć trzy cechy: ma być wyjaśniająca, praktyczna i normatywna. Początkowo był pod wpływem marksizmu i jego „walka z uciskiem” wyrażała się w sprzeciwie wobec kapitalizmu, ale z czasem – gdy zaczął dostrzegać również inne źródła ucisku – została przedefiniowana, objęła różne dziedziny życia, stając się walką o demokratyczne społeczeństwo, oparte na konsensusie społecznym¹⁷.

Skupiając się na głębokich potrzebach człowieka, szkoła frankfurcka od początku swojego istnienia zaczęła doceniać wiedzę psychologiczną. Dostrzeżono bowiem, że wszelkie przemiany społeczne uwarunkowane są w dużej mierze psychiczną konstrukcją człowieka indywidualnego oraz grup społecznych. To właśnie psychika człowieka wraz ze świadomością, podświadomością i nieświadomością jest miejscem toczącej się walki, jest podatna na manipulację, zarządzanie i kontrolowanie, na stagnację, konformizm i uniformizację. Z tego też powodu zwolennicy „teorii krytycznej” dostrzegli w psychologii narzędzie pomocne do emancypacji człowieka¹⁸.

Nastąpił czas fascynacji psychoanalizą Zygmunta Freuda (1856-1939). Uważano, że jego nauka z dziedziny psychiatrii pomoże człowiekowi, który na różne sposoby, często nieświadomie, pozbawia się wciąż wolności, radosnego tworzenia, a przez to również jakiegokolwiek możliwości samorealizacji¹⁹. Twierdzenia psychoanalizy Freuda wydawały się bardzo potrzebne do zidentyfikowania źródeł

¹⁵ Por. tamże, s. 527-529.

¹⁶ S. Kamiński, *Szkoła frankfurcka*, k. 679.

¹⁷ Por. Ch. Nickerson, *Understanding Critical Theory*. Jawi się tu pytanie, czy nie jest utopią – w pewnym sensie – myślenie, że sam konsensus społeczny przyniesie ludziom prawdziwą wolność. Można przypuszczać, że – bez uznania najwyższych wartości przez wszystkich – konsensus społeczny może szybko przeradzać się w dyktaturę silniejszych.

¹⁸ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 530.

¹⁹ Por. tamże, s. 531.

konformizmu i uniformizacji. Stąd szkoła frankfurcka szybko połączyła się z teorią freudowską²⁰. Dziś wiemy, że teoria ta, dotycząca zaburzeń psychicznych i sposobów ich leczenia, została oparta na nieweryfikowalnych założeniach ontologicznych i antropologicznych o charakterze redukcyjnym, nabierając rysów gnostycznych czy manichejskich. Freud wyjaśniał psychikę ludzką, posługując się obrazem mechanizmu dysponującego energią, w tym przypadku – energią psychiczną. Według niego, energia ta przepływa przez umysł jak płyn w naczyniach, a najważniejszym jej rodzajem jest energia seksualna (*libido*). Zdaniem ojca psychoanalizy, w człowieku toczy się walka między popędem biologicznym i światem kultury, a przy tym energia Erosa (instynkt seksualny) stale konfliktuje się z energią Thanatosa (instynkt śmierci). W ludzkim wnętrzu dokonuje się „walka przeciwieństw”, sił równorzędnych dobra i zła, wiążąca się z dialektyką – świadomości i nieświadomości. To nieświadomość często decyduje o charakterze człowieka, a do niej wypierane są – często już we wczesnym dzieciństwie – różne treści emocjonalne. Terapia, czyli czynienie człowieka wolnym, ma dokonywać się poprzez redefinicję *universum symbolicum* ludzkiego świata, przez *sui generis* „inwersję semantyczną” świata religii i kultury. Niebezpieczne jest to, że terapia freudowska pod wieloma względami upodabniała się do gnostyckiej inicjacji²¹, tym samym mogła przyczynić się do dekonstrukcji obrazu Boga, a w konsekwencji do zerwania z Nim więzi.

2. „Teoria krytyczna” przedmiotem własnej redefinicji?

Jak wcześniej wspomnieliśmy, pierwotna „teoria krytyczna” odnosiła się do tradycji pozytywistycznej i scjentyistycznej, następnie do ideologii systemów politycznych. Stopniowo rozwijając się i poszerzając swój zakres, sięgnęła także własnych źródeł. Zakwestionowano niektóre elementy teorii Marksa i Freuda. To właśnie przydało jej większego rozgłosu i pozwoliło zdobyć popularność w naukach społecznych. Fakt ten został bowiem odczytany jako zachęta do wyrażania niechęci względem innych uznawanych dotąd autorytetów. Powątpiewaniem i dezaprobatą objęto zatem całą dotychczasową spuściznę intelektualną ludzi, a w niej – paradoksalnie – teoretyczne dziedzictwo samych twórców „teorii krytycznej”, a zatem również i swoje własne osiągnięcia²².

Pod koniec XX wieku uwspółcześniona już „teoria krytyczna” (ang. *Critical Theory*) przyjęła postać krytycznej teorii prawa (ang. *Critical Legal Theory*), co dało początek nowym gałęziom, takim jak krytyczne teorie rasy (ang. *Critical*

²⁰ Por. Ch. Nickerson, *Understanding Critical Theory*.

²¹ A. Posacki, *Freudyzm*, w: tenże, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 1, Radom 2009, s. 236-238.

²² J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 526.

Theories of Race) oraz krytyczne teorie płci (ang. *Critical Theories of Gender*). W społeczeństwie amerykańskim profesorowie prawa i ich studenci sprzeciwiali się temu, że prawo służyło jedynie ludziom bogatym i wpływowym, a biednym uniemożliwiało nawet korzystania z sądów, by dochodzić swoich praw. Natomiast studium krytyczne rasy i pochodzenia etnicznego skupiło się na badaniu doświadczeń ucisku rasowego, nierówności społecznych i wykluczeń. Celem zaś krytycznych teorii płci było określenie, w jaki sposób literatura i inne media kulturowe wzmacniają albo osłabiają ekonomiczną, polityczną, społeczną i psychologiczną „opresję” ludzi odmiennych płci. Należące do tego nurtu „krytyczne teorie feministyczne” zaczęły starać się wyjaśnić genezę i konsekwencje relacji między płciami, a zwłaszcza tych relacji, które według nich mają uprzywilejowywać mężczyzn²³.

Trzeba tu podkreślić, że krytyka ta łączyła się z pragnieniem wypracowania jakiegoś pozytywnego projektu życia. Było to zgodne z wcześniejszym dezyderatem Adorno, by nie zatrzymywać się jedynie na zidentyfikowaniu jakiegoś egzystencjalnego kontrastu istniejącego w określonym społeczeństwie, lecz aby przechodzić do walki o świat bardziej ludzki. Ta idea zainspirowała później m.in. Edwarda Schillebeeckxa OP (1914-2009), flamandzkiego teologa, który odwołując się do zasady negatywnej dialektyki, postulował, aby z doświadczenia opresji i zła czerpać inspiracje oraz moc do słusznego sprzeciwu i tworzenia rzeczywistości taką, jaką ona powinna być²⁴.

Przechodząc w tej nieco pobieżnej analizie ku czasom najnowszym, można zauważyć, że obecnie mówi się już o wielu „teoriach krytycznych”, czyli właściwie o pewnym podejściu krytycznym w szerokim rozumieniu, które stało się właściwością charakteryzującą wiele współczesnych nurtów takich, jak: postmodernizm²⁵, postkolonializm, gramscianizm (nazwa pochodzi od założyciela, którym był włoski komunista Antonio Gramsci, 1891-1937), neomarksizm, feminizm (niezwykle zróżnicowany wewnętrznie) czy też konstruktywizm społeczny (zapożyczony przez Thomasa Luckmanna, 1927-2016, a także Petera Bergera, 1929-2017). „Teorię krytyczną” afirmuje się również w stosunkach międzynarodowych, postrzegając ją jako broń do walki przeciw wykluczeniom, a także jako punkt wyj-

²³ Por. Ch. Nickerson, *Understanding Critical Theory*; R. Włoch, *Teoria krytyczna*, s. 212.

²⁴ Por. A. Nadbrzeźny, *Filozofia zbawienia. Soteriologia egzystencjalna Paula Tillicha i Edwarda Schillebeeckxa*, Kraków 2020, s. 41.

²⁵ Trzeba zaznaczyć, że pojęcia te nie są precyzyjnie zdefiniowane, oznaczają często bardzo złożoną rzeczywistość, a przez to są w jakimś sensie „interdyscyplinarne”. Np. postmodernizm obejmuje fenomeny związane ze sferą filozofii (a w niej – etyki i estetyki), a także socjologii, ekonomii, techniki, itp. Szerzej na temat genezy i założeń postmodernizmu por. M. Miczyńska-Kowalska, *Wartości w postmodernizmie. Koncepcja dekonstrukcji rzeczywistości społecznej – analiza krytyczna*, Lublin 2013, s. 26-34.

ścia do refleksji nad statusem suwerennego państwa (*notabene* problematycznego – zdaniem Andrew Linklatera, ur. 1949)²⁶.

Wydaje się, że cechą wspólną tych współczesnych nurtów (swego rodzaju reminiscencji i odgałęzień klasycznej „teorii krytycznej”) jest między innymi konsekwentny sprzeciw wobec „teorii tradycyjnej”, czyli ujmowania nauki w sposób „pozytywistyczny”, *stricte* przyrodniczy. Przy tym zwolenników nowych „teorii krytycznych” (nazywanych niekiedy teoriami postpozytywistycznymi) charakteryzują następujące przekonania²⁷:

- w wymiarze *ontologicznym* – rzeczywistość nie jest zewnętrzna wobec badacza (obiektywizm), ale jest tworzona przez ludzi (konstruktywizm);
- w wymiarze *epistemologicznym* – rzeczywistość nie jest do końca możliwa do zbadania, bo ludzkie możliwości są ograniczone; nawet sam fakt badania zmienia bowiem tę rzeczywistość;
- w wymiarze *metodologicznym* – rzeczywistość poznaje się nie tylko w sposób właściwy naukom przyrodniczym, a zatem potrzebny jest pluralizm metod badawczych, połączony z podejściem interdyscyplinarnym;
- w wymiarze *normatywnym* – rolą nowej teorii nie jest jedynie „poznanie” rzeczywistości, ale jej „tworzenie”, a zatem zmiana dotychczasowego *status quo*.

Ponadto duża część współczesnych „teorii krytycznych” naśladuje szkołę frankfurcką i podobnie jak ona asymiluje myśl Maxa Webera (1864-1922), że nie ma wiedzy wolnej od wartości. Dostrzega się przy tym, że wiedza ma istotny wpływ na rzeczywistość i wnosi o takie „kierowanie” nauką, by można było w sposób kontrolowany zmieniać rzeczywistość. Stąd też „teorie krytyczne”, chociaż w założeniach swych sytuują się raczej w przestrzeni filozofii, w obszarze spekulatywnym (niekiedy nawet o charakterze wręcz utopijnym), istotnym ich dążeniem jest przejmowanie kontroli nad *praxis*²⁸. Celem głównym „teorii krytycznych” jest zatem²⁹:

a) konsekwentne demaskowanie uwikłań nauki i określenie czyim interesom służą poszczególne jej twierdzenia,

b) dekonstruowanie przyjmowanych prawd i stworzenie propozycji alternatywnej. W tym miejscu wydaje się potrzebny wartościujący komentarz.

Jako *cechy pozytywne* „teorii krytycznych” można wymienić następujące:

- pragnienie uwolnienia się od ideologii, konstrukcji myślowych prowadzących do otwartego bądź zakamuflowanego totalitaryzmu;
- dostrzeżenie, że technologia pozwala uczynić z ludzi jedynie widzów, którzy biernie konsumują treści, stają się bierni społecznie i politycznie (pozostawiając

²⁶ Por. R. Włoch, *Teoria krytyczna*, s. 211-212.

²⁷ Por. tamże, s. 201-202, 207-208.

²⁸ Por. tamże, s. 203-204.

²⁹ Por. tamże, s. 206, 208.

władzę jedynie politykom, kosztem demokracji), przestają być aktywni intelektualnie, nie angażują się w relacje międzyludzkie;

- zauważenie, że obecnie promuje się władzę i pieniądze jako klucz do sukcesu;

- uświadamianie, że istnieje „mowa strategiczna”, czyli manipulująca innymi dla określonych korzyści, która jest całkowitą antytezą prawdziwej komunikacji międzyludzkiej.

Jednocześnie z „teoriami krytycznymi” wiążą się również *niebezpieczeństwa* takie, jak:

- istniejący niekiedy brak solidnego ugruntowania w rzeczywistości społecznej. Na jakich bowiem badaniach są oparte – przez kogo prowadzonych i według jakich kryteriów (wartości) – następujące przykładowe określenia: „doświadczenie życia”, „prawdziwa demokracja”, „prawdziwy postęp”; „fałszywa świadomość”, „dominacja”, „ucisk”?

- założenie nieco aprioryczne (czy nie utopijne?), że ludzie potrafią osiągnąć właściwy konsensus poprzez komunikację, na drodze „pełnej demokratyzacji”, że można zachować swoją opinię wolną od ideologii, i że to wszystko doprowadzi do lepszego społeczeństwa;

- niewłaściwy wybór „nowych” wartości i ponowne uwikłanie nauki w kolejny system (jawi się tu pytanie: jaki system wartości gwarantuje nauce wolność, a jaki go zniewala?);

- również sama „metoda krytyczna” może stać się opresyjna wówczas, gdy nie będzie ona dawać możliwości przyjęcia innej.

W tym kontekście warto odnieść się do współczesnych realiów świata nauki. Oczywiście nie wszystko, co obecnie dzieje się na uniwersytetach czy w obszarze badań oraz publikacji jest zamierzeniem bądź prostym skutkiem „teorii krytycznych”. Ponieważ jednak wspomniane „teorie krytyczne” rozwijają się i poszerzają swe kręgi oddziaływań, docierają również i w rejony wszechnic, a także przenikają pola badawcze naukowców. Intrygujący jest bowiem fakt, że obecnie – jak pisze Roger Scruton – na niektórych uniwersytetach pewne książki są usuwane ze względu na polityczną poprawność. Jego zdaniem „strażnicy wolności” starają się realizować swoje cenzorskie interesy i szerzyć postawę ideologicznego konformizmu zarówno wśród studentów, jak i wśród nauczycieli. Tak jest szczególnie w przypadku delikatnych tematów, jak: rasa, płeć, „gender”, małżeństwo itp. Jeżeli ktoś wyciągnie niewłaściwe wnioski – nawet sumiennie wyargumentowane – może spotkać się z negatywną oceną i cenzurą. Tym samym program studiów często *de facto* odchodzi od ukierunkowania studentów na poznawanie prawdy, od poznawania spuścizny intelektualnej poprzednich pokoleń, stając się zwykłym środkiem pomocnym w tworzeniu centrum szkoleniowego, służącym nabywaniu potrzebnych umiejętności z zakresu zarządzania biznesem, hotelarstwa, itp. Tym samym uniwersytet, zamiast służyć kształtowaniu człowieka, poznawaniu spuścizny intelektualnej i jej pomnażaniu (np. poprzez rozwijanie języka, muzyki czy

sztuki), staje się niekiedy wręcz narzędziem dekonstrukcji kultury – rzekomej formy „przemocy”, od której trzeba się uwolnić. Niestety uczelnie mogą w ten sposób wikłać się i skupiać jedynie na służbie władzy, stając się jej „naukowymi” obrońcami³⁰.

Kryje się tu jakiś paradoks: przecież właśnie przeciw takiemu uzależnieniu się nauki występowała szkoła frankfurcka ze swoją oryginalną „teorią krytyczną”. Tymczasem walka o wolność społeczeństwa, równość, pluralizm myślenia, prowadziła nierzadko ku ponownemu (często może niezamierzonemu) podporządkowaniu się kolejnej ideologii. Wynika stąd, że potrzebna jest zatem stała czujność, by poddając krytyce jeden system, nie popaść w niewolę drugiego. Rodzą się tu pytania: Jak to zrobić? Czy jest w ogóle realne utworzenie nauki wolnej od wszelkich systemów i czy wszystkie systemy są rzeczywiście złe? Oczywiście, w przypadku nauk typu *science* łatwiej jest wyniki badań „uwolnić” od jakiejś ideologii. Trudniejsze jest to np. w humanistyce. Z drugiej zaś strony, skoro celem nauki jest poznawanie prawdy, odkrywanie jej, to wydaje niemalże niemożliwe tworzenie nauki humanistycznej bez jakiegokolwiek systemu wartości (odrzućcenie wartości jest wyborem anty-wartości). Pluralizm wartości i ich wybieranie „demokratycznie” też nie gwarantują, że system nie stanie się sprzeczny wewnętrznie, skarłowaciały czy też antyhumanistyczny. Chodzi zatem o to, by ten system wartości był najlepszy, by to on właśnie gwarantował wolność.

W tym miejscu rodzi się pytanie o rolę i miejsce teologii. Czy „teoria krytyczna” sytuuje się wewnątrz teologii czy na jej peryferiach? Czy teologia ma się przed nią bronić czy ją popierać, a może w ogóle nią się nie zajmować?

3. W obronie życia duchowego – między apologią a redefinicją

Posługując się wyrażeniem „życie duchowe”, teologia nawiązuje do słów św. Pawła o „życiu według Ducha” (por. Rz 8, 9), które człowiek może rozwijać dzięki wierze i modlitwie. Poszukiwanie i poznawanie Boga prowadzą ku osobistemu „doświadczeniu duchowemu” (św. Bernard, 1090-1153; Wilhelm z Saint-Thierry, 1075/1080-1148)³¹, które ma wymiar dynamiczny, stale aktualizuje się w ludzkim działaniu, we współpracy człowieka z łaską Bożą. Innymi słowy, życie duchowe jest otwieraniem się na dar zamieszkania Osób Bożych w człowieku usprawiedliwionym (por. J 14, 23); jest łączeniem się ducha ludzkiego z Duchem Bożym; rozwojem człowieka według Bożego zamysłu, prowadzącym ku pełni życia w wymiarze indywidualnym i społecznym³².

³⁰ Por. R. Scruton, *Koniec uniwersytetu*, „Ethos” 28(2015) nr 1, s. 56-57. 59.

³¹ Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 21.

³² Por. J. K. Miczyński, *Życie duchowe jako szczyt osoby*, w: Cz. S. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Lublin 2019, s. 211-215.

Warto przypomnieć tradycyjny teologiczny sens wyrażenia „życie duchowe”, gdyż dzisiaj pojawiają się publikacje również na temat „życia duchowego zwierząt”³³. Przy czym, zaznaczmy tu od razu, że nie chodzi nam o negowanie sensowności badań nad fauną i dostrzegania w niej świata psychiki, jak również związanych z nią emocji, instynktów czy behawioryzmu. Może czasem nie należy mieć „pretensji” o to, że ktoś zmienia znaczenia wyrażań. Jednak – w tym kontekście – mocno wybrzmiewa pytanie o to, jakie winna zająć stanowisko teologia katolicka, szczególnie teologia duchowości (bo nią się zajmujemy) w obliczu takich czy podobnych redefinicji, które może nawet nie zawsze są owocem jakiejś „teorii krytycznej”.

Wydaje się, że możliwe są (ale niekoniecznie dopuszczalne) podstawowe stanowiska:

- *postawa akceptacji* – tolerancja dekonstrukcji lub redefinicji czy też określonej „teorii krytycznej”;
- *postawa odrzucania* – sprzeciw wobec dekonstrukcji albo redefinicji, łącznie z określoną „teorią krytyczną”; stanowisko polemiczne, apologetyczne, połączone z obroną dekonstruowanych wartości oraz tradycyjnych sformułowań;
- *postawa dialektyczna* – odrzucania bądź akceptacji niektórych redefinicji albo też tworzenia własnych redefinicji.

W celu ustosunkowania się do tych postaw warto przypomnieć określenie, czym jest teologia. Chociaż nie istnieje jedna definicja, która by była ogólnie przyjęta i stale obowiązująca, ogólnie przyjmuje się, że teologia – w ujęciu przedmiotowym – jest nauką refleksją o depozycie wiary, natomiast w ujęciu personalistycznym jest systematyczną wiedzą (nauką) o Bogu i o stworzeniach w świetle Objawienia³⁴. Zatem zadaniem teologii jest wyjaśnianie prawd wiary językiem współczesnym, a także ocenianie rzeczywistości (*status quo*) w świetle wiary. Innymi słowy, celem jej jest służba Słowu Bożemu i służba Ludowi Bożemu³⁵. Wydaje się zatem, że „służba” dopuszcza wszystkie trzy postawy, ale ich wybór ma się dokonać na podstawie solidnego, duchowego i intelektualnego rozeznania (w tym też i teologicznego), co lepiej „służy” sprawie Bożej.

Potrzeba tu również poczynić w teologicznej rzeczywistości bardzo ważne rozróżnienie na dwa wymiary:

- teorii – objawione prawdy wiary;
- praktyki – sposób ich wcielenia w życie.

Z jednej strony teologia ma stać w obronie depozytu wiary i w tym sensie ma bronić go przed taką „teorią krytyczną”, która by chciała w jakimś stopniu zdekonstruować treść prawdy objawionej. Odpowiedzią na krytykę byłaby tutaj

³³ Por. tamże, s. 211-215.

³⁴ Por. S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002, s. 97-99.

³⁵ Por. A. Root, *Duchowe życie psów*, Białystok 2019; P. Wohlleben, *Duchowe życie zwierząt*, Kraków 2017.

apologia. Z drugiej zaś strony – gdy chodzi o prakseologię, sama teologia ma w jakimś sensie pełnić funkcję „teorii krytycznej”. Zwłaszcza wtedy, gdy praktyka życia odchodzi od zasad ewangelicznych. Zdaniem Norberta Greinachera istnieje pewne podobieństwo pomiędzy teologią praktyczną a „teorią krytyczną”, a mianowicie w zakresie funkcji społecznej. Twierdzi on, że teologię praktyczną można wręcz nazwać „krytyczną teorią kościelnej praktyki społecznej”, ale bez identyfikowania jej z frankfurcką teorią krytyczną. Teologia ma stale poddawać twórczej krytyce praktykę życia Kościoła, ucząc jego członków działania zgodnego z zamysłem Jezusa Chrystusa. Ma stymulować wspólnotę eklezjalną do bycia dla świata siłą krytyczno-wyzwalającą – uwalniającą przede wszystkim z niewoli grzechu. Zadaniem teologii jest zatem wiązanie egzystencjalnych pytań współczesnych ludzi z odpowiedziami, które zawarte są w Objawieniu (Tillich: metoda korelacji). Potrzebne jest stałe odnajdywanie i odczytywanie: sensów zawartych w rzeczywistości (znaki czasu), sprawy Jezusa (woli Stwórcy), pragmatyki adekwatnej na obecne czasy³⁶. Wybrzmiewa tu mocno prawda, że teologii też nie można zredukować do „teorii”, choć jest ona „słowem o Bogu”, ale jest (winna być) przede wszystkim „słowem Boga”³⁷.

Nie można tu pominąć jeszcze jednego ważnego aspektu dotyczącego wnętrza teologii jako systemu – a mianowicie autorefleksji i właściwej samokrytyki. Teologia winna być krytyczna (w dobrym tego słowa znaczeniu) również względem samej siebie. Musi ona stale zadawać sobie pytanie, czy jej język jest zrozumiały dla współczesnych ludzi. Wydaje się, że dzisiaj język nauki i techniki staje w pewnej opozycji wobec języka teologicznego czy religijnego w ogóle. Język potoczny i język nauki *science*, staje się językiem świeckim, empirycznym, antyfilozoficznym, antymetafizycznym, ateistycznym i antyteistycznym, czasem nawet występującym wprost przeciwko Bogu. W tej sytuacji językowi teologii zagraża pozostanie gdzieś na uboczu, jako forma wyrazu czysto fideistyczna, irracjonalna, antyintelektualna, powierzchowna i pobożnościowa. Ma rację ks. Czesław S. Bartnik, twierdząc, że w czasach obecnych język religijny (oraz teologiczny – rozumiany jako zorganizowana, usystematyzowana i względnie wyspecjalizowana forma języka religijnego) został niemal całkowicie wyparty z filozofii i innych nauk, a także z kultury, sztuki, literatury, filmu, polityki, życia publicznego, techniki, a tym samym z tworzenia historii³⁸. W związku z tym teologia, poprzez zachowanie swojego realizmu i transcendentalizmu, dla zachowania wartości osobotwórczych w społeczeństwie, winna relacjonować się ze współczesnym językiem naukowym na sposób dialektyczny, to znaczy różnić się w słusznej mierze, ale jednocześnie tworzyć z językiem naukowym ciągłość. Jasne jest, że takie

³⁶ Por. N. Greinacher, *Teologia praktyczna jest krytyczną teorią kościelnej praktyki w społeczeństwie*, „Studia Theologica Varsaviensia” 22(1984) nr 1, s. 149-153.

³⁷ Por. S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, s. 17.

³⁸ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 392-393.

tematy, jak: zbawienie, życie, człowiek, osobowość itd. inaczej są ujmowane przez teologów niż przez socjologów, psychologów czy filozofów, niemniej ważne jest, by łączył je wspólny przedmiot oraz kierunek, którym jest prowadzenie ludzi do prawdy. Potrzebny jest dziś język żywy, który by łączył sferę wiary i sferę rozumu, wartości i racji, autorytetu i wolności, rzeczy i osoby, techniki i poezji, faktu i futuryzmu. Jest potrzebne również rozumienie języka na sposób personalistyczny. To człowiek jest autorem języka, przez ten język się wypowiada, jest jego adresatem, interpretatorem, najwyższą racją. Osoba ludzka nie wyrazi się cała (nie wyrazi swojego życia psychicznego i duchowego) jedynie przez język techniczny, ale potrzebuje języka wewnętrznego, metaforycznego, symbolicznego, poetyckiego i religijnego³⁹.

W tym miejscu warto pokrótce przypomnieć, że napięcie pomiędzy językiem wiary (religijnym) i językiem naukowym (np. filozoficznym) istniało już w czasach starożytnych. Kiedy chrześcijaństwo, wywodzące się pierwotnie z kultury hebrajskiej, spotkało się w pierwszych wiekach z kulturą helleńską, wówczas pojawiło się pytanie, w jaki sposób należy odnieść się do greckiej tradycji filozoficznej. Najpierw starano się podkreślać różnicę pomiędzy mądrością Bożą (por. Rz 1, 18-19; 2, 14-15) a „mądrością świata”. Uważano, że ta druga jest jedynie opinią ludzką, herezją, świadectwem próżności człowieka, „bożkiem” albo też nawet działaniem złego ducha (Tertulian). Szybko jednak dostrzeżono, że takie podejście szkodzi samej wierze chrześcijańskiej (Klemens Aleksandryjski), alienuje chrześcijan i deprecjonuje pogan. Dlatego starano się od tej pory zachować równowagę między wrogością a otwartością (Orygenes). Podjęto duży wysiłek „inkulturacji Ewangelii”, dostrzegając w naukach starożytnych możliwość rozwoju myśli chrześcijańskiej, a także możliwość przedstawienia chrześcijaństwa światu hellenistycznemu w sposób zrozumiały⁴⁰.

Słuszność tej dialektycznej postawy, wypracowanej i przyjętej przez pisarzy wczesnochrześcijańskich, potwierdziła się także w wiekach późniejszych. Taką też jawi się również obecnie. Język potoczny, religijny i naukowy stale bowiem ewoluują i niezbędne wydaje się nieustanne ich „uzgadnianie”. Przecież nauki humanistyczne (takie jak np. psychologia, pedagogika, socjologia czy nauki filozoficzne) określane są nawet jako „źródła pomocnicze” dla teologii duchowości⁴¹.

W związku z tym, dla zachowania spójności języka ludzkiego (obejmującego wszystkie wymiary życia człowieka) właściwą drogą wydaje się⁴²:

³⁹ Por. tamże, s. 394-395; N. Greinacher, *Teologia praktyczna jest krytyczną teorią kościelnej praktyki w społeczeństwie*, s. 149-150.

⁴⁰ Por. T. Špidlik, I. Gargano, V. Grossi, *Historia duchowości*, t. 3: *Duchowość Ojców Kościoła*, Kraków 2004, s. 14-15.

⁴¹ Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 228-234.

⁴² Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 396.

- odnowienie więzi języka nauk (*science*, humanistycznych) i języka teologii z językiem żywym, naturalnym (ale bez niszczenia słownictwa specjalistycznego);
- zespojenie właściwym językiem filozoficznym tychże języków: naukowego, teologii i potocznego; bez filozofii języki naukowe gubią się, stają się zawężone, bezkrytyczne, a język teologiczny „niekontrolowaną paplaniną”;
- upodmiotowienie języka nauk i języka teologii, by nie były tylko techniczne;
- zapodmiotowanie tego języka w żywej społeczności świeckiej i kościelnej, by był językiem wspólnototwórczym.

Język teologicznoduchowy (i teologiczny w ogóle) winien być zatem specjalistyczny, ale również przejrzysty i jednoznaczny dla społeczności współczesnej. Trzeba tu przywołać myśl ks. Bartnika, że język teologiczny, a także i naukowy, nie może być „neutralny” światopoglądowo, gdyż nie może być neutralny wobec prawdy, dobra i wolności. Język, który by *a proprio* eliminował istnienie Boga, język ateizujący, stałby się właściwie „antyjęzykiem”⁴³.

Na zakończenie warto ująć poruszane wyżej problemy w perspektywie personalistycznej. Fenomen języka nie jest bowiem redukowalny do zbioru poszczególnych pojęć czy zdań, ale wskazuje na cały świat osobowy, którego tkanką jest życie w rozmowie. Język ma charakter komunijny, jest wyrazem rozumności ludzi, jest dzieleniem się ich własnym doświadczeniem, wspólnym poznawaniem prawdy, nośnikiem spajającym w całość różne doświadczenia. To nie pojęcie samo w sobie ani apologia czy redefinicja, nie są celem w teologii. Celem jest więź Boga z człowiekiem, wspólnota ludzi połączona z Komunią Osób Bożych, wspólnota, która w misteryjny sposób „zamieszkuje w języku”⁴⁴. Teologia stoi na stanowisku, że ostatecznym sensem języka – pełnym, głębokim, finalnym, absolutnym – winien być Bóg. Obecnie przez kulturę sekularystyczną jest kształtowany „język bez Boga”. Powodem tego jest właśnie fakt, że znaczenie słowa „Bóg” się zdezaktualizowało. Człowiek współczesny najczęściej rozumie je nie na sposób metafizyczny, ale banalny, potoczny, „kolokwialny”. Stąd jego treść jest anachroniczna, zdeformowana, często jawiąca się jako staroświecki konstrukt słowny, pusta abstrakcja. Bóg jawi się jako sprzeczny z rozumem ludzkim, nienowoczesny, antytechniczny czy wręcz antyintelektualny. Winą jest to, że nowożytna myśl – jak twierdzi ks. Bartnik – nie rozwinęła właściwie idei Boga⁴⁵. Kardynał Ratzinger był zdania, że także główny termin chrześcijańskiej wiary, jakim jest „odkupienie”, jest dzisiaj jednym ze słów najbardziej pozbawionych treści. Podobnie jest z takimi pojęciami, jak „zadośćuczynienie”, „zastępstwo” i „ofiara”, które wydają się ponure i niemające rzeczywistego związku ze współczesną egzystencją⁴⁶.

⁴³ Tamże, s. 396-397.

⁴⁴ Por. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Warszawa 2003, s. 24.

⁴⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 292.

⁴⁶ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VI/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, Lublin 2015, s. 863.

Tę rolę uaktualniania i rozwijania pojęć ma pełnić teologia, która winna pomagać rozumieć rzeczywistość w najgłębszym sensie, w świetle Boga. On bowiem integruje przeszły, teraźniejszy i przyszły świat swoją miłością. Daje ludziom możliwość – przez Jezusa Chrystusa – uczestniczenia w nieśmiertelnym życiu, stając się jednocześnie Przyszłością Stworzeń⁴⁷. Z wiary w Boga rodzi się niezwykle doświadczenie sensu słów, rzeczy, bytu oraz istnienia. Jeśli się odrzuci Boga jako Uniwersalny Sens, wówczas w Jego miejsce przyjmuje się coś innego, np. Wieczną Materię, Matkę Ziemię, Nicość, Ludzkość, Przyrodę, „Ja”, Energię, Kulturę, Wolność, Ideę, Rozum, Miłość⁴⁸.

Człowiek, dekonstruując swoją relację z Bogiem, dekonstruuje wszystkie sensory, redefiniuje swoją egzystencję i wikła się w świat pomieszanych języków nowej Wieży Babel (por. Rdz 11, 1-9).

*

Troska o język i jego rozumienie, a zarazem o kształt pojęć nie jest jedynie „zwykłą walką o słowa”. Ich apologia bądź dekonstrukcja, redefinicja bądź ewolucja mają bardzo głębokie konsekwencje w życiu duchowym człowieka, jak również całego społeczeństwa. Ludzkość staje przed pytaniem o swoją przyszłość: czy wzajemna komunikacja się ludzi poprowadzi ich drogą personalizacji, czy depersonalizacji, rozwoju czy regresu, szczęścia czy nieszczęścia, rozwijania daru życia czy wpadania w objęcia śmierci (por. Pwt 15, 30).

W niniejszym opracowaniu staraliśmy się dostrzec jak ważną funkcję na tej drodze pełni ludzka myśl – wyrażana ustnie bądź zapisana. W tym ludzkim dialogu pokoleń teologia (w naszym konkretnym przypadku: teologia duchowości) nie może trwać w milczeniu (zob. 1 Kor 9, 16) i w istotnych sprawach, dotyczących zbawienia ludzi, winna z pokorą zabierać głos w sposób jednoznaczny (zob. Mt 5, 37).

Na podstawie poczynionych analiz nasuwają się następujące wnioski:

- założenia i cele klasycznej „teorii krytycznej” były dobre, niemniej wydaje się, że niektóre współczesne próby legitymowania się nią są po prostu nadużyciem;
- bezpośrednim celem szkoły frankfurckiej nie było dekonstruowanie pojęć dotyczących transcendencji, ale skupiano się głównie na kwestiach społecznych, sposobie prowadzenia badań;
- jeśli jakaś współczesna „teoria krytyczna” daje podwaliny pod dekonstrukcję sformułowań teologicznych, to trzeba to poddać właściwej ocenie;
- myśl teologiczno-duchowa staje dziś przed wyzwaniem, by być nie tylko dialogiczną, ale jeśli potrzeba również apologetyczną, i by bronić człowieka przed

⁴⁷ Por. K. Gózdź, *Jezus Twórca i Spelniciel naszej wiary* (Hbr 12, 2), Lublin 2009, s. 550-551.

⁴⁸ Cz. S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, s. 293.

oddziaływaniem niektórych hybryd „teorii krytycznej” służącym różnym korporacjom; celem jest ocalenie prawdziwej wolności człowieka w Bogu;

- teologia winna w mądry sposób zdecydować się na ewolucję niektórych pojęć, sama je redefiniować bądź reformułować, ale zgodnie z depozytem wiary;

- należy szanować autonomię poszczególnych nauk, unikając płytkiego ich „pomieszania”;

- jedność języka wiary, nauki i języka potocznego nie jest nigdy *in statu possessionis*, ale człowiek winien stale nad tą jednością pracować, stale do niej dążyć.

Można przypuszczać, że wraz z coraz większym upowszechnianiem cyfrowego narzędzia, jakim jest sztuczna inteligencja, szybkość zmian w językach narodowych (potocznych, naukowych, religijnych) będzie się nasilać. Czy skutkiem tego będzie większy dostęp do prawdy i większa wewnętrzna wolność człowieka? Czy też pojawi się kolejne zagrożenie jeszcze większą możliwością zarządzania manipulacjami? Ważne jest, żeby rodzące się obawy zachęcały do służby Słowu, które jest zdolne osądzić pragnienia i myśli serca (por. Hbr 4, 12).

“CRITICAL THEORY” AND CONTEMPORARY REDEFINITION OF THEOLOGICAL-SPIRITUAL CONCEPTS

Abstract: This article examines the currently observed process of deconstructing old, classical theological and spiritual concepts. The authors of these redefinitions, in attempting to demonstrate the scholarly validity of such an approach, sometimes refer to the so-called critical theory. The study raises the question of what constitutes genuine “critical theory” and whether every deconstruction is a scholarly and justified undertaking. The main objective, therefore, is to consider what stance theology should adopt toward linguistic changes.

The study consists of three parts: a historical one (the premises of the classical “critical theory”); an evaluative analysis (selected effects of contemporary “critical theories”); and a praxeology for the theology of spirituality (combined with argumentation). The main idea of the research will encompass elements of the theological method: historical description, theological description, explanation (genetic, etymological), understanding (including elements of evaluation and assessment), and thesis (conclusion).

The analysis presented in the article leads to the conclusion that the theological stance should at times include an apologetic approach and, at other times, a dialogical one, taking the deposit of faith as its criterion. It cannot, however, remain indifferent, for in such a case its language may become incomprehensible to the contemporary person.

Keywords: Critical Theory, criticism, redefinition, deconstruction, spirituality, concepts, theology, apologia, contemporaneity.

Ks. Marian Zdzisław STEPULAK*

STOICYZM A WSPÓŁCZESNA DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA¹

Streszczenie: W pierwszej części artykułu została podjęta kwestia filozofii stoicyzmu. Filozofia ta odwoływała się do takich czynników jak: a) kierowanie się rozumem; b) dyscyplina moralna; c) równowaga duchowa i odcięcie emocji od zdarzeń zewnętrznych. W nauczaniu stoików ogromne znaczenie miał kult natury. W wymiarze metafizycznym stoicy głosili tezę, iż cały świat składa się tylko z jednego pierwiastka, to jest z materii. Innym wymiarem stoicyzmu była logika. Stoicyzm w swojej historii miał swoje trzy znaczące szkoły: a) stoa stara Zenona z Kition; b) stoa średnia, której przedstawicielem był Kleantes a potem jego uczeń Chryzyp z Sołoj; c) stoa młodsza z jej takimi przedstawicielami jak: Aenneas Seneka, Epiktet z i cesarz Marek Aureliusz.

Druga część artykułu odnosi się do specyfiki duchowości chrześcijańskiej. Naukowej refleksji zostało poddane zagadnienie „duchowość chrześcijańska”. Adekwatne zrozumienie tego terminu sprawia spore trudności. Duchowość bowiem rozumiane jest jako przestrzeń odnosząca się do zaspokajania ludzkich potrzeb i osiągania dobrostanu. Warunkiem tego są optymalne relacje ze światem i innymi osobami. Tymczasem pojęcie duchowości ma swoje korzenie w chrześcijaństwie. Oznacza ono bowiem wchodzenie człowieka w wymiar transcendentalny, czyli szczególnie otwarcie się na Boga i wchodzenie w osobową relację.

W trzeciej części artykułu zostały podjęte takie zagadnienia jak: dojrzałość i doskonałość moralna, rozważa i zastanawianie się, typologia charakterów, wdzięczność, życie i śmierć, wola, dobro oraz zmiana.

* Ks. dr hab. Marian Z. STEPULAK, prof. Akademii Mazowieckiej w Płocku – prezbiter diecezji siedleckiej (wyśw. w 1983), pracownik badawczo-dydaktyczny Akademii Mazowieckiej w Płocku, wykładowca psychologii i teologii duchowości na pedagogice, pracy socjalnej, psychologii, teologii oraz na kierunku lekarskim. W latach 2007-2011 dyrektor Instytutu Nauk o Rodzinie KUL. W latach 2015-2017 dziekan Wydziału Pedagogiki i Psychologii Wyższej Szkoły Ekonomii i Innowacji w Lublinie. Autor 62 monografii i 500 artykułów z zakresu teologii duchowości, etyki zawodu psychologa, pracy socjalnej, psychologii zdrowia, klinicznej, osobowości, rozwojowej, religii oraz historii myśli psychologicznej. ORCID: 0000-0002-5144-9217.

¹ Artykuł jest zmienioną i poszerzoną wersją publikacji tegoż autora pt. *Stoicyzm wobec psychologicznych i pedagogicznych uwarunkowań procesu wychowania*, „Pedagogika Katolicka. Przegląd Społeczno-Humanistyczno-Teologiczny” 3(2023), nr 33, s. 12-21.

Słowa kluczowe: charakter, dobro, doskonałość, duchowość chrześcijańska, stoicyzm, wola, zmiana.

Stoicyzm jako jedna ze szkół filozofii starożytnej przeżywa dzisiaj swój renesans w wielu dyscyplinach naukowych. Szczególnie problematyka stoicyzmu pojawiła się w czasie pandemii COVID-19. Niektórzy uczeni stawiali wówczas jednoznaczną tezę: „W czasach pandemii stoicyzm jest tym, czego nam bardzo potrzeba”. Okresowi pandemii towarzyszył jednak duży lęk i niepokój oraz niepewność przyszłości. Wielu ludzi straciło poczucie bezpieczeństwa a nawet sens życia. Stoicy natomiast stawiali od początku tezę, iż istnieją pewne wydarzenia egzystencjalne, które zupełnie od nas nie zależą. Istota filozofii stoickiej tkwi w tym, iż cnota ma być pojmowana zgodnie z zasadami rozumu i umiejętności godzenia się z przeciwnościami losu. Postawa życiowa człowieka ma się charakteryzować równowagą duchową i umiejętnością zachowania spokoju.

Dużo miejsca w tym nurcie filozofii zajmowała problematyka etyczna w aspekcie szczęścia. Czynnikiem szczęścia są: a) kierowanie się rozumem i cnotą; b) dyscyplina moralna; c) równowaga duchowa i odcięcie się emocji od zdarzeń zewnętrznych. Oprócz tego stoicy za ważny element filozofii uważali problematykę metafizyczną. Byli przy tym zwolennikami monizmu materialistycznego. W nauczaniu stoików ważne miejsce zajmował kult natury. Uważali oni, iż natura jest rozumna, harmonijna a przede wszystkim boska. Najważniejszym dobrem wewnętrznym jest cnota, która warunkuje szczęście i jest dobrem najwyższym i jedynym.

Kolejnym filarem stoicyzmu była logika. Logika pojmowana była jako nauka o logosie w obu wyrazowych znaczeniach: o rozumie i o mowie, czyli o znaku. Stoicyzm w swojej historii posiadał trzy szkoły:

- a) stoa stara Zenona z Kition;
- b) stoa średnia Kleantesa i jego ucznia Chryzypa z Sołoj;
- c) oraz stoa młoda Seneki, Epikteta i cesarza Marka Aureliusza.

W drugiej części artykułu zostaną podjęte zagadnienia związane ze specyfiką duchowości chrześcijańskiej. Wprawdzie duchowość chrześcijańska jest jedna, jednak posiada kilka swoich odmian. Współcześnie zauważa się dwa podstawowe podejścia do samej duchowości. W wielu dyscyplinach naukowych istnieją koncepcje, które widzą w duchowości jedyne wymiar naturalny i psychologiczny. Duchowość bowiem rozumiana jest w kategoriach dobrostanu, potrzeb estetycznych, a czasami moralnych. Nie ma jednak odniesień do uwarunkowań religijnych. Drugie podejście do zjawiska duchowości za punkt wyjścia bierze obszar religii i religijności osoby ludzkiej. W tym kontekście można mówić o pełnym, holistycznym rozwoju człowieka, gdzie podstawą jest właśnie odniesienie do religijności.

W ostatniej części artykułu naukowej refleksji zostanie poddana problematyka duchowości chrześcijańskiej w kontekście stoicyzmu, a zwłaszcza następujące

zagadnienia: doskonałość i dojrzałość moralna, rozważa, zastanawianie się i zdolność pojmowania, typologia charakterów, wdzięczność, życie, umiowanie, śmierć, wola i aktywność wolitywna, dobroć i dobro oraz pojęcie zmiany. Powyższe zagadnienia będą zestawiane ze sobą w sposób komparatywny. Oznacza to, iż najpierw zostaną wyeksponowane poglądy stoików, a następnie zostanie zaprezentowane podejście współczesnej duchowości chrześcijańskiej.

1. Istota filozofii stoicyzmu

Termin „stoicyzm” dosyć często ma swoje zastosowanie w języku potocznym. Używa się czasami zwrotu „stoicki spokój” na określenie zachowania człowieka, szczególnie w sytuacjach trudnych. Pojęcie „stoicyzm” w kontekście naukowym może być rozumiane w dwojaki sposób:

- kierunek filozoficzny zakładający, że cnota pojmowana jako życie zgodnie z zasadami rozumu i umiejętność godzenia się z przeciwnościami losu jest najwyższym dobrem;
- postawa życiowa charakteryzująca się równowagą duchową i umiejętnością zachowania spokoju w każdej sytuacji².

Za podstawowy synonim terminu „stoicyzm” uważa się pojęcie „spokój”. Twórcą filozofii stoickiej był Zenon z Kition († 264 przed Ch.) urodzony na Cyprze. Przeciwnością stoicyzmu jest epikureizm, który pojawił się równocześnie ze stoicyzmem. Swoją szkołę Zenon założył w Atenach około 300 roku w bramie Malowanej, po grecku: *Stoa Poikile*; stąd nazwa: *stoa*, stoicy. Następcą Zenona był Kleantes z Assos († 232 przed Ch.), który rozwinął uczuciowe i religijne pierwiastki stoicyzmu. Kolejnym przywódcą stoików był Chryzyp z Soloj († około 215 przed Ch.). Jego zasługą było to, iż całą naukę stoików ujął w system i bronił przed sceptykami (około 700 pism). Stoicyzm, w przeciwieństwie do poprzedzających go nurtów, był systemem monistycznym i materialistycznym. Rozwinął przede wszystkim etykę, nawiązując bezpośrednio do cyników³. W tym kontekście filozofia stoicka stanowiła jeden z kierunków w starożytnej Grecji, zakładającym, że głównymi czynnikami szczęścia są:

- a) kierowanie się rozumem i cnotą;
- b) dyscyplina moralna;
- c) równowaga duchowa i odcięcie emocji od zdarzeń zewnętrznych⁴.

Wcześniej Sokrates († 399 przed Ch.) wskazywał na ścisły związek szczęścia i cnoty: „Nie ma szczęścia bez cnoty”. „Człowiek nie jest pewny szczęścia, bo zewnętrzne okoliczności zmieniają się. Okoliczności tych nie da się opanować,

² L. Gawor, *Stoicyzm*, w: *Mały słownik etyczny*, red. S. Jedynek, Bydgoszcz 1994, s. 216-217.

³ Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*. Lublin 2000, s. 128.

⁴ Tamże, s. 129.

więc trzeba się od nich uniezależnić. Przez co? Przez zapanowanie nad sobą i stosowanie wyrzeczenia. Dążyć tylko do dobra wewnętrznego, którym jest cnota. Tak robi mędrzec. Cnota jest dostatecznym warunkiem szczęścia, dobrem najwyższym i jedynym”⁵. Jednakże człowiek poddawany jest wpływowi zewnętrznych okoliczności. W takiej sytuacji zmuszony jest opanowywać te wpływy lub uniezależnić się od nich. Pierwsza droga nie do końca jest możliwa, pozostaje zatem druga. Ta programowa obojętność, apatia wobec całego świata nie wyklucza możliwości korzystania z niektórych rzeczy zewnętrznych, tzw. proegmentów⁶.

Szczególne znaczenie w nauczaniu stoików miał kult natury. Natura jest rozumna, harmonijna i przede wszystkim boska. Człowiek doskonały powinien dostosować się do tej powszechnej harmonii. Istotne jest to, aby życie było zgodne z naturą samego człowieka. Wtedy to bowiem będzie zgodne z naturą w ogóle, bo całością rządzi jedno prawo. Zgodność z naturą jest właśnie cnotą. „Poza cnotą i jej przeciwieństwem – złem, wszystko jest obojętne: bogactwo, siła, uroda, zaszczyty, nawet zdrowie i życie. Poza tym to wszystko powinno być obojętne i w tym znaczeniu, żeby nie pobudzało ani pożądania, ani wstępu, w ogóle żadnych uczuć. Uczucia (zwłaszcza silniejsze od rozumu) są źródłem zła. Trzeba się ich wyzbyć, zwłaszcza smutku z cudzego zła, tj. współczucia. Kierować się należy rozumem – nie współczuciem. Jednakże rzeczy obojętne można obracać na dobry użytek, bo czyn jest dobry, jeśli intencja jest dobra. Jeśli intencja jest dobra, to choćby powszechnie czyn uchodził za haniebnny, jest dobry. W ten obszar wpisuje się Seneka († 65) jako autor traktatów zawierających subtelne rozważania i myśli dotyczące natury ludzkiej: *O łagodności*, *O dobrodziejstwach*, *Pisma o moralności do Lucyliusza*⁷. Ponadto w ten nurt wpisują się *Rozmyślenia* cesarza Marka Aureliusza († 180). Wśród myśli tchnących stoickim pesymizmem, znajdują się tam również te bardzo trafne, oparte na spostrzeżeniach o życiu ludzkim⁸. Potem i chrześcijanie niemal całą moralność sprowadzą do samych dobrych intencji”⁹.

Stoicy cnotę odnosili nie tylko do konkretnego człowieka, ale i do całej społeczności. Wszyscy ludzie są uczestnikami jednej natury, częścią tego samego bytu, który jest boski. W filozofii społecznej głosili przeświadczenie, że społeczeństwo jest organizmem (a nie zbiorem jednostkowych ludzi-atomów); człowiek ma obowiązki wobec innych ludzi i powinien wszystkich traktować tak samo: siebie samego, jak każdego innego człowieka. Stoicyzm głosił również kosmopolityzm i dążył do usunięcia granic¹⁰.

⁵ Tamże.

⁶ L. Gawor, *Stoicyzm*, s. 216-217.

⁷ J. Pieter, *Historia psychologii*, Warszawa 1972, s. 49.

⁸ Tamże.

⁹ Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii...*, s. 129.

¹⁰ https://www.google.com/search?q=stoicyzm+spo%C5%82eczno%C5%9Bci&source=hp&ei=GwY5nvLouwrgT_9ZfQAw&iflsig=AJiK0e8AAAAAY7BAC74B5eyqKzfBXmO0NQMI-Gr9vb, [31 grudnia 2022 roku].

Obok poglądów etycznych dla stoików ważna była problematyka metafizyczna. Głosili oni tezę, iż cały świat składa się tylko z jednego pierwiastka to jest z materii (monizm). Bytem są wyłącznie ciała, ale także wszystko co jest cielesne: dusza, cnoty i bogowie. Wszystkie ciała składają się z dwóch pierwiastków: biernego i czynnego, jakby z materii i formy. Forma to także materia, tylko bardziej subtelna. Jest jakby ogniem, ciepłym powietrzem – *pneuma*, która przenika całą bierną materię i każdą rzecz. W efekcie stoicyzm można by uznać także za idealizm. *Pneuma* jest bardzo dynamiczna i posiadająca wewnętrzny ruch, który polega na napięciu materii. W tym przypadku można by mówić o swoistym hilezoizmie; materia jest żywa, rozumna, rozwijająca się celowo, a nawet boska. *Pneuma* może oznaczać również rozumność, sama zatem tworzy opatrność i los (fatum)¹¹.

Trzecim filarem stoicyzmu była logika. Stoicy jako pierwsi użyli pojęcia „logika” na oznaczenie całości rozumowania. Logika w ich rozumieniu była nauką o logosie w obu wyrazowych znaczeniach: o rozumie i o mowie, czyli o znaku i o tym, co on oznacza. W obszarze logiki formalnej stworzyli drugą koncepcję obok koncepcji Arystotelesa. „Punktem wyjścia było przekonanie, że sąd (zdanie) stanowi nierozkładalną całość, nie należy go więc traktować jako połączenie terminów, jak to czynił Arystoteles. Nie termin, ale sąd należy uważać za jednostkę logiczną. W ten sposób zapoczątkowali zdaniowe traktowanie logiki”¹².

Stoicyzm w swojej parowiekowej historii miał swoje trzy szkoły:

- *Stoa stara* – Zenona o bardzo surowej etyce. Do najbardziej znanych jego uczniów należeli: Kleantes († 232 przed Ch.) – po śmierci Zenona został kierownikiem szkoły stoickiej, gdyż najwierniej trzymał się doktryny swojego nauczyciela. Inny uczeń to Persajos z Kiton († 243 przed Ch.) – od 276 roku przed Chrystusem był doradcą króla Gonatosa w Pelli i dowódcą twierdzy wojskowej w Akrokoryncie. Dionizy z Heraklei († około 240 przed Ch.) to kolejny uczeń – zanegował on tezę Zenona, że cierpienie i przyjemność są rzeczami obojętnymi. Aryston z Chios († około 230 przed Ch.) – oprócz wykładów Zenona z Kiton, słuchał również akademika Polemona z Aten († około 270 przed Ch.), starał się łączyć ze sobą poglądy cyników i stoików. Sfajros z Bosforu († 215 przed Ch.) został uczniem Zenona tuż przed jego śmiercią, dlatego kontynuował naukę u Kleantesa¹³.

- *Stoa średnia* – III-I wiek przed Chrystusem – łagodzi wymagania etyczne i dopasowuje je do praktycznego życia codziennego i religijnego. Jednak dużo wcześniej filozofię stoicką rozwinął i usystematyzował uczeń Kleantesa Chryzyp z Soloj, który został około 230-229 przed Chrystusem kierownikiem szkoły i dzięki niemu stoicyzm stał się filozofią popularną i bardzo wpływową. Jego

¹¹ Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii...*, s. 129.

¹² Tamże, s. 130.

¹³ R. M. Leszczyński, *Stoicy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, k. 967.

uczniami byli m.in. Zenon z Tarsu († około 175 przed Ch.), Diogenes Babilończyk († około 150 przed Ch.) i wielu innych¹⁴.

• *Stoa młodsza* – I i II w. po Chrystusie – prezentowała zainteresowania wyłącznie etyczne i mądrości życiowe. Do tego okresu można zaliczyć filozofów rzymskich takich, jak: Aeneas Seneka († 65), Epiktet z Frygii (wyzwoleniec) († 130) i cesarz Marek Aureliusz († 180) – autor *Rozmyślań*. Stoicy Szkoły Młodszej w poglądzie na świat skłaniali się do dualizmu (duch i materia) i do spirytualizmu¹⁵.

Szkoła stoików istniała od końca IV wieku przed Chrystusem do III wieku po Chrystusie. Powstanie stoicyzmu było związane ze zmianami politycznymi, które pojawiły się w związku z wielkimi podbojami Aleksandra Wielkiego.

2. Specyfika duchowości chrześcijańskiej

Pojęcie „duchowość” bardzo często pojawia się w różnych obszarach i kontekstach codziennej egzystencji człowieka, a także w odniesieniu do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Taki sposób postrzegania problematyki duchowości powoduje duże trudności w jej precyzyjnym rozumieniu i interpretacji. „Sytuacja ta jest wynikiem poszerzenia zakresu pierwotnego rozumienia duchowości, która rodzi się na gruncie wiary i wyrasta z religii. Wielorakie pojmowanie duchowości często pomija jej religijny rodowód, przenosząc jej nadprzyrodzony charakter na obszar codziennej ludzkiej egzystencji. Rzesze wyznawców Chrystusa w kolejnych okresach historycznych odczytywały głęboki sens Jego Ewangelii, pragnąc dostosować do niej swoje życie”¹⁶.

Termin „duchowość” nawiązuje do łacińskiego pojęcia *spiritualitas*. Wyraża on rzeczywistość związaną z życiem i relacjami osobowymi człowieka z Bogiem¹⁷. Pojęciu „duchowość” przeciwstawia się termin „cielesność” dla podkreślenia rzeczywistości materialnej i codziennej aktywności człowieka¹⁸. Pierwotnie terminem „duchowość” posługiwano się wyłącznie w znaczeniu religijnym. Odnajdujemy go w literaturze chrześcijańskiej już w V wieku po Chrystusie. Wyrażało on ludzkie dążenia do zjednoczenia z Bogiem przez Jezusa Chrystusa. Inspiracją do zajmowania takich postaw była głoszona przez Jezusa Ewangelia

¹⁴ Tamże, k. 967-968.

¹⁵ Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii...*, s. 130.

¹⁶ M. Z. Stepulak, *Duchowość chrześcijańska współczesnego człowieka*, Płock 2020, s. 23-24.

¹⁷ Z. Marek, *Duchowość chrześcijańska w kształtowaniu dojrzałego człowieka*, „Forum Pedagogiczne” 9(2019), nr 211, s. 48-49; por. J. Martin, *Jezuicki przewodnik po prawie wszystkim*, Kraków 2017.

¹⁸ M. Chmielewski, *Duchowość*, LDK, s. 226-232; por. J. Wiseman, *Historia duchowości chrześcijańskiej. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2009.

i wynikające z niej konsekwencje dla chrześcijańskiego życia¹⁹. Duchowość nie istnieje jako byt fizyczny, jednak posiada w sobie istnienie bogatsze i szlachetniejsze – duchowe²⁰. Według ks. Marka Chmielewskiego²¹ jest to termin prosty, nie-definiowalny, który objaśnia egzystencję i dążenia osoby do życia, szczęścia oraz miłości, jak też wyraża wybory zobowiązań i zaangażowanie człowieka na rzecz swego otoczenia. Termin „duchowość” według tegoż autora²² oznacza jakość wsobną, a zatem coś, co istnieje samo w sobie, samoistnie, niejako substancjalnie, w odróżnieniu od jakości relatywnych, wyrażonych za pomocą przymiotnika (np.: czystość – czyste naczynie, sprawiedliwość – sprawiedliwy, złość – zły itd.). Pojęcie to ma więc znaczenie wysoce obiektywizujące. Duchowość chrześcijańska jest pojęciem wielowymiarowym ponieważ obejmuje pogłębione życie religijne, różne światopoglądy, kompetencje poznawcze rozumienia siebie i świata, życie emocjonalne i uczuciowe oraz świadome kształtowanie osobistej moralności²³.

Zdaniem L. Marszałek²⁴ istnienie własnej duchowości człowiek wyraża poprzez takie wartości, jak: praca, myśl, symbole, mowa, sztuka, zabawa, kultura, nauka, dążenia, twórczość, ukierunkowanie na transcendencję. W przypadku duchowości chrześcijańskiej wszystkie czynniki o naturze duchowej, które ją budują, wymagają nie tylko dynamicznego rozwoju, ale również nastawienia osoby ku Logosowi pełnemu prawdy Bożej łaski²⁵. W tym kontekście jawi się rzeczywistość duchowości religijnej. Jej fundamentalną wartością jest akceptacja *sacrum* w dążeniu do poszukiwania sensu życia i osiągnięcia doskonałości. „We współczesnej refleksji nad duchowością należy odnotować coraz częstsze łączenie jej nie tylko z praktyką życia duchowego (sens subiektywny) i usystematyzowaną refleksją nad nim (sens obiektywny), ale też z praktyką życia bez odwoływania się do Transcendencji – Boga”²⁶. W tym aspekcie można by mówić o duchowości naturalnej.

W przypadku używania pojęcia „duchowość religijna” konieczne jest określenie, o jaką religię chodzi, a także to, jak ta religia objaśnia istotę Boga. „Wszystko to uświadamia człowiekowi, że za pośrednictwem duchowości jest on w stanie

¹⁹ Z. Marek, *Duchowość chrześcijańska w kształtowaniu dojrzałego człowieka...*, s. 49; por. M. Daniluk, *Duchowość chrześcijańska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1989, k. 317-330.

²⁰ Tamże, k. 49-50; por. J. Horowski, *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*, Toruń 2015; W. Zuziak, *Aksjologia Louisa Lavelle'a wobec ponowoczesnego kryzysu wartości*, Kraków 2012.

²¹ M. Chmielewski, *Duchowość*, s. 226-232; L. Marszałek, *Duchowość dziecka. Znaczenia – perspektywy – konteksty w pedagogice przedszkolnej*, Warszawa 2013.

²² M. Chmielewski, *Duchowość*, s. 228.

²³ J. Surzykiewicz, *Religia, religijność i duchowość jako zasoby osobowe i kapitał społeczny w pedagogice społecznej/pracy socjalnej*, „Pedagogika Społeczna” 14(2015), z. 1, s. 23-71.

²⁴ L. Marszałek, *Duchowość dziecka...*, s. 33.

²⁵ Z. Marek, *Duchowość chrześcijańska w kształtowaniu dojrzałego człowieka...* s. 49-50.

²⁶ Tamże, s. 49.

nieustannie poszukiwać sposobów na osiągnięcie życiowej równowagi, harmonii we własnym życiu, jak również w życiu z otoczeniem i samym Bogiem²⁷.

„Duchowość chrześcijańska ukształtowana na Ewangelii i doświadczeniu świętych, ale też wszystkich ochrzczonych, jest jednym i wspólnym dla wszystkich wzorem chrześcijańskiej duchowości, zawartym w Osobie Jezusa Chrystusa²⁸. Według E. Robka duchowość chrześcijańska jest jedna, jej podstawowym źródłem bowiem jest Jezus Chrystus i Jego nieskazitelne, święte życie²⁹. Duchowość chrześcijańska może być przypisywana ludziom świeckim, a nie wyłącznie osobom konsekrowanym. Natomiast najwyższą formą życia duchowego jest doświadczenie mistyczne, aczkolwiek nie wszyscy otrzymują dar życia mistycznego w równym stopniu. „Mistyka rozumiana jest jako głębokie życie człowieka w Jezusie Chrystusie w intymnych relacjach interpersonalnych. Mistyk uczestniczy w tym uwewnętrznionym życiu od momentu własnego chrztu świętego³⁰”.

W historii Kościoła istniało wiele różnych rodzajów duchowości chrześcijańskiej. Wyrastały one z podłoża teologicznego i antropologicznego. „Niektórzy uważają, iż różnorodność dróg i form życia duchowego wynika z przynależności do samej natury i bogactwa Ewangelii. Wielość duchowości jest realizacją na wiele sposobów swojego powołania w odniesieniu do Ewangelii. Można nawet powiedzieć, że jest tyle duchowości, ile osób. To rezultat zróżnicowanego doświadczenia wiary poszczególnych ludzi³¹. Odnosząc się do wielości duchowości o podłożu antropologicznym można wyróżnić jej formy ze względu na płeć, wiek, zawód, środowisko historyczne i geograficzne. Duchowość chrześcijańska posiada bardzo wysoką dynamikę, która ciągle nabiera większej doskonałości. „Na początku odznacza się doskonałością etyczną, czyli naturalną realizacją ascezy i przestrzeganiem pewnych praktyk dewocyjnych. Dopiero potem stanowi konsekwencję świętości, intensywnego doświadczenia obecności Boga, doskonałości moralnej oraz autentycznego świadectwa wiary³²”.

Warunkiem prawidłowego kształtowania duchowości chrześcijańskiej jest głębokie doświadczenie wiary egzystencjalnej. Właśnie ono wskazuje, iż chrześcijanin w codziennym życiu dostępuje wielu łask i darów pochodzących od Boga. Wiara egzystencjalna buduje w człowieku odwagę i niesłuchanie wzmacnia go w postawie pełnego zawierzenia Bogu³³. Pomimo rozmaitych okoliczności natury

²⁷ Tamże, s. 50.

²⁸ M. Z. Stepulak, *Duchowość chrześcijańska współczesnego człowieka*, s. 24.

²⁹ E. Robek, *Powołanie chrześcijanina do modlitwy nieustannej w życiu codziennym. Refleksja teologiczna na podstawie Katechizmu Kościoła katolickiego*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 4(2005), nr 2, s. 170.

³⁰ M. Z. Stepulak, *Duchowość chrześcijańska współczesnego człowieka*, s. 25.

³¹ Tamże.

³² E. Robek, *Powołanie chrześcijanina...*, s. 170.

³³ K. Rahner, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, Paryż 1977, s. 72; por. tenże, *Ryzyko chrześcijanina*, Warszawa 1979, s. 26.

subiektywnej i obiektywnej Bóg zwraca się do każdego z nas w konkretnej rzeczywistości Jezusa Chrystusa. Karl Rahner wyrażał przekonanie, że nasza postawa jako odpowiedź na akt wyjścia Boga naprzeciw osoby ludzkiej ma być nie tylko abstrakcyjnym ludzkim istnieniem, ale rzeczywistym oddaniem samego siebie w tym, co ma nieodłącznego i jedyne – że żyje jako ktoś historycznie autonomiczny, w sposób niepowtarzalny³⁴. „Każdy człowiek odczuwa potrzebę spotkania Jezusa Chrystusa, chociaż nie zawsze może to wyjaśnić we właściwy sposób. Fakt spotkania Chrystusa może być jednak wyraźnie doświadczony poprzez spojrzenie na historię samoudzielania się Boga w Jezusie Chrystusie. Przez to powstaje w człowieku odwaga do wiary. Chrystus czyni chrześcijanina odważnym, wychodząc do Niego i wzywając Go po imieniu”³⁵. Duchowość chrześcijańska zatem oparta jest na ściślejszej relacji wierzącego człowieka z Jezusem Chrystusem.

3. Stoicyzm wobec współczesnej duchowości chrześcijańskiej

Bardzo istotnym źródłem odnoszącym się do późnego stoicyzmu są *Rozmyślenia* autorstwa Marka Aureliusza. Składają się one z 12 ksiąg, w których można odnaleźć myśli odnoszące się do współczesnej duchowości chrześcijańskiej.

W pierwszej księdze autor składa podziękowanie wielu osobom w kontekście etycznym i moralnym. Wśród tych osób pojawia się Rustyk: „Rustykowi – zrozumienie potrzeby poprawy i pielęgnowania charakteru. I uchronienia się przed ambicją błyszczenia w sofistycie i brak chęci do cnoty”³⁶. Do tego dochodzi podziękowanie skierowane do brata Aureliusza: „Bratu memu Sewerowi – miłość rodziny, prawdy i sprawiedliwości”³⁷ oraz Maksymowi: „Maksymowi – opanowanie samego siebie i nietracenie przy niczym głowy. I pogodę ducha w przykrych stosunkach życiowych w chorobie”³⁸. Tego rodzaju osobiste dedykacje stanowią równocześnie przejrzyste drogowskazy na kształtowanie własnej duchowości bez odniesienia religijnego.

W świetle zasad stoicyzmu nasz filozof udziela następujących rad dotyczących codziennego zachowania moralnego, które podobnie charakteryzowane jest we współczesnej duchowości chrześcijańskiej: „Jeżeli w ludzkim życiu znajdujesz coś lepszego nad sprawiedliwość, szczerłość, roztropność, dzielność, słowem, nad taki stan duszy twojej, że czuje się zadowolona [...] zwróć ku temu całą duszę i używaj tego najlepszego znalezionej dobra”³⁹. Inna rada brzmi następująco: „Nie pocz-

³⁴ Tenże, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 73.

³⁵ M. Z. Stepulak, *Egzystencjalna koncepcja wiary w ujęciu Karla Rahnera*, Siedlce 2011, s. 63-64.

³⁶ M. Aureliusz, *Rozmyślenia*, Gliwice 2016, księga I, nr 7, s. 8.

³⁷ Tamże, księga I, nr 14, s. 10.

³⁸ Tamże, księga I, nr 15, s. 10.

³⁹ Tamże, księga III, nr 6, s. 28.

tuj nigdy tego za pożyteczne dla siebie, co cię kiedyś może zmusić do złamania słowa, opuszczenia drogi wstydu, do nienawiści względem kogoś, do podejrzeń, przekleństw, obłudy, pożądania czegoś, co by wymagało murów i zasłon”⁴⁰. Powyższe stwierdzenie odnosi się do podejmowania znaczących życiowo decyzji. Ważna jest w tym momencie dojrzałość moralna osoby. To zaś stanowi o kształcie duchowości współczesnego chrześcijanina. W przypadku osiągnięcia doskonałości moralnej Aureliusz wypowiada takie słowa: „W duszy człowieka, który osiągnął najwyższy stopień doskonałości i czystości, nie znajdziesz zgnilizny ani skalania, ani ukrytego wrzodu”⁴¹. Doskonałość moralna w rozumieniu stoickim bardzo wysoko koreluje z dojrzałością moralną człowieka. Dojrzałość moralna wiąże się również z mądrością. Stąd też Seneka⁴² podkreśla, że jeżeli chcesz być uważanym za mędrca to sam siebie uważaj za niego, i to niech ci wystarczy. Natomiast P. Stankiewicz⁴³ w kontekście stoicyzmu przestrzega, aby nie przejmować się ponad miarę tym, co myślą o nas inni ludzie. Powinniśmy zatem patrzeć na siebie własnymi, a nie cudzymi oczami. Ważne jest również to, aby zawsze odrzucać zło⁴⁴. Stoicy starają się nie zwracać uwagi na rzeczy zewnętrzne, ponieważ żaden człowiek nie ma na nie wpływu⁴⁵. Taki stan rzeczy jest wyrazem dojrzałości moralnej jako najwyższego poziomu rozwoju osobowości. Współcześnie istnieje przekonanie, iż wysoki poziom duchowości chrześcijańskiej wyrasta właśnie z dojrzałej osobowości i dojrzałej religijności.

W księdze IV Marek Aureliusz daje kolejne zalecenia moralne: „Nie czynź nic bez rozważy, lecz tylko według zasady dobrze obmyślanej”⁴⁶. „Co nie czyni człowieka gorszym, niż on jest sam w sobie, to i życia jego nie czyni gorszym ani mu nie wyrządza krzywdy ani fizycznej ani moralnej”⁴⁷. „Wszystko, co się dzieje, dzieje się sprawiedliwie. Do tego przekonania dojdiesz, gdy się nad tym dokładnie zastanowisz”⁴⁸. W myśl współczesnego rozumienia duchowości chrześcijańskiej istotne w codziennej aktywności jest zachowanie zdrowego rozsądku i podejmowania autorefleksji. Wszystko to dokonuje się w pełnej relacji osobowej z Jezusem Chrystusem i ustanowionych przez Niego sakramentów. Chrześcijanin poprzez sakrament pokuty jest w stanie dzięki Bożemu miłosierdziu dokonać wewnętrznej duchowej przemiany i dostąpić nawrócenia.

⁴⁰ Tamże, księga III, nr 7, s. 29.

⁴¹ Tamże, księga III, nr 8, s. 30.

⁴² L. A. Seneka, *Listy o moralności*, Warszawa 1998.

⁴³ P. Stankiewicz, *Sztuka życia według stoików*, Warszawa 2021, s. 375.

⁴⁴ W. B. Irvine, *Wyzwanie stoika*, Kraków 2020, s. 46-47.

⁴⁵ W. Farnsworth, *Jak praktykować stoicyzm*, Gliwice 2022, s. 390.

⁴⁶ M. Aureliusz, *Rozmyślenia...*, księga IV, nr 2, s. 35.

⁴⁷ Tamże, księga IV, nr 8, s. 38.

⁴⁸ Tamże, księga IV, nr 10, s. 38.

Mistrzowie duchowości chrześcijańskiej uczą, iż należy podejmować pogłębianą refleksję nad własnym życiem i rozumieniem codziennych problemów w bliskiej relacji z Bogiem. Aureliusz kontynuuje: „Nie zajmuj się na raz wieloma sprawami, mówią, jeżeli chcesz zachować pogodę ducha”⁴⁹. „Spróbuj, jak ci się nada życie człowieka dobrego, zadowolonego z przeznaczenia i poprzestającego na prawej działalności własnej i życzliwym stosunku do innych”⁵⁰. W duchowości chrześcijańskiej istotne miejsce zajmuje pogoda ducha, radość i życzliwość płynąca z realizacji przykazania miłości Boga i bliźniego.

Do powyższych rad dołącza Seneka: „Przyrzeknij mi tylko tyle, że ilekroć znajdziesz się w otoczeniu ludzi, którzy będą wmawiali ci, żeś nieszczęśliwy, weźmiesz pod uwagę nie to, co słyszysz, lecz to, co sam czujesz, że rozważysz wszystko ze zwykłą swoją cierpliwością”⁵¹. Jeżeli nie chcemy być nadmiernie niepokojeni przez dokuczliwość innych – nie wychodźmy jej naprzeciw⁵². „Ludzie mają różne doświadczenia życiowe, dlatego wyzwaniem będą dla nich różne sytuacje”⁵³. Stoicy unikają wszelkich przeciwności losu, jak wszyscy rozsądnie myślący ludzie⁵⁴. We współczesnej duchowości chrześcijańskiej proponuje się różne metody i techniki wglądu w siebie, podejmowanie medytacji czy kontemplacji, praktykowanie codziennego rachunku sumienia oraz korzystanie z sakramentów świętych. Stoickie pojęcie „przeciwności losu” chrześcijanin przyjmuje jako Bożą wolę wobec nas, jako powołanie człowieka do kształtowania swojej religijności oraz duchowości.

Marek Aureliusz wchodzi na grunt psychologii i duchowości chrześcijańskiej kiedy dokonuje typologii charakterów: „Istnieje charakter czarny, charakter słaby, charakter nieugięty, zwierzęcy, dziecinny, bydlęcy, tępy, fałszywy, błazeński, macki, despotyczny”⁵⁵. Do tego dodaje radę: „Podobny bądź do skały, o którą się ciągle fale rozbijają. A ona stoi, a koło niej usypiają bałwany wody”⁵⁶. „Człowiek doskonały odchodzi spośród ludzi, nie zmazawszy się ani kłamstwem, ani obłudą, ani rozpustą, ani pychą. Przesycić się tym i ducha wyzionąć – to drugi stopień”⁵⁷. Natomiast ludzie niedoskonalni – zdaniem Aureliusza – postępują tak: „Kto grzeszy, grzeszy przeciw sobie. Kto popełnia nieprawość, wobec siebie samego ją popełnia, bo robi się złym”⁵⁸. Z kolei Epiktet podkreśla znaczenie ukształtowanego

⁴⁹ Tamże, księga IV, nr 24, s. 41.

⁵⁰ Tamże, księga IV, nr 25, s. 41.

⁵¹ L. A. Seneka, *Listy o moralności...*, XIII, 6.

⁵² P. Stankiewicz, *Sztuka życia według stoików...*, s. 387.

⁵³ W. B. Irvine, *Wyzwanie stoika...*, s. 158.

⁵⁴ W. Farnsworth, *Jak praktykować stoicyzm...*, s. 153.

⁵⁵ M. Aureliusz, *Rozmyślenia...*, księga IV, nr 28, s. 42.

⁵⁶ Tamże, księga IV, nr 49, s. 47.

⁵⁷ Tamże, księga IX, nr 2, s. 110.

⁵⁸ Tamże, księga IX, nr 4, s. 111.

charakteru człowieka: „Jeżeli ktoś ci oznajmi, że ten a ten źle mówi o tobie, nie broń się przeciw samej obmowie, ale odpowiedz: Ten człowiek nie zna zapewne jeszcze innych przywar, które się we mnie znajdują, w przeciwnym razie nie byłby tych tylko wymienić”⁵⁹. Na uszczypliwości i złośliwości, jakie kierować będą pod naszym adresem inni ludzie, powinniśmy być nieczuli jak kamień⁶⁰. Stoicy w procesie kształtowania charakteru zwracają uwagę na fakt, iż człowiek ma dwoistą naturę, która składa się z umysłu i ciała. To właśnie utrudnia kształtowanie dobrego charakteru⁶¹. Stoicyzm w kontekście kształtowania charakteru dotyczy pozbywania się iluzji na temat tego, co zewnętrzne, i uodparnianie się na pokusy. Generalnie chodzi tutaj o dążenie do cnoty⁶². Cały wykład stoików na temat charakteru ma związek z różnymi koncepcjami, które w tym czasie się pojawiały. Poszczególne typologie charakteru miały naturę opisową. We współczesnej psychologii charakter jest podstawową składową osobowości. Opracowano wiele nowych metod, technik i narzędzi badawczych. Powstała również nowa dziedzina wiedzy zwana charakterologią i psychologią różnic indywidualnych. Z tego psychologicznego dorobku korzysta się w kształtowaniu duchowości chrześcijańskiej poszczególnych osób i grup. Istnieje duża zgodność współczesnej duchowości chrześcijańskiej i stoicyzmu, co do tego, iż charakter jest fundamentalnym wymiarem kształtowania życia religijnego i duchowego osoby ludzkiej.

Ważnym elementem rozmyślań Aureliusza jest zagadnienie wdzięczności: „Jeden, gdy odda komuś jakąś przysługę, natychmiast myśli o wdzięczności dla siebie. Inny zaś wprawdzie o tym w tej chwili nie myśli, ale poza tym uważa go w duszy jako dłużnika i ma świadomość swego czynu. Inny znowu jakoś o niczym, co zrobił, nie wie, lecz podobny jest do winnej latorośli, która wydała grono i nic więcej nie żąda, skoro już wydała owoc własny”⁶³. Natomiast Seneka pisał, iż „jest to oczywista niewdzięczność, jeżeli ktoś nie jest zadowolony z czasu, jaki dany mu było przeżyć”⁶⁴. Nie będzie dobrze żył człowiek, który marnotrawi swoje życie i nie stara się być wdzięczny⁶⁵. Dzięki wdzięczności „większość ludzi otrząśnie się po stracie bliskiej osoby bez niczyjej pomocy”⁶⁶. Stoicy uważają, że żyjemy po to, aby współdziałać z innymi ludźmi. Podkreślają wagę adekwatnych relacji interpersonalnych oraz przyjaźni i wdzięczności⁶⁷.

⁵⁹ Epiktet, *Diatryby. Encheiridion dodaniem fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Warszawa 1961, nr 33.

⁶⁰ P. Stankiewicz, *Sztuka życia według stoików...*, s. 388.

⁶¹ W. B. Irvine, *Wyzwanie stoika...*, s. 85.

⁶² W. Farnsworth, *Jak praktykować stoicyzm...*, s. 166.

⁶³ M. Aureliusz, *Rozmyślenia...*, księga V, nr 6, s. 51.

⁶⁴ L. A. Seneka, Lucjusz, *Listy o moralności*, księga V, XVIII, 5.

⁶⁵ P. Stankiewicz, *Sztuka życia według stoików...*, s. 164.

⁶⁶ W.B. Irvine, *Wyzwanie stoika...*, s. 129.

⁶⁷ W. Farnsworth, *Jak praktykować stoicyzm...*, s. 183.

„Wdzięczność” jest terminem występującym we współczesnej psychologii moralności. Jest on rozumiany jako szczególna postawa osobowa i społeczna człowieka. Wdzięczność wpisuje się bowiem w postawy altruistyczne osoby ludzkiej. Stoicy zaś mówią o wdzięczności bardziej w kategoriach aretologicznych. Chrześcijańska duchowość również traktuje wdzięczność jako cnotę, ale traktuje ją także jako osobową relację człowiek-Bóg oraz człowiek-człowiek.

Marek Aureliusz wiele miejsca poświęca problematyce życia i śmierci: „Jakbyś po śmierci chciał, by ci życie było upłynęło, tak żyć tu na ziemi możesz. A gdyby ci na to nie pozwalano, to ustąp z życia. Tak jednak, jakbyś nie odczuwał żadnej przykrości”⁶⁸. Aureliusz pochwała przy tym radość człowieka płynącą z jego szczęścia życiowego. „Szczęście życia – to widzieć, czym rzecz każda jest jako całość, co jest jej tworzywem, a co przyczyną; i z duszy całej iść drogą sprawiedliwości i prawdy! A cóż zatem pozostaje, jak nie korzystanie z życia, gdy jedno dobro z drugim sprzężesz tak, że nie pozostanie nawet najmniejszej przerwy?”⁶⁹. Marek Aureliusz charakteryzuje postawy moralne człowieka wobec śmierci: „Tak należy wszystko czynić i mówić i o wszystkim myśleć, jakby już miało się odejść z życia”⁷⁰. Człowiek może w każdym momencie zacząć życie od nowa, niezależnie od tego czy jest młody czy stary. Życie natomiast jest wystarczająco długie, należy nim tylko odpowiednio dysponować. Nieprawda, że życie jest krótkie, ale prawdą jest, że sami je sobie skracamy⁷¹. „Pewnego dnia umrzesz, czy ci się to podoba, czy nie. Z tego powodu stoicy radzą, żebyś myślał o swojej śmierci, nawet gdy jesteś młody i cieszysz się doskonałym zdrowiem”⁷². Śmierć ma dla stoików podwójne znaczenie. Można ją bowiem uznać za rzecz zewnętrzną. Pozostaje bowiem poza kontrolą. Można ją przyspieszyć, a czasem także opóźnić, jednakże jej ostateczne nadejście nie zależy od nas⁷³. Stoicy mało odnoszą się do szczęścia w wymiarze religijnym, koncentrują się natomiast na doczesnych doświadczeniach egzystencji. Odnosząc się do współczesnej koncepcji medycznych, socjologicznych czy psychologicznych można by powiedzieć, iż umieranie i śmierć są wyrazem biologicznego determinizmu. Warto jednak zgodnie ze współczesną myślą duchowości chrześcijańskiej uznać jak ważną rzeczą jest nauka „sztuki umierania” (*ars moriendi*). Chodzi w tym przypadku o adekwatne przygotowanie się do śmierci w kontekście życia wiecznego. Temu procesowi powinno towarzyszyć stoickie przekonanie, iż śmierć jest rzeczywistością zewnętrzną, ale poprzez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa otwiera nową przestrzeń życia wiecznego z Bogiem. Człowiek może śmierć przyspieszyć lub opóźnić.

⁶⁸ M. Aureliusz, *Rozmyślenia...*, księga V, nr 29, s. 59.

⁶⁹ Tamże, księga XII, nr 29, s. 156.

⁷⁰ Tamże, księga II, nr 11, s. 20.

⁷¹ P. Stankiewicz, *Sztuka życia według stoików...*, s. 152.

⁷² W. B. Irvine, *Wyzwanie stoika...*, s. 198.

⁷³ W. Farnsworth, *Jak praktykować stoicyzm...*, s. 60.

W życiu człowieka wielką rolę odgrywa wola. Aureliusz pisze: „Najlepszym sposobem obrony jest nie odpłacać pięknym za nadobne”⁷⁴. „Wolą w człowieku jest to co siebie samą do działania pobudza i sobą kieruje i sam siebie takim czyni, jakim być chce, i sprawia, że każde zdarzenie takim mu się przedstawia, jakim ono chce”⁷⁵. Człowiek, który pracuje nad wzmocnieniem wolnej woli, nie zna pojęcia lenistwa i ociągania się. Człowiek silny woli witalnie potrafi kierować własnymi działaniami. O takiej dyspozycji mówi współczesna chrześcijańska duchowość. W tym miejscu należy się zgodzić z radą Aureliusza: „Wejźdź w siebie. Tę cechę ma wola rozumna, że czuje zadowolenie wewnętrzne, gdy postępuje sprawiedliwie i przez to samo wolna jest od niepokoju”⁷⁶. Aureliusz w tym kontekście tak pisze o sobie: „Jeżeli mi ktoś potrafi udowodnić i przekonać mnie, że niedobrze myślę lub działam, z radością postępowanie swe zmieniam. Szukam bowiem prawdy, a ta nigdy nikomu nie zaszkodziła. Szkodzi zaś sobie ten, kto trwa we własnym błędzie i nieświadomości”⁷⁷. W myśl praktyk duchowości chrześcijańskiej warto posłuchać opinii innych osób, a potem kierując się własną wolą odnaleźć prawdę. W tym wszystkim ważna jest następująca rada: „W pracach nie być niedbałym, w rozmowie nie przelatywać z przedmiotu na przedmiot ani w wyobrazeniach nie błąkać się, ani w duszy nie być raz na zawsze zasklepionym, ani nie wpadać w zamęt, ani w życiu nie czuć braku czasu wolnego”⁷⁸.

Z tym wiąże się inna rada: „Wnikaj w wolę każdego człowieka. Ale pozwól i innemu wniknąć w wolę twoją własną”⁷⁹. Psychologia moralności mówi tutaj o umiejętności empatii. W kwestiach woli ogromną rolę odgrywa kształtowanie przyzwyczajajeń: „Przyzwyczajaj się i to nawet czyn, w czego powodzenie wątpisz. Toż i ręka lewa, chociaż z braku przyzwyczajenia w czym innym niezgrabna, władza uzdą mocniej niż prawa. Przyzwyczała się bowiem do tego”⁸⁰. Warto zatem kształtować swoje dobre przyzwyczajenia. Piękną radę w procesie kształtowania silnej woli daje Seneka: „Dlaczego miałbym się obawiać kogoś ze swych błędów, skoro mogę sobie powiedzieć: Strzeż się, abyś już tego więcej nie czynił”⁸¹. Nigdy nie jest za późno, by porzucić przeszłość i nigdy nie jest za późno, by zmienić przyszłość⁸². Człowiek o silnej woli jest także odporny psychicznie. „Człowiek odporny psychicznie nie wejdzie w rolę ofiary [...]. Jest silny i kompetentny”⁸³.

⁷⁴ M. Aureliusz, *Rozmyślenia...*, księga VI, nr 6, s. 63.

⁷⁵ Tamże, księga VI, nr 8, s. 64.

⁷⁶ Tamże, księga VII, nr 28, s. 82.

⁷⁷ Tamże, księga VI, nr 21, s. 68.

⁷⁸ Tamże, księga VIII, nr 51, s. 104-105.

⁷⁹ Tamże, księga VIII, nr 61, s. 107.

⁸⁰ Tamże, księga XII, nr 6, s. 151.

⁸¹ L. A. Seneka, Lucjusz, *Listy o moralności...*, księga III, XXXVI, 3-4.

⁸² P. Stankiewicz, *Sztuka życia według stoików...*, s. 197.

⁸³ W. B. Irvine, *Wyzwanie stoika...*, s. 76.

Można starać się – zdaniem stoików – zobaczyć obiekt pożądania w jak najbardziej odpowiednim świetle i tym samym próbować uwolnić się od pragnienia, bo wiemy, że przywiązywanie się do tego, co zewnętrzne, jest w ogólnym rozrachunku pożytki dla zazdrości i innych wad⁸⁴.

Pojęcie woli posiada koneksje teologiczne i filozoficzne. Jednakże we współczesnej psychologii dokonano operacjonalizacji tego pojęcia. Przyjęto zatem termin „aktywność wolitywna”. W duchowości chrześcijańskiej wola odgrywa bardzo znaczącą rolę w kontekście pracy nad sobą na drodze ku doskonałości. Podejmowane różnorodne ćwiczenia duchowe, a zwłaszcza o charakterze ascetycznym, w szczególny sposób wymagają wsparcia silnej woli.

Zdaniem stoików fundamentalną cechą człowieka powinna być dobroć: „Cokolwiek by ktoś czynił lub mówił, powinien być dobrym. Tak jak złoto lub szmaragd lub purpura powiedziałyby sobie, cokolwiek by ktoś czynił lub mówił, muszą być szmaragdem i zachować swoją barwę”⁸⁵. „Jaki twój zawód? Być dobrym. A jak dochodzi się do tego, jak nie poprzez poznanie praw wszechnatury i cech swoistych ustroju ludzkiego?”⁸⁶. „Ozdobą twą niech będzie prostota i skromność, i obojętność wobec tego, co leży w pośrodku między dobrem i złem”⁸⁷. Stoicy uważają, iż człowiek z natury powinien być dobry. Podobne założenie towarzyszy współczesnej psychologii moralności i nastawieniu humanistycznym. Aureliusz dodaje przy tym: „Zastanówże się, kochany, czy nie na czym innym polega szlachetność i dobro niż na ocaleniu życia swego i innych”⁸⁸. „Jeżeli coś czynię, czynię, uwzględniając dobro ludzi. Jeżeli mi się coś zdarza, przyjmuje to z myślą o bogach i wszechźródle, z którego wszystkie płyną zdarzenia, ściśle ze sobą związane”⁸⁹. Szczęście i dobre życie są łatwe do osiągnięcia, bo potrzeba do nich bardzo niewiele: wystarczy żyć dobrze, żeby być szczęśliwym⁹⁰. Czynienie dobra innym ludziom jest wielkim prawem i powinnością człowieka w myśl założeń współczesnej psychologii moralności. Do tego można by dodać: „Naszym celem nie powinno być zdobycie bogactwa [...] lecz spokojne życie, w którym towarzyszy nam jak najmniej negatywnych emocji i jak najwięcej radości”⁹¹. Wiele dóbr wychodzi człowiekowi na szkodę, ponieważ pamięć wciąż na nowo sprowadza udrękę strachu, a przezorność przewiduje ją też na przyszłość⁹². Czynienie dobra związane jest z powyższą przeszkodą. Może bowiem przynosić niepokój i strach

⁸⁴ W. Farnsworth, *Jak praktykować stoicyzm...*, s. 84.

⁸⁵ M. Aureliusz, *Rozmyślania...*, księga VII, nr 15, s. 80.

⁸⁶ Tamże, księga XI, nr 5, s. 138.

⁸⁷ Tamże, księga VII, nr 31, s. 83.

⁸⁸ Tamże, księga VII, nr 46, s. 85.

⁸⁹ Tamże, księga VIII, nr 23, s. 98.

⁹⁰ P. Stankiewicz, *Sztuka życia według stoików...*, s. 474.

⁹¹ W. B. Irvine, *Wyzwanie stoika...*, s. 169.

⁹² W. Farnsworth, *Jak praktykować stoicyzm...*, s. 122.

przed przyszłością. Jednakże dzielenie się dobrem daje spokój i poczucie szczęścia. Jednym z podstawowych zadań współczesnego chrześcijanina jest zwalczanie zła poprzez praktykowanie dobra. Tego rodzaju działania wpisane są w ewangeliczne przesłanie o obowiązku czynienia dobra wobec Boga i bliźniego.

Inna ważna kwestia w nauczaniu stoików dotyczy pojęcia zmiany. „Boją się ludzie przemiany. A co może się dziać bez przemiany? Co jest miłsze i zwyklesze dla wszechnatury? Możesz-że się wykąpać, jeżeli drzewo nie ulegnie zmianie? A czy możesz się karmić, gdyby potrawy nie ulegały zmianie? A czy może dojść do skutku cokolwiek użytecznego bez przemiany? Czyż więc nie widzisz, że i twoja przemiana jest podobna i podobnie do tamtych niezbędnie potrzebna dla wszechnatury?”⁹³. Pojęcie zmiany jest również kluczowym terminem w duchowości chrześcijańskiej. Zmiana bowiem zakłada progresywny proces zmierzający do osobowej perfekcji. Poprzez zmianę człowiek ma szansę stać się doskonałym: „Jest to cechą charakteru doskonałego, że przeżywa dzień każdy jako ostatni i ani niczym się nie trwoży ani w działaniu nie słabnie, ani nie jest obłudny”⁹⁴. W tym aspekcie Aureliusz dodaje: „Cieszy się człowiek, gdy czyni to, co jest właściwe człowiekowi. Właściwe mu zaś jest: być życzliwym dla tych, którzy z jednego z nim są plemienia, gardzić podnietami zmysłowymi, odgraniczać ściśle wyobrażenie niezłudne, badać wszechnaturę i jej dzieła”⁹⁵. „Skromnie przyjmować, spokojnie tracić”⁹⁶. „W każdej chwili możemy zacząć życie na nowo. Niezależnie od tego, czy jesteśmy starzy czy młodzi, niezależnie od sytuacji i okoliczności – zawsze możemy porzucić to co było, i zacząć wszystko jeszcze raz”⁹⁷. W. B. Irvine dodaje, iż: „Okazuje się, że twój misternie ułożony plan legł w gruzach i musisz wymyślić nowy”⁹⁸. Według stoików skala czasu i przestrzeni sprawia, iż wszelkie działania ludzi stają się mało istotne. Tego rodzaju działania są także wyjątkowo nietrwałe. Wszelkie ludzkie dzieła szybko ulegają zmianom i w ostatecznym rozrachunku przemijają⁹⁹. Natomiast według założeń duchowości chrześcijańskiej zmiana jest terminem wpisanym w obszar wzrostu i rozwoju osoby ludzkiej w sensie holistycznym. Dzięki tak pojmowanej zmianie człowiek staje się istotą dynamiczną i osobowościowo elastyczną, a nade wszystko ma szansę na ciągły wzrost i rozwój własnej duchowości.

⁹³ M. Aureliusz, *Rozmyślenia...*, księga VII, nr 18, s. 80-81.

⁹⁴ Tamże, księga VII, nr 69, s. 90.

⁹⁵ Tamże, księga VIII, nr 26, s. 98.

⁹⁶ Tamże, księga VIII, nr 33, s. 100.

⁹⁷ P. Stankiewicz, *Sztuka życia według stoików...*, s. 197.

⁹⁸ W. B. Irvine, *Wyzwanie stoika...*, s. 27.

⁹⁹ W. Farnsworth, *Jak praktykować stoicyzm...*, s. 53.

4. Podsumowanie i wnioski

W niniejszym artykule został podjęty bardzo aktualny temat, jakim jest stosunek stoicyzmu wobec założeń współczesnej duchowości chrześcijańskiej. Na początku została przedstawiona istota filozofii stoicyzmu. W obszarze tego nurtu można wyróżnić dwojakie podejście:

a) stoicyzm to kierunek filozoficzny zakładający, iż cnota ujmowana jest jako życie zgodne z zasadami rozumu oraz umiejętność godzenia się z przeciwnościami losu;

b) drugie podejście, to wskazanie postawy życiowej, która wyróżnia się równowagą duchową i umiejętnością zachowania spokoju w danej chwili. Synonimem stoicyzmu jest pojęcie spokoju.

Wydaje się, iż ważnym kierunkiem tej filozofii jest uznanie ścisłego związku pomiędzy szczęściem i cnotą. Szczęście jest dobrem najwyższym i jedynym. Zadaniem człowieka jest dostosowanie się do powszechnej komunii z naturą. Ważna jest konsekwentna realizacja zasad moralnych. Obok poglądów *stricte* etycznych istotna jest problematyka metafizyczna. Wszystkie ciała składają się z dwóch pierwiastków: biernego i czynnego, jakby materii i formy. Forma to również materia, ale niesłuchanie subtelna. Jest ona ogniem, ciepłym powietrzem – *pneumą*. *Pneuma* oznacza również rozumność, sama tworzy opatrność i los. Innym wymiarem stoicyzmu była logika, pojmowana jako całość rozumowania. Szkoła stoików istniała od końca IV wieku przed Chrystusem do III wieku po Chrystusie.

Druga część artykułu dotyczy specyfiki duchowości chrześcijańskiej. Naukowej refleksji zostało poddane zagadnienie duchowości chrześcijańskiej. Adekwatne zrozumienie tego terminu sprawia spore trudności. Duchowość bowiem rozumiana jest jako przestrzeń odnosząca się do zaspokajania ludzkich potrzeb i osiągnięcia dobrostanu. Warunkiem tego są optymalne relacje ze światem i innymi osobami. Tymczasem pojęcie duchowości ma swoje korzenie w chrześcijaństwie. Oznacza ono bowiem wchodzenie człowieka w wymiar transcendentny, czyli szczególne otwarcie się na Boga i wchodzenie w osobową relację.

W trzeciej części podjętej tu naukowej refleksji zostały poddane podstawowe korelacje pomiędzy tezami stoików i założeniami współczesnej duchowości chrześcijańskiej. Według stoików do podejmowania znaczących życiowo decyzji moralnych niezbędna jest doskonałość moralna osoby, która wysoko koreluje z dojrzałością moralną człowieka w świetle współczesnej duchowości chrześcijańskiej. Stoicy podkreślali znaczenie rozważań, zastanawiania się oraz zdolności pojmowania. Duchowość chrześcijańska nawołuje natomiast do podejmowania autorefleksji, introspekcji, uważności i bycia człowiekiem dobrym. Stoicy dokonywali typologii charakterów w kategoriach czysto opisowych. Natomiast we współczesnej psychologii i duchowości chrześcijańskiej charakter stanowi podstawowy składnik osobowości. Cechy charakteru opisywane są bardzo precyzyjnie. Można odkryć wspólną tezę stoików i duchowości chrześcijańskiej, iż charakter jest fundamen-

talnym wymiarem kształtowania życia moralnego, religijnego i duchowego osoby ludzkiej. Innym zagadnieniem jest wdzięczność, do której praktykowania nawoływali stoicy. Uważali oni, że wdzięczność jest cnotą moralną. Natomiast w duchowości chrześcijańskiej wdzięczność wpisuje się w postawy moralne, społeczne i religijne człowieka. Dużo miejsca stoicy poświęcali zagadnieniom związanym z życiem i śmiercią. Śmierć uważana była przez nich za rzecz zewnętrzną. Duchowość chrześcijańska również zajmuje się tym problemem w kontekście „sztuki umierania”. Chodzi o adekwatne przygotowanie się do śmierci, umierania i żałoby.

Zagadnienie woli to kolejny problem w nauczaniu stoików. Stoicy podkreślają znaczenie wzmocnienia wolnej woli. Człowiek pracujący nad swoją wolą potrafi kierować swoimi zachowaniami. W rozumieniu duchowości chrześcijańskiej również zauważana jest rola pracy nad sobą w aspekcie kształtowania silnej woli. Stoicy dużo miejsca poświęcali rozważaniom nad dobrem. Uważali, iż człowiek jest z natury dobry. W duchowości chrześcijańskiej nie neguje się do końca tej tezy. Duchowość chrześcijańska przypomina, iż człowiek dotknięty jest grzechem pierworodnym, ale równocześnie może dążyć do doskonałości i dobra. Ostatnim wybranym elementem stoicyzmu było pojęcie zmiany. Zmiana bowiem jest warunkiem ludzkiego życia i aktywności człowieka. Pojęcie zmiany stanowi kluczowy termin w duchowości chrześcijańskiej. Wpisana jest ona bowiem w obszar wzrostu i rozwoju duchowości osoby ludzkiej.

Podjmując naukową refleksję nad stoicyzmem we współczesnej duchowości chrześcijańskiej można wyprowadzić następujące wnioski:

- Stoicy proponują ukierunkowanie na wewnętrzny spokój, aby żyć dobrze i szczęśliwie. Mówią o kształtowaniu doskonałości moralnej osoby, co znajduje swój wyraz we współczesnej duchowości chrześcijańskiej.

- Mimo, iż stoicyzm powstawał w kręgu religii pogańskich i głosił monizm, to dawał inspirację dla nowej religii – chrześcijaństwa i kształtowania w tym nurcie duchowości.

- Według Marka Aureliusza droga dobrego wychowania moralnego daje każdemu człowiekowi poczucie szczęścia i doskonałości. Teza ta jest zgodna z zasadami współczesnej duchowości chrześcijańskiej.

- Zarówno stoicy jak i współczesna duchowość chrześcijańska kładą duży nacisk na pojęcie charakteru. Stoicy wprowadzali opisową typologię charakteru, psychologowie zaś wyodrębniają i analizują szczegółowe cechy charakteru.

- Inną ważną cechą filozofii stoików i duchowości chrześcijańskiej jest termin „wdzięczność”. Stoicy uważali ją za cnotę. Teologowie duchowości dodają, iż wdzięczność wpisuje się w postawy moralne, społeczne oraz religijne.

- Poważnym tematem refleksji stoików i duchowości chrześcijańskiej jest zagadnienie życia i śmierci. Wspólnym przedmiotem zainteresowań było pojęcie „sztuki umierania”. Chodziło o adekwatne przygotowanie się do umierania, śmierci i żałoby. Duchowość chrześcijańska podkreślała wartość śmierci w kontekście Jezusowego zmartwychwstania.

- Kolejnym ważnym zagadnieniem było pojęcie woli. Zarówno stoicy jak i teologowie duchowości podkreślali znaczenie wypracowania silnej woli w kontekście pracy nad sobą.

- Inne zagadnienie to dobro. Stoicy podkreślali znaczenie dobroci oraz działań zmierzających do dzielenia się z innymi dobrem. Duchowość chrześcijańska podkreśla, iż człowieka ze swojej natury ma skłonności do grzechu, ale potrafi czynić dobro, a samo dobro przynależy do wartości wyższych.

- W procesie rozwoju moralności i duchowości człowieka istotne jest pojęcie zmiany. Takie przekonanie głosili stoicy i takie jest zdanie współczesnej duchowości chrześcijańskiej.

STOICISM AND CONTEMPORARY CHRISTIAN SPIRITUALITY

The first part of the article presents the philosophy of Stoicism. This philosophy emphasized: a) being guided by reason; b) moral discipline; c) spiritual balance and detachment of emotions from external events.

The Stoics also placed great importance on the *cult of nature*. In its metaphysical dimension, Stoicism taught that the entire world consists of a single element – matter. Another essential aspect of Stoic thought was logic. Historically, Stoicism developed through three main schools: a) the Old Stoa, founded by Zeno of Citium; b) the Middle Stoa, represented by Cleanthes and later his student Chrysippus of Soli; c) the Younger Stoa, represented by figures such as Seneca the Younger, Epictetus, and Emperor Marcus Aurelius.

The second part of the article explores the specificity of Christian spirituality. The concept of *Christian spirituality* has been the subject of scholarly reflection, yet its proper understanding is challenging. Spirituality is often understood as a sphere concerned with meeting human needs and attaining well-being, which depends on fostering optimal relationships with the world and with others. However, the roots of the concept lie in Christianity, where spirituality refers to entering the transcendental dimension – a special openness to God and the establishment of a personal relationship with Him.

The third part of the article addresses themes such as maturity and moral perfection, prudence and reflection, typology of character, gratitude, life and death, will, goodness, and transformation.

Keywords: character, goodness, perfection, Christian spirituality, Stoicism, will, change.

Ks. Marek CHMIELEWSKI*

JAN PAWEŁ II – PAPIEŻ ŚWIĘTOŚCI**

Streszczenie: Spośród wielu tytułów Jan Paweł II w pełni zasługuje na miano „Papieża Świętości” ze względu na rekordową liczbę beatyfikacji i kanonizacji, których dokonał, oraz oryginalną doktrynę świętości. Pragnął wprowadzić w życie soborowe nauczanie o powszechnym powołaniu chrześcijan do świętości.

W jego teologii świętości akcent pada na Tróję Świętą jako źródło wszelkiej świętości. Ponadto omawia on przejawy, wzory i środki prowadzące do świętości, a tym samym specyficzną „pedagogię świętości”.

Doktryna świętości Jana Pawła II jest ściśle związana z jego stylem życia, co potwierdziły Kościół jego beatyfikacją (1 maja 2011 roku) i kanonizacją (27 kwietnia 2014 roku). Uwzględniając jego nauczanie, życie i troskę o chrześcijański kształt Europy, uzasadnione jest oczekiwanie, że wkrótce zostanie ogłoszony Doktorem Kościoła i Patronem Europy.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, świętość, święci, beatyfikacja, kanonizacja.

Wśród wielu tytułów, Jan Paweł II w pełni zasługuje na to, aby nazywać go „Papieżem świętości”, albo „Promotorem świętości”¹. Są po temu przynajmniej trzy dwie zasadnicze racje: rekordowa liczba beatyfikacji i kanonizacji, jakich

* Ks. prof. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prezbiter diecezji radomskiej (wyśw. w 1983) i kanonik gremialny Kapituły Ostrobramskiej w Skarżysku-Kamiennej. Od 1988 roku wykładowca teologii duchowości na KUL i WSD Radom; profesor wizytujący Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie (Litwa). Założyciel i prezes (2021-2025) Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości; w latach 2021-2025 wiceprezes, a obecnie członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Mariologicznego; członek Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej (PAMI) w Rzymie; konsultor Komisji Duszpasterskiej, Komisji Maryjnej i Komisji Nauki Wiary KEP. Autor około 40 książek i około 350 artykułów naukowych z zakresu duchowości. ORCID 0000-0001-7566-5072; Więcej zob.: www.marekchmielewski.eu

** Jest to zmieniona wersja artykułu pt. *John Paul II – the pope of holiness*, „Forum Teologiczne” (Olsztyn) 22(2021), s. 157-170.

¹ Por. W. Bar, *Jan Paweł II jako promotor świętości*, „Studia Prawnicze KUL” 2017, nr 4, s. 19-36.

dokonał w trakcie swego długiego pontyfikatu, oraz oryginalna doktryna na temat świętości.

1. Jan Paweł II promotorem świętości

W ciągu swojego pontyfikatu Jan Paweł II beatyfikował i kanonizował więcej osób niż ktokolwiek z jego poprzedników na stolicy Piotrowej. Poza nielicznymi wyjątkami osobiście przewodniczył 51 obrzędom kanonizacji, w czasie których ogłosił 482 osoby świętymi, i przeprowadził 147 beatyfikacji, ogłaszając błogosławionymi 1338 osób (w tym 1031 męczenników i 307 wyznawców). W 4 przypadkach wydał dekrety potwierdzające istniejący już kult². W liczbie wyniesionych do chwały ołtarzy jest duże grono Polaków lub osób związanych z Polską: 9 świętych³ i 154 błogosławionych⁴.

Wiele z tych obrzędów odbyło się przy okazji podróży apostolskich do poszczególnych krajów. Tak było między innymi w Polsce. Podczas drugiej wizyty w Ojczyźnie, święty papież beatyfikował m. Urszulę Ledóchowską (20 czerwca 1983 roku w Poznaniu), brata Alberta Chmielowskiego i o. Rafała Kalinowskiego (20 czerwca 1988 roku w Krakowie). W ramach kolejnej wizyty beatyfikował w Tarnowie 10 czerwca 1987 roku Karolinę Kózkównę, a cztery dni później w Warszawie – bp. Michała Kozala. Czwartą wizytą w Polsce w części czerwcowej zaowocowała beatyfikacją bp. Józefa Sebastiana Pelczara (2 czerwca 1991 roku w Rzeszowie), s. Bolesławy Lament (5 czerwca 1991 roku w Białymstoku)

² Por. S. Karczewski, *Jan Paweł II. Encyklopedia Pontyfikatu 1978-2005*, Radom 2005, s. 445-446, 491.

³ Są to: Maksymilian Maria Kolbe (1894-1941) – beatyfikowany 17 października 1971 roku w Rzymie i tam kanonizowany 10 października 1982 roku; Albert Chmielowski (1845-1916) – beatyfikowany 22 czerwca 1983 roku w Krakowie i kanonizowany 12 listopada 1989 roku w Rzymie; Rafał Kalinowski (1835-1907) – beatyfikowany 22 czerwca 1983 roku w Krakowie i kanonizowany 17 listopada 1991 roku w Rzymie; Jadwiga, Królowa Polski (1374-1399) – zatwierdzenie kultu 31 maja 1979 roku, kanonizowana 8 czerwca 1997 roku w Krakowie; Jan z Dukli (1414-1484) – zatwierdzenie kultu „od niepamiętnych czasów” 21 stycznia 1733 roku, kanonizowany 10 czerwca 1997 roku w Krośnie; Kinga (1224-1292) – zatwierdzenie kultu „od niepamiętnych czasów” 11 czerwca 1690 roku, kanonizowana 16 czerwca 1999 roku w Starym Sączu; Faustyna Kowalska (1905-1938) – beatyfikowana 18 kwietnia 1993 roku w Rzymie i tam kanonizowana 30 kwietnia 2000 roku; Józef Pelczar (1842-1924) – beatyfikowany 2 czerwca 1991 roku w Rzeszowie i kanonizowany 18 maja 2003 roku w Rzymie; Urszula Ledóchowska (1865-1939) – beatyfikowana 20 czerwca 1983 roku w Poznaniu i kanonizowana 18 maja 2003 roku w Rzymie.

⁴ Dla porównania warto przypomnieć, że od 1588 roku, kiedy utworzono Kongregację Obrzędów, zajmującą się sprawą beatyfikacji i kanonizacji, do chwili wyboru Jana Pawła II, świętymi zostało ogłoszonych tylko 4 Polaków: Jacek Odrowąż (kanonizowany 17 kwietnia 1594 roku), Stanisław Kostka (kanonizowany 31 grudnia 1726 roku), Jan z Kęt (kanonizowany 16 lipca 1767 roku) oraz Andrzej Bobola (kanonizowany 17 kwietnia 1938 roku). W tym samym okresie papieże beatyfikowali 63 Polaków. W większości było to potwierdzenie istniejącego już kultu.

i o. Rafała Chylińskiego (9 czerwca 1991 roku w Warszawie), w części zaś sierpniowej z okazji VI Światowych Dni Młodzieży beatyfikacją Anieli Salawy (13 sierpnia 1991 roku w Krakowie). Dnia 5 czerwca 1997 roku, po raz kolejny pielgrzymując po Ojczyźnie, św. Jan Paweł II w Zakopanem wyniósł na ołtarze m. Bernardynę Marię Jabłońską i m. Marię Karłowską. Kilka dni później – 8 czerwca 1997 roku w Krakowie dokonał kanonizacji bł. Królowej Jadwigi i bł. Jana z Dukli (10 czerwca 1997 roku w Krośnie). Przybywając do Ojczyzny dwa lata później, beatyfikował 7 czerwca 1999 roku w Toruniu ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego, a s. Reginę Protman i Edmunda Bojanowskiego oraz 108 męczenników II wojny światowej – 13 czerwca 1999 roku w Warszawie. Także kanonizował bł. Kingę (16 czerwca 1999 roku w Starym Sączu). Ostatnia wizyta świętego papieża w Ojczyźnie była okazją do beatyfikacji ks. Jana Balickiego, o. Jana Beyzyma, bp. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego i s. Sancji Szymkowiak (18 sierpnia 2002 roku w Krakowie). Warto nadmienić, że przybywając z wizytą apostołską na Ukrainę, papież we Lwowie beatyfikował bp. Józefa Bilczewskiego i ks. Zygmunta Gorazdowskiego (26 czerwca 2001 roku), a w Kijowie 28 członków Kościoła Grekokatolickiego (28 czerwca 2001 roku)⁵.

Wśród osób wyniesionych do chwały ołtarzy jest wielu tych, którzy żyli w naszych czasach lub których osobiście spotkał Jan Paweł II. Są to: papież Jan XXIII (beatyfikowany 3 września 2000 roku), o. Pio z Pietrelciny, którego Jan Paweł II beatyfikował 2 maja 1999 roku, a następnie kanonizował 16 czerwca 2002 roku, Josemaría Escrivá de Balaguer, beatyfikowany przez papieża 17 maja 1992 roku i kanonizowany 6 października 2002 roku, pierwsza w historii Kościoła para małżeńska: Luigi i Maria Beltrame Quattrocchi, beatyfikowani 21 października 2001 roku, Matka Teresa z Kalkuty (beatyfikowana 19 października 2003 roku), Joanna Beretta Molla, którą Jan Paweł II beatyfikował 24 kwietnia 1994 roku i kanonizował 10 lat później 16 maja 2004 roku.

Wynosząc do chwały ołtarzy ludzi nam współczesnych, papież chciał pokazać, że święci nie tylko należą do zamierchłej historii, ale są wśród nas i żyją w tych samych uwarunkowaniach społecznych, co my. Tę czasoprzestrzenną bliskość świętych Jan Paweł II ukazywał, wynosząc do chwały ołtarzy nie tylko duchownych i osoby konsekrowane, ale także wielu świeckich, nie wyłączając małżonków, jak również ludzi bardzo młodych. W przemówieniach towarzyszących obrzędom kanonizacji lub beatyfikacji z zasady podkreślał aktualność wzorów życia, jakie pozostawiły te postaci⁶.

Czym kierował się Jan Paweł II, promując świętość w Kościele? Odpowiedzi należy szukać w jego tekstach. Między innymi w książce pt. *Przekroczyć próg*

⁵ Por. K. Mizgalski, *Polacy beatyfikowani i kanonizowani przez Jana Pawła II*, Łódź 1995, passim.

⁶ Por. W. Oleszek, *Przepowiadanie o świętych na podstawie homilii beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych Jana Pawła II wygłoszonych w latach 1979-2001*, Lublin 2002.

nadziei, gdzie stwierdza, że prawdziwą siłą „Kościoła na Wschodzie i Zachodzie poprzez wszystkie epoki są i pozostaną zawsze święci, to znaczy ci, którzy uczynili prawdę Chrystusa swoją własną prawdą, którzy poszli tą drogą, którą jest On sam, którzy żyli życiem, jakie z Niego płynie w Duchu Świętym. A tych świętych Kościołowi wciąż nie brak na Wschodzie i na Zachodzie”⁷. Z kolei w liście do kapłanów na Wielki Czwartek 2001 roku napisał: „Nie jest przypadkiem, że w minionych latach starałem się rozwinąć na większą skalę praktykę publicznego uznawania świętości we wszystkich środowiskach, w których się ujawniła, aby można było ukazać wszystkim chrześcijanom różnorakie wzorce świętości oraz by wszyscy pamiętali, że są osobiście do niej powołani” (nr 15).

Natomiast w adhortacji *Pastores gregis* raz jeszcze wyjaśnił swoje zaangażowanie na rzecz promocji świętości, która „jest darem łaski Bożej i objawieniem prymatu Boga w życiu Kościoła”. Przyznał, że realizuje program Soboru Watykańskiego II, który w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* przypomniał o powszechnym obowiązku dążenia do świętości (LG 39). We wspomnianej adhortacji napisał zatem: „Program ten pragnąłem zaproponować całemu Kościołowi na początku trzeciego tysiąclecia jako priorytet duszpasterski i owoc wielkiego Jubileuszu Wcielenia. Świętość bowiem jest dziś w dalszym ciągu znakiem czasów, dowodem prawdy chrześcijaństwa jaśniejącej w jego najlepszych przedstawicielach, zarówno w tych, którzy w wielkiej liczbie zostali wyniesieni na ołtarze, jak i tych zdecydowanie jeszcze liczniejszych, którzy w ukryciu użyźnili i użyźniają dzieje ludzkości pokorną i radosną świętością codzienności. Również w naszych czasach nie brakuje bowiem cennego świadectwa różnych form świętości, osobistej i wspólnotowej, które są dla wszystkich, także dla nowych pokoleń, znakiem nadziei” (PG 41).

Z przytoczonych słów wyłaniają się więc trzy racje, dla których Jan Paweł II tak często i wiele osób, reprezentujących różne stany życia i będące w różnym wieku, wynosił do chwały ołtarzy. Jest to: ukazanie świętości Kościoła, przypomnienie o powszechnym powołaniu do świętości oraz uwiarygodnienie chrześcijaństwa.

2. Papiaska teologia świętości

Jan Paweł II w swoim nauczaniu tak często podejmował zagadnienie świętości, że można powiedzieć, iż jest to jego ulubiony temat, który najmocniej wybrzmiał w przepowiadaniu z okazji Jubileuszowego Roku 2000⁸.

⁷ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 135.

⁸ Por. J. Radkiewicz, *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Teologia osoby w perspektywie świętości*, red. J. Radkiewicz, Szczecin 2017, s. 99-116.

W liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*, zapowiadając obchody Jubileuszu Roku 2000, postulował, aby „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 tymi najbardziej potrzebującymi” (TMA 42). Z kolei w liście *Novo millennio ineunte*, w którym wytyczył kierunki życia i działalności Kościoła na trzecie tysiąclecie, w centrum programu duszpasterskiego postawił właśnie dążenie do świętości, pisząc, że „perspektywą, w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska, jest perspektywa świętości”. Nieco dalej stwierdził, że „prowadzenie do świętości pozostaje szczególnie pilnym zadaniem duszpasterskim” (NMI 30)⁹.

W nauczaniu Jana Pawła II pojęcie „świętość” funkcjonuje w podwójnym znaczeniu: ontycznym i moralno-duchowym. W sensie istotowym (ontycznym), świętość to sam Bóg, jedynie święty, który na skutek dzieła zbawczego Chrystusa, działając w człowieku przez Kościół mocą Ducha Świętego, uświęca go i czyni uczestnikiem swego życia i świętości. Natomiast świętość w sensie moralno-duchowym, to – jak czytamy w liście *Novo millennio ineunte* – „«wysoka miara» zwyczajnego życia chrześcijańskiego” (NMI 31).

a) Przenajświętsza Trójca źródłem świętości

Prezentując rozumienie świętości w jej wymiarze ontycznym, Jan Paweł II stwierdza, że Bóg Trójosobowy jest pełnią życia i świętości (por. DeV 7) i to On wzywa każdego do udziału w swoim Życiu. Między innymi w encyklice *Veritatis splendor* (nr 11-13. 91-92. 104. 107) i przy wielu innych okazjach często podkreślał, że Trójca Przenajświętsza jest nieskończoną świętością i źródłem świętości¹⁰. Natomiast odzwierciedleniem tej świętości wewnątrztrynitarniej jest Chrystus działający w mocy Ducha Świętego (por. DeV 48). Papież podkreśla, że „szczytem świętości pozostaje Chrystus Ukrzyżowany, w swym największym darze dla Ojca i dla braci w Duchu Świętym” (PG 13), dlatego wzorowanie się na Nim i uczestnictwo w Jego cierpieniach (por. 1 P 4, 15) staje się dla wszystkich wspaniałą drogą świętości¹¹. W Nim objawia się świętość Bożego miłosierdzia (por. DiM 13). Chrystus, mówiąc o sobie, że jest Drogą, Prawdą i Życiem (J 14, 6), przedstawia się jako „jedyna droga, która prowadzi do świętości” (EiAm 31; por. SD 15). Dając zaś siebie w Eucharystii, sprawia, że staje się ona Najświętszym Sakramentem

⁹ Por. I. Werbiński, *Obraz świętości odczytany w „Novo millennio ineunte”*, „Teologia i Człowiek” 2003, nr 1, s. 175-189; W. Seremak, *Listy apostolskie „Tertio millennio adveniente” i „Novo millennio ineunte” jako szczególnie wyraz zaangażowania się Jana Pawła II w promocję świętości*, „Roczniki Teologiczne” 45(2008), z. 5, s. 81-99.

¹⁰ Por. J. Machniak, *Wizja duchowości chrześcijańskiej, czyli świętości, w nauczaniu Jana Pawła II*, „Duchowość w Polsce” 19-20(2017-2018), s. 150-155.

¹¹ Por. A. M. Sicari, *Powołanie ludzkiej osoby i jej droga do świętości*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy* (Kolekcja „Communio”, 16), red. L. Balter, Poznań 2004, s. 153-167.

i „niewyczerpanym źródłem świętości” (EdE 10; por. VS 107). Pod prostotą znaków sakramentalnych kryje bowiem w sobie „niezmierzoną głębię świętości Boga” (EdE 48). Kościół sprawując Eucharystię, znajduje w niej „źródło życia i świętości” (RH 7; por. LK 1985, 8), z tej racji „każdy krok ku świętości, każde działanie podjęte dla realizacji misji Kościoła [...] winny czerpać potrzebną siłę z tajemnicy eucharystycznej i ku niej się kierować jako do szczytu” (EdE 60; por. EiO 40).

Szczególną rolę w uświęceniu Kościoła i poszczególnych jego członków odgrywa Trzecia Osoba Boska, którą papież nazywa „Duchem Świętości” (por. DeV 24; RM 8; VS 108; EiAf 62). Życ w Chrystusie, oznacza więc „przyoblec” dzięki Duchowi Świętemu „człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 24; por. EiO 36). Cała ekonomia zbawienia dokonana przez Chrystusa realizuje się dzięki wrażliwości na ukryte działanie Ducha Świętego, „który jest bezpośrednim sprawcą wszelkiej świętości” (SA 31). To On „budzi w sercu głębokie pragnienie świętości” (DeV 65) i jest źródłem oraz „nauczycielem wszelkiej świętości” (SA 31), a więc tym, który „zamienia wewnętrzny nieurodzaj dusz w urodzajne pola łaski i świętości. To, «co jest odporne – nakłania»; to, co jest «ozieble – rozgrzewa», to co «zbląkane – sprowadza» na drogi zbawienia” (DeV 67). On stale „ożywia Kościół i pociąga go na drogę świętości i miłości” (LK 1981, 1), ubogacając rozmaitymi charyzmatami (por. ChL 24).

b) Świętość w sensie moralno-duchowym

Świętość w sensie moralno-duchowym polega na doskonałym wypełnianiu przykazania miłości (por. ChL 55), o czym Jan Paweł II wielokrotnie przypominał, pisząc, że powołanie do świętości oznacza „doskonałość w miłości” (ChL 16; por. PDV 72). W innym zaś miejscu podkreślał, że „sercem świętości jest miłość, która prowadzi do poświęcenia życia za innych (por. J 15, 13)” (EiAm 30). Dzięki miłości, która jest „twórczą mocą w człowieku”, mamy „przystęp do owej pełni życia i świętości, jaka jest z Boga” (DiM 7)¹².

Na podkreślenie zasługuje uwaga papieża, że o świętości życia chrześcijańskiego można mówić jedynie w Kościele. Ona bowiem jest tą „rzeczywistością, która lepiej niż cokolwiek innego wyraża tajemnicę Kościoła” (NMI 7). W kontekście kapłańskiej świętości nasz autor podkreśla, że „świętość chrześcijanina bierze początek ze świętości Kościoła, wyraża ją i jednocześnie wzbogaca” (PDV 31). Mimo iż Kościół ma strukturę hierarchiczną, to jednak całkowicie jest ona podporządkowana świętości jego członków (por. MD 27), która pozwala „w pełni wyrazić i zrealizować potrójne i zarazem jedyne *munus propheticum, sacerdotale et regale*” (VS 107), to znaczy samą istotę posłannictwa ludu Bożego. Bez świę-

¹² Por. S. Augustynowicz, „*Perfectio caritatis*” jako droga do świętości w ujęciu Jana Pawła II, „Świdnickie Studia Teologiczne” 5(2008), nr 5, s. 151-166.

tości niemożliwa byłaby jakakolwiek ewangelizacja i działalność misyjna (por. VS 108. 110; EiO 38), gdyż są one zakorzenione w osobistym zjednoczeniu z Chrystusem. Słusznie więc zauważa papież, że „skuteczność działania na polu misyjnym Kościoła zależy od świętości życia każdego chrześcijanina” (RMs 77). Świętość wraz z nawróceniem oraz publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan stanowi „duszę całego ruchu ekumenicznego” (UUS 21). „Wspólne świadectwo świętości, wyraz wierności jednemu Panu, kryje w sobie potencjał ekumeniczny niezwykle bogaty w łaskę” (UUS 48). Odnośnie do tego papież uczy o „ekumenizmie świętości” (por. NMI 48; EiE 31)¹³.

Za Soborem Watykańskim II nasz Autor często przypomina o powszechności powołania do świętości. Znamienne, że najczęściej miejsca tej kwestii poświęcił w adhortacji *Christifideles laici*. Jak zaznaczył, nie jest to zwykły nakaz moralny, lecz „niezbywalny wymóg tajemnicy Kościoła”. Jest on bowiem Mistycznym Ciałem, którego „członki mają udział w świętości Głowy, którą jest Chrystus”. Poza tym w Kościele mieszka i działa ten sam Duch Uświęciciel, „który uświęcił ludzką naturę Jezusa w dziewiczym łonie Maryi (por. Łk 1, 35)”. On stale przekazuje Kościołowi „świętość Syna Bożego, który stał się człowiekiem” (ChL 16). Skoro chrzest włącza we wspólnotę Kościoła, wobec tego powołanie do świętości wyraza z tego sakramentu, odnawia się zaś w innych, zwłaszcza w Eucharystii. „Chrzest jest prawdziwym włączeniem w świętość Boga poprzez wszczępienie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym” (NMI 31)¹⁴.

c) *Świętość stanów życia w Kościele*

Troska Jana Pawła II o świętość członków Kościoła ujawnia się szczególnie w tym, czego uczył odnośnie do kapłanów. Mimo iż „kapłaństwo urzędowe samo z siebie nie oznacza wyższego stopnia świętości w stosunku do powszechnego kapłaństwa wiernych” (PDV 17), to jednak za soborowym dekretem o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (nr 12), papież przypominał o ich „szczególnym powołaniu do świętości” (PDV 82). Wynika ono z przyjętego sakramentu kapłaństwa, gdyż „powołanie kapłańskie jest zasadniczo wezwaniem do świętości w tej formie, która wypływa z sakramentu kapłaństwa” (PDV 27). W tym kontekście Jan Paweł II daje definicję kapłańskiej świętości. Jest ona „zażyłością z Bogiem, jest naśladowaniem Chrystusa ubogiego, czystego i pokornego; jest bezgranicznym umiłowaniem ludzi i oddaniem się ich prawdziwemu dobru; jest miłością Kościoła, który jest święty” (PDV 33). Kapłańska świętość najpełniej wyraża się w miłości pasterskiej, a ponadto ma zasadniczy i niezbywalny wymiar

¹³ Por. T. Chlebowski, *Ekumenizm duchowy w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 108-122.

¹⁴ Por. W. Wołyniec, *Powołanie do świętości według Jana Pawła II*, w: *Ku cywilizacji miłości*, red. W. Wenz, Wrocław 2006, s. 56-70.

kościelny, to znaczy jest „udziałem w świętości samego Kościoła” (PDV 31; por. LK 2004, 6).

Wysokie wymagania, jeśli chodzi o świętość, nasz autor stawia biskupom, co widać szczególnie w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores gregis*. Już na samym początku stwierdza, że świętość życia biskupa jest tym ideałem, na którym Kościół opiera swoje nadzieje (nr 1). Osobista, subiektywna świętość biskupa ma odzwierciedlać obiektywną świętość Kościoła, w którym uobecnia on Chrystusa Dobrego Pasterza. Świętość biskupa, „jest to zawsze świętość przeżywana z ludem i dla ludu, w komunii, która staje się bodźcem i wzajemnym budowaniem się w miłości” (PG 12). Biskup ma osiągać świętość w swoim życiu, „w kontekście zewnętrznych i wewnętrznych trudności”, a więc pomimo „słabości własnych i innych, nieprzewidzianych zdarzeń życia codziennego, problemów osobistych i instytucjonalnych” (PG 23). Papież uznaje za ścisły obowiązek każdego biskupa żyć duchowością chrystocentryczną i eklezjalną, a przy tym „kroczyć niezmiernie na drodze do świętości” (por. PG 24)¹⁵.

Do tej „wysokiej miary życia chrześcijańskiego” Jan Paweł II w sposób szczególny wzywa osoby konsekrowane, gdyż – jak pisze w adhortacji *Ecclesia in Africa* – „w Kościele jako Rodzinie Bożej życie konsekrowane odgrywa szczególną rolę”, przede wszystkim dlatego, że „przypomina wszystkim o powołaniu do świętości, ale jest też świadectwem życia braterskiego we wspólnocie” (nr 94). Ma ono doniosłe znaczenie dla życia Kościoła i dla jego misji ewangelizacyjnej. Dążenie do świętości ze strony osób konsekrowanych „jest dziś szczególnie potrzebne także dlatego, że należy popierać i umacniać w każdym chrześcijaninie pragnienie doskonałości”, a tym samym „rozbudzić w każdym wierzącym prawdziwą tęsknotę za świętością” (VC 39). Chrześcijanie pogrążeni w trudach i troskach tego świata pragną dostrzegać w osobach konsekrowanych ludzi, którzy „oczyszczenia wiary widzą Boga – ludzi poddających się ulegle działaniu Ducha Świętego” (VC 109).

Dążenie do świętości Jan Paweł II uznaje za „syntezę programu każdego życia konsekrowanego” (VC 93). Wybranie przez Boga i konsekracja wymagają jednak rozwijania tego daru. Według papieża tym, co decyduje o wzroście świętości w życiu konsekrowanym, jest przede wszystkim wierność charyzmatowi założycielskiemu oraz ukształtowanemu przez ten charyzmat duchowemu dziedzictwu danego instytutu (por. VC 36)¹⁶.

Wśród dokumentów posoborowych posynodalną adhortację *Christifideles laici* Jana Pawła II można uznać za *magna charta* godności i świętości ludzi świeckich. Na wstępie tego dokumentu papież zauważa, że „Duch Święty nieprzerwanie

¹⁵ Por. P. Libera, *Refleksja nad przesłaniem posynodalnej adhortacji apostolskiej „Pastores gregis” Ojca świętego Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 142(2004), s. 217-218.

¹⁶ Por. T. Paszkowska, *Charyzmatyczność życia konsekrowanego*, w: *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lublin 1998, s. 332-339.

odnawiał młodość Kościoła, budząc w wielu świeckich nowe energie świętości i uczestnictwa” (ChL 2). Świeckość więc nasz autor widzi jako rzeczywistość teologiczną, dzięki której można i trzeba osiągać świętość (por. ChL 15). Powołanie ludzi świeckich do świętości oznacza zatem wezwanie do tego, by żyli oni wedle Ducha, pozostając jednocześnie włączeni w rzeczywistość doczesną i uczestnicząc w działalności ziemskiej. Mają oni dążyć do świętości w normalnych warunkach życia zawodowego i społecznego. „Dlatego w odpowiedzi na swe powołanie winni traktować codzienne zajęcia jako okazję do tego, by zbliżyć się do Boga, spełniać Jego wolę i służyć innym ludziom, prowadząc ich do komunii z Bogiem w Chrystusie” (ChL 17)¹⁷.

Przy różnych okazjach Jan Paweł II przypomina, że małżeństwo posiada swoją sakramentalną godność i świętość. Jest ono „drogą chrześcijańskiej świętości” (EiAf 83; EiAm 46). A zatem powszechne powołanie do świętości ma być także realizowane w małżeństwie i rodzinie (por. FC 34. 56. 58. 66; GtS 19)¹⁸. Wynika to z woli Chrystusa, który „chciał zabezpieczyć świętość małżeństwa i rodziny, chciał zabezpieczyć pełną prawdę o osobie ludzkiej i jej godności” (GtS 20). Historia chrześcijaństwa potwierdza słusność tej drogi, gdyż wielu ojców i matek, a także dzieci właśnie przez rodzinę odnalazło „drogę swego ludzkiego i chrześcijańskiego powołania [...] do świętości” (GtS 23).

d) Przejawy i wzory świętości

Według Jana Pawła II świętość członków Kościoła wyraża się na wiele sposobów. Jednak najbardziej czytelnym jego przejawem jest męczeństwo. Od początku kult męczenników miał wyraźny charakter chrystocentryczny, gdyż „głosząc i wielbiąc świętość swoich synów i córek, Kościół oddawał najwyższą cześć Bogu samemu. Czcił w męczennikach Chrystusa, który obdarzył ich łaską męczeństwa i świętości” (TMA 37). Papież uznaje męczeństwo za „wspaniały znak świętości Kościoła” o doniosłym znaczeniu dla przepowiadania i posługi misyjnej (por. VS 93). Tego rodzaju głoszenie Dobrej Nowiny słowem i potwierdzone czynem, aż po gotowość oddania życia, „budzi w ludzkich sercach pragnienie świętości, upodobnienia się do Chrystusa” (EiAf 87).

Ta teza współbrzmi z wykładem papieża na temat duchowości misyjnej, którą zawarł w encyklice *Redemptoris missio*, gdzie stwierdza, iż „powołanie misyjne ze swej natury wypływa z powołania do świętości. Każdy misjonarz jest autentyczny jedynie wówczas, gdy wchodzi na drogę świętości. Świętość jest podstawową przesłanką i niezbędnym warunkiem do tego, aby Kościół mógł realizować swoją zbawczą misję” (RMs 90). Oznacza to, że autentyczna świętość przejawia

¹⁷ Por. W. Zyzak, *Co mam zrobić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Kraków 2008.

¹⁸ Por. J. Martins, *La santidad de la familia a la luz del número 47 de la carta apostólica „Novo millennio ineunte”*, w: *Dar razón de la esperanza*, red. T. Trigo, Pamplona 2004, s. 717-728.

się w gorliwości misyjnej. W myśl nauki papieskiej można postawić znak równości między „zapalem misyjnym” i „zapalem świętości” (por. RMs 91-92).

Nie można także lekceważyć wszelkich przejawów pobożności ludowej, którą Jan Paweł II nazywa „świętością ludu”. W jej praktykowaniu, jak również w katechezie, ogromne znaczenie odgrywa ukazywanie świętych jako przykładów realizacji chrześcijańskiego powołania (por. EiAm 15)¹⁹.

Wśród wzorów świętości wyróżnia się Maryja, która doskonale odzwierciedla świętość Chrystusa. Tej kwestii papież poświęcił wiele miejsca w encyklice *Redemptoris Mater*, w której za Vaticanum II podkreśla, że „Bogarodzica jest już eschatologicznym wypełnieniem Kościoła”, dlatego chrześcijanie, wpatrując się w ten Wzór, mają wzrastać w świętości (RM 6). W Niej jaśnieje „promień tajemnicy Boga, chwała niewypowiedzianej Jego świętości” (RM 36). Maryja, nazywana „nową Ewą” i „Matką żyjących”, głosi niezmaconą prawdę „o Bogu świętym i wszechmocnym” (RM 37). Z kolei Kościół, jako duchowa matka wobec swoich członków uczy się bycia macierzyńskim, „rozważając Jej tajemniczą świętość i naśladując Jej miłość oraz spełniając wiernie wolę Ojca” (RM 43. 47).

Maryja z Nazaretu jest „pierwowzorem” Kościoła, gdyż przewodzi wszystkim na drodze wiary i świętości. Ponadto „w Jej osobie Kościół już osiąga tę doskonałość, dzięki której istnieje nieskalany i bez zmayı” (MD 27)²⁰. Wzór świętości Maryi ma szczególne znaczenie dla kapłanów, dla których jest Ona Matką (por. LK 1994, 8). A zatem „potrzeba wspólnot, które kontemplując i naśladując Najświętszą Maryję Pannę, obraz i wzór Kościoła w wierze i w świętości, strzegłyby sensu życia liturgicznego i życia wewnętrznego” (EiE 27).

Pisząc o duchowości maryjnej św. Ludwika Marii Grignion de Montfort, nasz autor zauważa, że „podobnie jak Maryja i wraz z Nią, święci są w Kościele i dla Kościoła, aby zajaśniała jego świętość” (MMf 8). Wśród nich pierwszym po Maryi jest Jej Oblubieniec – św. Józef, który dla wierzących jest przykładem jak „postępować przed Bogiem drogami świętości i sprawiedliwości” (RC 31). W adhortacji *Redemptoris Custos* papież wskazuje na wzorcą świętość Józefa z Nazaretu, podkreślając przy tym, że „małżeństwo Józefa i Maryi stanowi szczyt, z którego świętość rozlewa się na całą ziemię” (RC 7).

Jeśli chodzi o inne wzory świętości, to lista postaci przywoływanych przez Jana Pawła II jest bardzo długa. Należałoby w pierwszym rzędzie wymienić wszystkich tych, których on kanonizował i beatyfikował w czasie swego pontyfikatu.

¹⁹ Por. B. Połec, *Święci jako wzory osobowe w procesie katechizacji według wskazań Jana Pawła II*, w: *Zobowiązani do wiary po dwudziestu latach na drodze wyznaczonej przez Jana Pawła II (Tarnów, 9-10 VI 2987)*, red. J. Stala, J. Królikowski, Tarnów 2008, s. 101-110; G. Stroczyński, *Znaki świętości w nauczaniu Jana Pawła II w świetle wybranych przykładów*, „Lignum Vitae” 19 (2018), s. 65-78.

²⁰ Por. R. Kuczer, *Maryja wzorem wiary, nadziei i miłości w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 7(2005), nr 3-4, s. 85-173.

Na odnotowanie zasługuje też to, że papież, korzystając z różnych okazji, najczęściej z rocznic tzw. narodzin dla nieba, niektórym wybitnym i powszechnie znanym świętym poświęcał odpowiednie *motu proprio* czy list apostolski, a w przypadku świętych Cyryla i Metodego encyklikę pt. *Slavorum Apostoli*. W ten sposób uhonorował co najmniej kilkunastu największych świętych²¹.

e) *Pedagogia świętości*

W liście apostolskim *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II, wskazując na świętość jako fundament programu duszpasterskiego Kościoła w trzecim tysiącleciu, mówi jednocześnie o potrzebie odpowiedniej „pedagogii świętości”. To określenie często powraca w jego nauczaniu. Ponieważ istnieją różne indywidualne drogi do świętości, wobec tego należy stosować odpowiednią pedagogikę świętości, dopasowaną do rytmu poszczególnych osób (por. NMI 31).

W swoich wypowiedziach na temat świętości, rozrzuconych niemal we wszystkich dokumentach i wypowiedziach papieża, nie on daje zwartego wykładu na temat pedagogii świętości. Niemniej jednak na odnotowanie zasługują niektóre spośród jego uwag na ten temat. Otóż ważną rolę w dziedzinie świętości odgrywa nawrócenie. Stanowi ono bowiem punkt wyjścia i *conditio sine qua non* realizowania powszechnego powołania do świętości, ta zaś jest celem każdego autentycznego nawrócenia (por. EiAm 26. 30), gdyż przez żal i nawrócenie człowiek zbliża się do świętości Boga i odnajduje własną wewnętrzną prawdę (por. RP 31). W innym miejscu papież zaznacza, że świętość jest „owocem nawrócenia dokonującego się pod wpływem Ewangelii” (EiE 14).

Niezbędnym warunkiem zdobywania świętości, nierozzerwalnie związanym z nawróceniem, jest modlitwa, jako „poniekąd pierwszy i ostatni warunek nawrócenia, postępu i świętości” (LK 1979, 10). Jest ona „podłożem” wspomnianej pedagogii świętości (NMI 32), przypomina bowiem o „pierwszeństwie życia wewnętrznego i świętości” (NMI 38), które aktualizuje się „przez ciągłe powraca-

²¹ W porządku chronologicznym są to: św. Stanisław ze Szczepanowa – list *Rutilans agmen* do Kościoła w Polsce z okazji 900-lecia jego męczeństwa (8 maja 1979 roku); św. Bazyli Wielki – list *Patres Ecclesiae* na 1600-lecie jego śmierci (2 stycznia 1980 roku); św. Katarzyna ze Sieny – list *Amantissima Providentia* z okazji 600. rocznicy jej śmierci (29 kwietnia 1980 roku); św. Benedykt – list *Sanctorum altrix* z okazji 1500. rocznicy urodzin św. Benedykta (11 lipca 1980 roku); św. Augustyn – list *Augustinum hipponensem* z okazji 1600. rocznicy nawrócenia (28 sierpnia 1986 roku); św. Alfons Liguori – list *Spiritus Domini* z okazji 200. rocznicy jego śmierci (1 sierpnia 1987 roku); św. Jan od Krzyża – list *Maestro en la fè* z okazji 400. rocznicy śmierci (14 grudnia 1990 roku); św. Ambroży – list *Operosam diem* z okazji 1600. rocznicy śmierci (1 grudnia 1996 roku); św. Piotr Kanizy – list do biskupów niemieckich z okazji czterechsetlecia jego śmierci (19 września 1997 roku); św. Teresa od Dzieciątka Jezus – list apostolski *Divini amoris scientia* z okazji ogłoszenia jej Doktorem Kościoła powszechnego (19 października 1997 roku), i wiele innych. – Por. S. Karczewski, *Jan Paweł II. Encyklopedia Pontyfikatu 1978-2005*, s. 553-554.

nie do słuchania słowa Bożego” (NMI 39; PG 15)²². Szczególnie polecaną przez Papieża modlitwą jest różaniec, gdyż przynosi on „owoce świętości” (RVM 1), a ponadto dobrze wpisuje się w „pedagogikę świętości” (RVM 5), wzmacniając jej pragnienie (RVM 26), które – jeśli zostanie przyjęte – „może być rozwijane jedynie w milczeniu i adoracji przed obliczem nieskończonej transcendencji Boga” (VC 38).

Ojciec święty zwraca uwagę, że droga świętości ze swej natury domaga się także podjęcia różnych środków ascetycznych, które zawsze obecne były w praktyce Kościoła, a które swą kulminację znajdują w sakramencie pokuty (por. EiAm 32). Są one „skuteczną pomocą w dążeniu do prawdziwej świętości” (VC 38). Wśród tego rodzaju środków, papież docenia pielgrzymki do grobów męczenników, „gdzie świętość wyraziła się w sposób szczególny i gdzie trwa pamięć o mężczyznach i kobietach, którzy w każdej epoce wzbogacali Kościół ofiarą własnego życia” (OL 25). W ogóle dążenie do świętości wymaga podjęcia duchowego zmagania, w czym skuteczną pomocą, zwłaszcza na etapie formacji, będzie korzystanie z kierownictwa duchowego (por. VC 95).

Jeśli zaś chodzi o ludzi świeckich, to cennym dla nich środkiem uswięcenia, powinna być ponadto praca i zaangażowanie w rzeczywistość doczesną oraz troska o dobro wspólne (por. LE 25).

W ogóle wszystkim powinna być zapewniona odpowiednia formacja, aby w życiu i aktywności byli oni ukierunkowani na Chrystusa i zgodnie z własnym charyzmatem dążyli do osobistej świętości (por. EiAs 44). Nikomu z ochrzczonych nie może zabraknąć entuzjazmu w kroczeniu drogą świętości, do czego papież zachęcał szczególnie ludzi młodych. Dążąc do świętości, mogą oni stać się „znakiem Boga w świecie” i „zaczynem ducha misyjnego” (EiAf 136). Właściwym środowiskiem, gdzie młodzi odkrywają dar świętości, są różnego rodzaju ruchy w Kościele (por. EiO 47), o ile stawiają na pierwszym miejscu powołanie każdego chrześcijanina do świętości (por. ChL 30)²³.

Zapowiadając obchody Jubileuszu Roku 2000, św. Jan Paweł II postulował, aby „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 tymi najbardziej potrzebującymi” (TMA 42).

*

Papież św. Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* napisał, że „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nau-

²² Por. J. Kochel, *Dialog ze słowem Bożym. Błogosławiony Jan Paweł II promotorem odnowy: lectio divina*, w: *Człowiek dialogu*, red. Z. Glaeser, Opole, s. 219-234.

²³ Por. M. Chmielewski, *Kierownictwo duchowe we współczesnych zrzeczeniach katolickich*, „Życie duchowe” 2(1995), nr 1, s. 55-72.

czycieli, to dlatego, że są świadkami” (EN 41). To zdanie, szczególnie w aspekcie świętości, można odnieść do papieża z Polski. On nie tylko uczył, czym ona jest i jak do niej dążyć, ale pokazywał to swoim życiem, dając świadectwo umiłowania Boga i człowieka. Zanim Kościół zbadał świętość życia Jana Pawła II w ramach procesu beatyfikacyjnego, wszczętego w trybie nadzwyczajnym przez Benedykta XVI zaledwie pięć tygodni po śmierci, to już w dniu pogrzebu niezliczone tłumy zgromadzone na Placu Świętego Piotra skandowały: „Sancto subito” – natychmiast świętym.

Ten, który był niezmordowanym nauczycielem świętości, stał się również jej świadkiem. Kościół uroczystie potwierdził to aktem beatyfikacji, jakiej dokonał Benedykt XVI dnia 1 maja 2011 roku w niedzielę Bożego Miłosierdzia, oraz aktem kanonizacji. Jana Pawła II świętym ogłosił Franciszek również w niedzielę Bożego Miłosierdzia dnia 27 kwietnia 2014 roku.

Mając na względzie rozległość, doniosłość i oryginalność doktryny św. Jana Pawła II oraz jego niekwestionowane zasługi dla zachowania pokoju i chrześcijańskiego ładu w Europie, należałoby teraz oczekiwać, że zostanie on niebawem ogłoszony Doktorem Kościoła i Patronem Europy.

JOHN PAUL II – THE POPE OF HOLINESS

Among his many titles, John Paul II fully deserves to be called the “Pope of Holiness” due to the record number of beatifications and canonizations he carried out, as well as his original teaching on holiness. He sought to implement the conciliar teaching on the universal call of Christians to holiness.

In the Pope’s theology of holiness, particular emphasis is placed on the Holy Trinity as the source of all holiness. He also reflects on the manifestations, models, and means that lead to holiness, thereby outlining a distinct “pedagogy of holiness.”

John Paul II’s doctrine of holiness is closely intertwined with his way of life – a connection affirmed by the Church through his beatification (May 1, 2011) and canonization (April 27, 2014). Considering his doctrine, his life, and his dedication to safeguarding the Christian identity of Europe, it is reasonable to expect that he may soon be proclaimed a Doctor of the Church and a Patron of Europe.

Keywords: John Paul II, holiness, saints, beatification, canonization.

Ks. Marcin GRZESIAK*

MINISTRANT A ŻYCIE DUCHOWE

Streszczenie: Artykuł podejmuje kwestię życia duchowego ministranta. Jak sama nazwa wskazuje, właściwym przedmiotem materialnym katolickiej teologii duchowości jest życie wewnętrzne, czyli szeroko rozumiana duchowość, a przede wszystkim życie duchowe. Ministrant, który jest przedmiotem materialnym niniejszej pracy, ma być poddany formacji duchowej, która jest fundamentem jego wzrostu duchowego oraz dojrzewania chrześcijańskiego ku świętości. Pomocą w tym procesie formacyjnym jest teologia duchowości, która wskazuje na relację duchową człowieka z Bogiem. Ma ona więc za zadanie wytyczyć ministrantowi drogę odpowiedniej formacji duchowej.

Słowa kluczowe: ministrant; służba liturgiczna; służba ołtarza; duchowość; formacja duchowa

Obserwując współczesnych ludzi, można dostrzec coraz powszechniejszy styl życia, wartościowania, sądzenia i postępowania, który można zdefiniować jako praktyczny materializm (por. AA 31; GS 10)¹. Wyraża się on w treści rozmów,

* Ks. dr Marcin GRZESIAK – prezbiter archidiecezji lubelskiej (wyśw. w 2009); w latach 2014-2019 był doktorantem w Instytucie Teologii Duchowości KUL; w 2024 roku uzyskał doktorat na podstawie rozprawy pt. *Formacja duchowa ministranta w świetle posoborowego nauczania Kościoła*; od grudnia 2013 roku pełni rolę Archidiecezjalnego Duszpasterza Liturgicznej Służby Ołtarza; od lipca 2014 roku do czerwca 2019 roku był zastępcą Dyrektora Caritas Archidiecezji Lubelskiej; od 2019 roku jest Ekonomem Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie i członkiem Komisji do spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego Archidiecezji Lubelskiej oraz archidiecezjalnym duszpasterzem ministrantów i lektorów.

¹ Na przyczyny jej powstania, zło i obecność wskazywał niejednokrotnie św. Jan Paweł II. W encyklice *Evangelium vitae* (nr 23) pisał m.in.: „Osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka prowadzi nieuchronnie do *materializmu praktycznego*, co sprzyja rozpowszechnianiu się indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu. Ujawnia się tu także niezmienna prawdziwość słów Apostoła: «A ponieważ nie uznali za słuszne zachować prawdziwe poznanie Boga, wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdatnego rozumu, tak, że czynili to, co się nie godzi» (Rz 1, 28). W ten sposób wartości związane z «być» zostają zastąpione przez wartości związane z «mieć». Jedynym celem, który się bierze pod uwagę, jest własny dobrobyt materialny. Tak zwana «jakość życia» jest interpretowana

jakie ludzie prowadzą między sobą, w ich marzeniach i planach, jakie snują na przyszłość, ich troskach i zmartwieniach. Znajduje on także swój wyraz w prasie, w komunikatach radiowych, widowiskach telewizyjnych, a zwłaszcza w reklamach. Wszystko obraca się wokół dóbr i wartości materialnych: produkcji, zarobków i premii, stopy życiowej, postępu technicznego, różnych materialnych usprawnień czy udogodnień życia. Oto sprawy, które przeważnie zaprzatają dziś świadomość ludzką. Pojęcia szczęścia, pokoju i postępu wiążą się z posiadaniem coraz większej ilości pieniędzy i dóbr materialnych. Ludzie tak myślą, czują i wartościują, jak gdyby w życiu nie było innych wartości poza dobrami materialnymi. Na tym polega praktyczny materializm, którego następstwem jest egoizm i samolubstwo. Na wszystkie sprawy ludzie patrzą z punktu widzenia własnych korzyści i do wszystkiego podchodzą z pytaniem: „Ile mogę na tym zarobić?” lub „Co mi z tego przyjdzie?” Coraz bardziej zanika bezinteresowna uczynność, a za wszystko żąda się lub oczekuje zapłaty².

Wydaje się bowiem, że czasy, w jakich żyjemy, oraz związane z nimi wyzwania, to epoka zagubienia. Tyłu ludzi sprawia wrażenie, że są dezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei (por. EiE 7). Stan ducha wielu chrześcijan jest podobny. Liczne niepokojące oznaki pojawiły się na początku trzeciego tysiąclecia na horyzoncie kontynentu europejskiego, który, choć „jest pełen znaków i świadectw wiary, a jego społeczność niewątpliwie żyje w większej wolności i jest bardziej zjednoczona, to jednak odczuwa skutki spustoszenia, jakiego dawna i najnowsza historia dokonała w najgłębszych tkankach jej ludów, często rodząc rozczarowanie”³.

Tematem niniejszej refleksji jest podjęcie ważnego zagadnienia dotyczącego formacji duchowej ministranta. Użyte w tytule pojęcie „ministrant” odniesione jest do chłopca w wieku szkolnym, wypełniającego określone funkcje i zadania liturgiczne podczas celebracji we wspólnocie Kościoła. Stare reguły zabraniały kapłanowi sprawować Mszę świętą samemu, bez obecności „ministranta”, który odpowiada i posługuje⁴. Pojęcie „ministrant” odnosi się ściśle do dzieci i młodzieńców, którzy należą do „służby liturgicznej”.

Podjęcie tego tematu jest próbą odpowiedzi na pytanie: jak posługa ministranta przekłada się na codzienne jego przeżywanie relacji z Bogiem? W dyrektorium o życiu i posłudze kapłanów *Tota Ecclesia* Kongregacja do spraw Duchowieństwa posługuje się pojęciem „funkcjonalizm”. Jest to postawa kapłana, który swoją funkcję sprawuje w sposób bezduszny i formalny (por. TE 43-44). Adaptując to

najczęściej lub wyłącznie w kategoriach wydajności ekonomicznej, nieuporządkowanego konsumpcjonizmu, atrakcji i przyjemności czerpanych z życia fizycznego, natomiast zapomina się o głębszych – relacyjnych, duchowych i religijnych – wymiarach egzystencji”.

² Por. F. Błachnicki, *Pedagogika ministrancka. Katechetyka szczegółowa*, część 5, red. M. Marczewski, Warszawa 2011, s. 154-155.

³ II Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Europie, *Instrumentum laboris* (6 sierpnia 1999), Suplement, nr 2 – OR 2006, nr 6-7, s. 2-3.

⁴ Por. B. Nadolski, *Ministrant, ministrantka*, w: *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 928.

określenie do ministranta, potrzeba stwierdzić, że również ten, kto pełni posługę liturgiczną przy ołtarzu Bożym, powinien także poza nim prezentować sobą odpowiadające temu zachowania i wartości. Chodzi więc nie tylko o sprawność funkcjonalną ministranta w aspekcie liturgicznym, w czasie posługiwania w kościele, ale przede wszystkim o jego dyspozycyjność duchową.

Chłopiec, który wstępuje w szeregi ministrantów, zwykle jest na początku przyciągany pięknem liturgii, zewnętrzną oprawą Eucharystii. Jednak za tą zasłoną powinna być także potrzeba życia duchowego, która tak naprawdę może ukształtować ministranta jako człowieka świętego.

1. Przesłanki biblijne

Samo pojęcie „duchowość” ma swoje źródło w Nowym Testamencie, zwłaszcza w pismach Pawłowych. Chrześcijanin obdarzony Duchem Bożym nazywany jest *homo spiritualis* (1 Kor 2, 10-16) – *pneumatikos*. Rzeczownikowo *spiritualis* oznacza egzystencję człowieka „określaną nie przez «ciało», lecz przez Bożego Ducha”⁵. Dominikański autor Jordan Aumann pojmując ją jako „udział w misterium Chrystusa poprzez wewnętrzne życie łaski”⁶. Natomiast ks. prof. Walerian Słomka, powołując się na treść *Instrumentum laboris* VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów, stwierdza, że „«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”⁷. Ksiądz prof. Agostino Favale uważa natomiast, że pojęcie to odwołuje się do immanencji ludzkiego bytu i stanowi najbardziej ukryty element, z którego promieniuje dynamizm ducha ludzkiego⁸. Ksiądz prof. Marek Chmielewski sądzi, że „duchowość w ogóle wchodzi w zakres życia wewnętrznego, szczególną zaś postacią duchowości jest duchowość chrześcijańska, znacząca tyle samo co życie duchowe. Życie duchowe to angażująca całą osobowość współpraca chrześcijanina z uświęcającym działaniem Ducha Świętego”⁹. Inni autorzy rozumieją przez nią ewangeliczną postawę identyfikacji z Chrystusem (chrystomorfizacja), dokonującą się pod wpływem Ducha Świętego, a więc tożsamą z życiem duchowym¹⁰.

Sprawowanie ofiary eucharystycznej z natury domaga się pewnych przygotowań zarówno zewnętrznych, jak i udziału służb pomocniczych, dlatego historia

⁵ Tenże, *Jedna duchowość czy wiele duchowości*, „Anamnesis” 45(2006), nr 2, s. 71.

⁶ J. Aumann, *Spiritual Theology*, New York 1980, s. 17.

⁷ W. Słomka, *Teologia duchowości*, w: *Polscy teologowie duchowości* (Duchowość w Polsce, 1), red. M. Chmielewski, W. Słomka, Lublin 1993 s. 231.

⁸ Por. A. Favale, *Spiritualità e scuole di spiritualità*, „Salesianum” 52(1990), s. 820.

⁹ M. Chmielewski, *Duchowość*, LDK, s. 226.

¹⁰ Por. tamże, s. 229.

instytucji ministrantów sięga tak daleko, jak historia Mszy świętej. Pierwszymi „ministrantami” byli apostołowie św. Piotr i św. Jan, którym Pan zlecił przygotowanie uczty paschalnej i którzy prawdopodobnie podczas niej zajmowali miejsca obok Niego, wykonując określone posługi (por. Łk 22, 7-20; J 21, 20; 13, 23-30). Odtąd zawsze w historii Mszy świętej obok biskupa lub prezbitera występują osoby wykonujące liturgiczne służby pomocnicze. W szczególności kształtowanie się tych służb w ciągu wieków pod względem liczby, podziału, osób, którym je zlecano, sposobu ich przygotowania itp., tworzy historię bardzo ciekawą i bogatą¹¹.

Każdy ministrant, służąc w Kościele, jest blisko tajemnicy obecności Boga w Eucharystii. Powinien zatem na kartach Pisma Świętego odkrywać i wzorować się na wielu postaciach „powołanych” przez Boga do podejmowania różnych zadań i wielkich dzieł. Postaci te zostały nie tylko zaproszone przez Boga do wykonywania konkretnych zadań, lecz przede wszystkim Bóg chciał „wejść” z nimi w osobistą relację, intymną więź duchową i zapragnął prowadzić te osoby drogą rozwoju duchowego.

Przykładem takiej osoby w Starym Testamencie jest młodzieńcy Samuel, który wspierany przez arcykapłana izraelskiego Helego nawiązał relację osobistą z Bogiem. Rozwijał się duchowo i wzrastał nie tylko w mądrości prorockiej, ale także odkrywał coraz bardziej bliskość Boga (por. 1 Sm 3, 1-10.19-20).

Samuel, ofiarowany przez matkę na służbę Bożą, przebywał w Szilo, gdzie niegodnie zachowywali się synowie Helego (por. 1 Sm 2, 12-18). Młodzieniec był zupełną odwrotnością tych nagannych postaw. Fakt ten podkreśla hagiograf: „Młody zaś Samuel rósł i coraz bardziej podobał się tak Jahwe, jak i ludziom” (1 Sm 2, 26). Postępy młodzieńca prowadziły do nawiązania bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Zaistnienie tej relacji zostało opisane w wizji Samuela (por. 1 Sm 3, 1-21 i 4, 1a). Fragment ten kończy się *summariusum* (w. 19-21), które zapewnia o obecności Jahwe w życiu Samuela i jego wzrastającej rozpoznawalności w społeczności Izraela¹².

Wizja Samuela inauguruje nowe działanie Boże. Jahwe bowiem bezpośrednio i po imieniu woła młodzieńca (por. 1 Sm 3, 4), znajdującego się w niewielkiej odległości od Przybytku Pańskiego. Słowa Jahwe skierowane do Samuela ogłaszają wyrok na rodzinę Helego. Przyjmując Boże orędzie i wypowiadając je przed Helim, młodzieniec stał się prorokiem Pańskim (por. 1 Sm 3, 20)¹³.

¹¹ Por. N. Henrichs, *Zur Geschichte der Ministranten*, w: Th. Schnitzler, *Ministrantenpädagogik*, 2. Aufl., Kevelaer 1960 s. 139-172; E. Bremer, *Instytucja ministrantów w rozwoju historycznym*, Lublin 1962 (ArchKUL). Autorem pierwszego podręcznika dla ministrantów w języku polskim był ks. Gerard Szmyd (1885-1938) – *Ministrantura*, Lwów 1934; S. Mieszczak, *Ministrant*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, red. S. Wilk, Lublin 2008, kol. 1168-1170.

¹² Hagiograf uzasadnia przyczyny odrzucenia rodziny Helego i przejścia władzy przez Samuela. – Por. J. T. Willis, *Samuel versus Eli. Sam. 1-7*, „Theologische Zeitschrift” 35(1979), s. 201-221.

¹³ A. S. Jasiński, *Samuel: ostatni sędzia Izraela*, „Scriptura Sacra” 21(2017), s. 60.

Odpowiednio uformowany ministrant na wzór proroka Samuela ma być człowiekiem z prawem do podziwiania i szanowania przez wspólnotę parafialną nie tylko za swój kunszt służby liturgicznej, ale przede wszystkim za dojrzałość w wierze. Ma być chrześcijaninem, który przez swoje autentyczne świadectwo ukazuje na zewnątrz przywiązanie do Jezusa Chrystusa swojego Pana i Zbawiciela. Jego chrześcijańska tożsamość powinna wypływać z jego osobistej i duchowej relacji do Boga Ojca.

Postacią, która także wyróżnia się w Starym Testamencie osobistą relacją do Boga i kroczy drogą rozwoju duchowego, mimo różnych przeciwności losu i trudności, jest prorok Jeremiasz. On jako młodzieniec usłyszał wezwanie Boga i Jego propozycję, by zechciał podjąć się określonego trudu. Wyróżniał się wśród swoich rówieśników specyficzną uczuciowością. Był osobą wrażliwą o delikatnym usposobieniu. Miał wyjątkową zdolność refleksyjną. Wydarzenie, które go spotkało, bardzo przeżył. Opisał to w księdze, która została zaliczona do Pisma Świętego Starego Testamentu¹⁴. Bóg w ten sposób przemówił do młodego Jeremiasza: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię; zanim ujrzałeś światło dzienne, Jam cię poświęcił i ustanowiłem cię prorokiem narodów». Ja jednak rzekłem: «Ach, Panie mój, Boże [...] jestem zbyt młody». Lecz Bóg rzekł do mnie: «Nie mów: Jestem zbyt młody [...]. Nie lękaj się, bo Ja jestem przy tobie [...]. Patrz, ustanawiam cię dzisiaj nad narodami»” (Jer 1, 4-10)¹⁵.

Młody Jeremiasz został powołany przez Boga w sposób klarowny, jednoznaczny i zdecydowany, nie tylko do bycia prorokiem i wykonania planu Bożego, ale przede wszystkim został zaproszony do duchowej relacji i nawiązania więzi z Bogiem Jahwe, który Go wspierał i prowadził. Ta więź kształtowała Jeremiasza i pomagała mu stawać się silniejszym i wytrwalszym w szczególnej misji głoszenia Słowa Bożego.

Na kartach Nowego Testamentu, apostołowie wezwani po imieniu przez Jezusa Chrystusa zostali powołani przede wszystkim do relacji osobistej ze Zbawicielem (por. Łk 6, 12-16). Pan nie tylko miał wobec każdego z nich historiozbowcze plany „budowania” wspólnoty pierwszych chrześcijan, które mieli podjąć po Jego Wniebowstąpieniu, lecz przede wszystkim pragnął być bliski dla każdego z nich w relacji duchowej. Jezus Chrystus chce, aby każdy z apostołów był silny poprzez więź, która powinna się zrodzić w relacji z Nim.

Cel formacji wytycza właściwą metodę, która ma pomóc osobie formowanej zinterioryzować wartości ewangeliczne uosobione w Chrystusie. Najodpowiedniejszą metodą jest współuczestnictwo, które odpowiadając chrześcijańskiej wizji człowieka jako podmiotu, jest wypadkową dwóch działań formacyjnych: poznania prawdy o Bogu, w którym istnieje prawda o człowieku, oraz wysiłku osoby

¹⁴ E. Mitek, *Lektor. Przygotowanie ministrantów do czytania Słowa Bożego*, Wrocław 2009, s. 62.

¹⁵ Por. tenże, *Wewnętrzna formacja ministrantów usługujących przy ołtarzu w parafii*, „Perspectiva” 16(2010) nr 1, s. 154.

formowanej do doświadczania w życiu przyjaźni z Jezusem na drodze powołania ku miłości człowieka przez Boga Stwórcę. Aby osoba mogła skutecznie oddziaływać, sama musi „być kimś”, tzn. odznaczać się bogactwem wnętrza. Od jakości jej życia zależy skuteczność jej oddziaływania. Osobę tę winna zatem cechować postawa wiary, głębokie umiłowanie Boga i gorliwość w Jego służbie, dojrzałość osobowa, wyrażająca się m.in. w roztropności, bezinteresowności, mądrości, gotowości do słuchania innych i umiejętności panowania nad własnymi uczuciami¹⁶. Formacja chrześcijanina, a w ramach tego formacja ministranta, powinna być związana ściśle z duchowością, która ukierunkowuje na nawiązanie osobistej/osobowej relacji z Bogiem.

2. Przesłanki magisterialne

Encyklika *Mediator Dei* Piusa XII jest pierwszym w dziejach Kościoła oficjalnym dokumentem Urzędu Nauczycielskiego, w którym znajduje się wzmianka o ministrantach. Ojciec święty pisze o czynnym udziale wiernych w liturgii w następujących słowach: „Zapewne niemało przyczyni się do osiągnięcia tego celu [udziału wiernych w celebracji liturgii – przyp. M. G.], jeżeli wybierze się porządnym i dobrze wychowanym chłopców z wszelkich warstw społecznych, którzy z własnej woli będą służyli do Mszy świętej prawidłowo, pilnie i gorliwie. Rodzice, choćby należeli do warstwy wykształconej i kulturą wyżej stojącej, powinni wysoko cenić tę funkcję swych synów. Jeżeli ci młodzieńcy zostaną odpowiednio wykształceni, jeżeli kapłani z czujną troskliwością zachęcą ich, aby z uszanowaniem i wytrwałością pełnili powierzoną im w oznaczonych godzinach służbę, to łatwo się zdarzy, że wyrosną z nich kandydaci do kapłaństwa i nie zajdzie już przykry wypadek, że w ogóle zabraknie tych, którzy by odpowiadali i służyli przy sprawowaniu Najświętszej Ofiary, na co duchowieństwo się nieraz nawet w katolickich krajach uskarża”¹⁷. Ojciec święty, pisząc o ministrancie, który jako dziecko, chłopiec czy dorastający młodzieniec jest obecny w Kościele, ukierunkowuje jego osobę i rolę na formację duchową, która ma za zadanie ukształtować go na dojrzałego chrześcijanina.

Święty Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* zauważa, że pomimo wielu przejawów laicyzacji, które są obecne w życiu chrześcijan wkraczających w trzecie tysiąclecie, znakiem naszych czasów jest powszechna potrzeba duchowości (por. NMI 31). Trzeba stwierdzić, że perspektywą, w którą powinna być wpisana cała działalność duszpasterska, jest wizja świętości. Święty papież podkreśla, że świętość jest zadaniem Kościoła, który jest powołany do

¹⁶ Por. G. Rzeźwicki, *Duszpasterstwo ministrantów i lektorów w Kościele w Polsce podczas Soboru Watykańskiego II i w okresie posoborowym (1964-2008)*, Tarnów 2010, s. 281-282.

¹⁷ Pius XII, *Mediator Dei*, AAS 39(1947) s. 592.

uświęcania i zbawienia ludzi (por. NMI 30). W tymże liście stwierdza, że „trzeba zatem odkryć ponownie całe bogactwo treści programowej piątego rozdziału konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, poświęconego «powszechnemu powołaniu do świętości»” (NMI 30). Nie można jednak zapominać, że wręcz niemożliwe byłoby dążenie do świętości bez Eucharystii.

Jak uczył św. Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, „człowiek nie może żyć bez miłości. Pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, gdzie całe jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Nią, jeśli Jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w Niej żywego uczestnictwa”. I dlatego – jak zaznaczył dalej – „Chrystus Odkupiciel objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” (RH 10). Papież podkreśla, że każdy chrześcijanin w Zmartwychwstałym Panu odnajduje swoją właściwą wielkość, godność i wartość człowieczeństwa. „Każdy zatem człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, z całym swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa” (RH 10).

Akcentowana przez Papieża droga rozwoju chrześcijanina wpisuje się w formację ministranta, która powinna być współpracą z łaską, relacją człowieka z Bogiem w kształtowaniu tego, co jest w nim charakterem, osobowością czy emocjami. Łaska Boża bazuje bowiem na ludzkiej naturze, toteż im bardziej ministrant mimo swoich słabości mierzy się ze sobą i współpracuje z Chrystusem, tym bardziej „buduje” siebie w pełni jako dojrzałego w wierze chrześcijanina i jest bardziej podatny na dojrzewanie wewnętrzne dzięki działaniu łaski. Podstawą, którą powinien odkryć ministrant, potrzebną do zrozumienia istoty jego powołania, jest przekonanie o podobieństwie do Stwórcy, które powinno powodować pragnienie duchowego wzrastania ku Bogu¹⁸.

W liście apostoelskim *Novo millennio ineunte* św. Jan Paweł II pisze, że „prowadzenie do świętości pozostaje szczególnie pilnym zadaniem duszpasterskim” (NMI 30). Wprawdzie wyrażenie: „Duc in altum!” zwykle tłumaczy się jako „wypłyn na głębię”, jednak dosłownie słowa te znaczą: „Wspinaj się wzwyż!” To wezwanie powinno stać się dewizą formacji duchowej każdego chłopca czy młodzieńca, który pragnie zostać ministrantem i być blisko spraw Bożych, służąc przy ołtarzu. Dobrze oddają to słowa św. Pawła z Listu do Kolosan: „Bracia, dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi” (Kol 3, 2).

Chrześcijańska duchowość nierozzerwalnie wiąże ze sobą te dwa fundamentalne pojęcia: doskonałość i świętość. One powinny stać się fundamentem rozwoju duchowego ministranta jako człowieka oraz jako chrześcijanina¹⁹. Soborowa kon-

¹⁸ Por. M. Grzesiak, *Formacja duchowa ministranta. Studium w świetle posoborowego nauczania Kościoła* (Biblioteka Teologii Duchowości, 6), Lublin 2025, s. 26-27.

¹⁹ Por. M. Chmielewski, *Wielka księga duchowości katolickiej. Audycje o życiu duchowym w Radio Maryja i TV Trwam „Duc in altum!”*, Kraków 2015, s. 14.

stytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* przypomina, że wierni każdego stanu i zawodu są powołani do pełni życia chrześcijańskiego oraz doskonałej miłości. Tak zdobywana świętość, rozwijana codziennie, czyni człowieka bardziej doskonałym. Sobór uczy, że wierni są zobowiązani kierować siły otrzymane według miary daru Chrystusa ku osiągnięciu tej doskonałości, aby idąc w Jego ślady i upodabniając się do wzoru, jakim On sam jest dla nich, posłuszni we wszystkim woli Ojca, z całej duszy poświęcali się chwale Bożej i służbie bliźniemu (por. LG 40).

Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Gaudete et exsultate* pisze: „Dzisiaj szczególnie potrzebna stała się postawa rozeznawania. Współczesne życie daje bowiem ogromne możliwości działania i rozrywki, a świat przedstawia je tak, jakby wszystkie były wartościowe i dobre. Wszyscy, ale szczególnie młodzi ludzie, są narażeni na nieustanny *zapping* [skakanie po kanałach]. Można poruszać się dwóch lub trzech przestrzeniach jednocześnie i uczestniczyć w tym samym czasie w różnych, wirtualnych wydarzeniach. Bez mądrości rozeznania łatwo możemy stać się marionetkami, będącymi zakładnikami chwilowych tendencji” (GeE 167).

Podstawy duchowego rozwoju ministranta wiążą się z dwoma kluczowymi pojęciami: doskonałość i świętość, które młody chłopiec, będący we wspólnocie służby liturgicznej, jako ochrzczony ma osiągnąć na drodze ku dojrzałości chrześcijańskiej, zgodnie z poleceniem Chrystusa: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48).

II Synod Diecezji Lubelskiej stwierdza, że każdy ochrzczony człowiek ma być przede wszystkim wychowany w wierze. Boską tajemnicę stworzenia winien zatem przeżywać w świadomej współpracy z Bogiem i Stwórcą²⁰. Te słowa wskazują drogę rozwoju duchowego ministranta, który nie tylko ma zgłębiać tajemnicę wiary, ale może przede wszystkim kształtować w sobie drogę ku świętości życia.

Papież Franciszek w cytowanej adhortacji *Gaudete et exsultate* pisze, że do świętości powołany jest każdy chrześcijanin, niezależnie od tego, kim jest. Ojciec święty przypomina jednocześnie, że człowiek często ma pokusę, aby sądzić, iż świętość jest zarezerwowana tylko dla tych, którzy mają możliwość oddalenia się od zwykłych zajęć, aby poświęcić wiele czasu na modlitwę. Tymczasem każdy ochrzczony w imię Jezusa jest powołany, aby być świętym, żyjąc miłością i dając świadectwo w codziennych zajęciach tam, gdzie się znajduje (por. nr 14). Również ministrant jest powołany do kroczenia tą właśnie szczególną i wyjątkową drogą doskonalenia siebie, przede wszystkim wewnątrz i duchowo poprzez zdobywanie cnót i dojrzewanie w świętości życia.

Duchowy rozwój ministranta jest pewnego rodzaju wyznacznikiem doskonałości duchowej oraz celem kształtowania osobowości dojrzałej w Bogu. To, kim ministrant ma się stać jako człowiek, chrześcijanin i ten, który jest powołany przez

²⁰ Por. II Synod Diecezji Lubelskiej 1977-1985, Lublin 1998, s. 161.

samego Jezusa Chrystusa do służby przy Ołtarzu Pańskim, powinno ukształtować się na drodze dążenia do świętości. Każdy ministrant zatem powinien dążyć do tego, aby stawać się człowiekiem dojrzałym (podstawa antropologiczna), chrystocentrycznym (podstawa chrystologiczna), otwartym na Ducha Świętego (podstawa pneumatologiczna), żyjącym w Kościele (podstawa eklezjalno-liturgiczna) oraz powinien czerpać wzór z Matki Bożej i świętych (podstawa maryjno-hagiologiczna). Te podstawy są ważne w dążeniu nie tylko ku cnotom, ale przede wszystkim są fundamentem drogi do świętości²¹.

3. Przesłanki pastoralne

Ministrant ma być poddany formacji duchowej, która jest fundamentem jego wzrostu duchowego oraz dojrzewania chrześcijańskiego ku świętości. Pomocą w tym procesie formacyjnym jest teologia duchowości, która wskazuje na relację duchową człowieka z Bogiem. Ma ona więc za zadanie wytyczyć ministrantowi drogę odpowiedniej formacji duchowej.

Formacja duchowa (łac. *formare* – formować), oznacza całokształt działań osoby lub instytucji zmierzających do ukształtowania w drugim człowieku postawy duchowej rozumianej jako stałe ustosunkowanie się osoby do przedmiotu (wartości), obejmującej swoim zakresem jej sferę poznawczą, emocjonalno-wartościującą i działaniową. Elementami konstytuującymi formację duchową są: osoba (instytucja) oddziałująca, osoba poddana oddziaływaniu i relacja oddziaływania, która ma charakter obustronny, choć nie zawsze w jednakowej proporcji²².

Jak sama nazwa wskazuje, właściwym przedmiotem materialnym katolickiej teologii duchowości jest życie wewnętrzne, czyli szeroko rozumiana duchowość, a przede wszystkim życie duchowe²³. Nietrudno zauważyć, że współcześnie narasta zainteresowanie głębszym wymiarem życia ludzkiego, a tym samym duchowością. Niewątpliwie trzeba w tym widzieć skutek ożywczego tchnienia Ducha Świętego w Kościele, które wychodzi naprzeciw powszechnemu kryzysowi wartości, typowemu dla tzw. społeczeństwa postmodernistycznego²⁴.

Celem formacji jest więc ukształtowanie stylu życia osoby formowanej, zakładające dojrzałość emocjonalną, intelektualną oraz duchową. Stanowi ją nie martwa litera czy bezduszny ideał, lecz osoba Jezusa Chrystusa. Stąd też postęp w formacji duchowej dokonuje się przez wymianę miłości między Bogiem a osobą formowaną aż do osiągnięcia z jej strony identyfikacji z Nim. Głównym sprawcą tego

²¹ M. Grzesiak, *Formacja duchowa ministranta...*, s. 24.

²² Por. H. Wejman, *Formacja duchowa*, LDK, s. 281-282.

²³ Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 81.

²⁴ Zob. A. Gomes Barbosa, *Duchowość w dzisiejszym świecie*, w: *Duchowość chrześcijańska* (Kolekcja „Communio”, 10), red. L. Balter, Pallottinum 1995, s. 7-22.

procesu jest Duch Święty, którego natchnień mają słuchać zarówno osoba formująca, jak i formowana²⁵. Taką formację duchową ma przejść ministrant jako chłopiec, a potem dorastający młodzieniec we wspólnocie służby liturgicznej.

W czasie II Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconej Europie w dniach 1-23 października 1999 roku w Rzymie, wiele wypowiedzi ojców synodalnych prowadziło do jednego wniosku, że potrzeba duchowości jest fundamentem dla chrześcijańskiego rozwoju tego kontynentu²⁶. Ludmiła Grygiel, redaktor kwartalnika „Il Nuovo Areopago”, stwierdziła, że „współczesny człowiek jest zagubiony wśród rozlicznych propozycji osiągnięcia szczęścia na tej ziemi. Owo bolesne doświadczenie budzi pragnienie trwałego, wiecznego szczęścia, czyli tęsknotę za zjednoczeniem z Bogiem. Mieszkańcy naszego kontynentu przekonują się, że to, co wieczne stanowi niezbędny warunek życia duchowego. Pragną nawiązać dialog z Bogiem, aby wypowiedzieć swe udręki i niepokoje oraz zapytać Go o sens życia. W pytaniu o sens życia skierowanym do Boga człowiek wyraża swą nadzieję, która go nieskończenie przekracza. Takie pytanie jest modlitwą. Dzięki niej człowiek przestaje być samotny”²⁷. Choć od tej refleksji minęło ponad ćwierć wieku, jest ona aktualna także i dziś. Dotyka bowiem duchowej dyspozycji chrześcijanina, a także ministranta, który jest obecny pośród wielu europejskich i światowych problemów. Egzystencjalne pytania, rodzące się w człowieku i wskazujące na sens życia, są warte odpowiedzi. Katolicka teologia duchowości i oparta na niej formacja duchowa ma za zadanie umiejętnie odpowiedzieć na te pytania i problemy współczesnego i niejednokrotnie zagubionego człowieka. Wskazanie na pogłębioną i osobistą relację z Bogiem, z której rodzi się autentyczna i pogłębiona modlitwa oraz chęć wzrastania w świętości, są „receptą” na chorobę współczesnego świata. Duchowość ma bowiem za zadanie wyrobić w człowieku to, co on stracił przez grzech – osobistą i duchową relację z Bogiem Stwórcą.

W czasach współczesnych w życiu wspólnoty Kościoła można zaobserwować kryzys powołań kapłańskich. Dostrzegane są wielorakie czynniki wewnętrzne oraz zewnętrzne, które wpływają na taki stan rzeczy. Wobec problemu powołań kapłańskich trzeba stwierdzić, że służba liturgiczna zawsze była pewną największą „skarbnicą” powołań, a także wspólnotą, w której rodziły się powołania kapłańskie. W tym kontekście zachodzi potrzeba gruntownego przemyślenia na nowo tematu formacji służby liturgicznej oraz wypracowania pewnej koncepcji „duchowości ministranta”, która może wpłynąć na wzrost powołań kapłańskich czy zakonnych w Kościele. Święty Jan Paweł II wskazywał w swoich przemówieniach na szczególne znaczenie

²⁵ Por. tamże, s. 281.

²⁶ Por. *II Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Europie. Wypowiedzi Ojców Synodalnych*, OR 20(1999), nr 12, s. 24-48.

²⁷ L. Grygiel, *Wiara i modlitwa*, tamże, s. 35-36.

obecności ministrantów dla wzrostu powołań kapłańskich oraz przypominał o ich uprzywilejowanym miejscu w czasie wspólnotowej liturgii²⁸.

Formacja duchowa ministranta powinna „dotykać” w nim czterech płaszczyzn, odnoszących się także do kapłana, a które wskazuje dokument Konferencji Episkopatu Polski w *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*. Chodzi mianowicie o płaszczyznę: ludzką, duchową, intelektualną oraz pastoralną²⁹. Analogicznie do tych wskazań dokumentu, ministrant, służąc w Kościele, jest powołany do tego, aby zgłębiać tajemnice swego posługiwania – podobnie jak kapłan. Nie może stać się „funkcjonariuszem” w Kościele, lecz ma być „wyrobionym” duchowo i świadomym uczniem Chrystusa. Formacja duchowa ministranta powinna zatem przebiegać w kluczu tych płaszczyzn. Ma on być człowiekiem dojrzałym osobowościowo i intelektualnie, następnie dojrzałym chrześcijaninem oraz sprawnym i kompetentnym sługą ołtarza.

We współczesnym Kościele powszechnym oraz w Kościele w Polsce zauważa się kryzys powołań do kapłaństwa. Ta sytuacja może wiązać się m.in. z zaniedbaniem rzetelnego duszpasterstwa ministrantów, które przybiera w wielu parafiach formę organizacyjną, nie zaś formacyjną. Ministranci od zawsze stanowią duży procent powołanych do kapłaństwa. Oparta na teologicznych podstawach formacja duchowa ministranta może zaowocować w nim dojrzałą relacją z Jezusem. Następnie przez pogłębioną formację duchową może dokonać się proces chrystoforzimacji, czyli kształtowania pod wpływem Ducha Świętego postaw chrystologicznych tak, że ministrant odnajdzie i „poczuje” w sobie chęć pójścia za Jezusem Chrystusem, a następnie podejmie decyzję wstąpienia do seminarium diecezjalnego czy zgromadzenia zakonnego. Doświadczenie duchowe, które będzie przeżywał dzięki formacji duchowej, może spowodować w nim chęć służby kapłańskiej we wspólnocie Kościoła. Duszpasterze zajmujący się wspólnotą ministrantów powinni więc położyć akcent na ich formację duchową.

Wiele prac i artykułów, które opisują posługę ministranta czy służby liturgicznej, najczęściej poruszają kwestię praktycznej posługi ministranta, jego postawy pastoralnej, moralnej czy pedagogicznej. Tymczasem teologia duchowości „dotyka” w nim tego, co z punktu widzenia wiary jest najważniejsze, a więc duszy, wnętrza duchowego – jego serca. Można bowiem znać liturgię i świetnie w niej się poruszać; znać przepisy liturgiczne i umieć wykonywać gesty oraz przyjmować odpowiednie postawy liturgiczne, uczestnicząc w liturgii. Jeśli jednak w tej posłudze zabraknie zaangażowania osobistego i duchowego, to wszystko będzie pustą obecnością w wielkich tajemnicach Bożych i będzie to tylko zewnętrzne zaangażowanie ministranta. Można też świetnie znać teksty Pisma Świętego, nawet na pamięć, i perfekcyjnie czytać, lecz jeśli zabraknie w tym „ducha”, wysiłku modli-

²⁸ Jan Paweł II, *Ministranci – młodzi przyjaciele Jezusa*, OR 22(2001), nr 10, s. 22-23.

²⁹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis Sacerdotalis pro Polonia*, Poznań 2012, nr 74-80.

twy Słowem Bożym i medytacji, a przede wszystkim miłości do Chrystusa, który jest żywym Słowem Boga, to będzie to jedynie puste i bez znaczenia słuchanie oraz wypowiedzianie przez ministranta słów Pisma Świętego. Można znać prawa moralne, być świetnie wykształconym i dobrze wychowanym, lecz jeśli zabraknie w tym „ducha”, wówczas będą to tylko gesty i postawy zewnętrzne, bez pokrycia w wierze i bez duchowego zaangażowania ministranta.

Wielkie dziedzictwo sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego jest niepodważalną spuścizną jego dorobku pastoralnego. Pomimo upływu lat, obejmujących już dwa pokolenia, jest to wciąż cenna i aktualna pomoc w formacji duchowej ministranta. Jednak ta dziedzina formacji nie może pozostawać bez mocnego osadzenia jej w duchowości. Ona powinna być pierwszą i główną płaszczyzną w formacji ministranta jako posługującego w Kościele. Jej pierwszeństwo wynika nie tylko dlatego, że kładzie akcent na duchową relację człowieka z Bogiem, ale także dlatego, że ma bezpośredni wpływ na realizację powołania każdego chrześcijanina do świętości i zbawienia.

*

Każdy chłopiec, który rozpoczyna swoją służbę przy ołtarzu i chce zostać członkiem służby liturgicznej, wchodzi na drogę swojego osobistego powołania. Jest to szczególnie powołanie do żywej relacji z Bogiem.

Służba Chrystusowi jest odpowiedzią na otrzymany dar powołania. Każde inne spojrzenie jest powierzchowne i niewystarczające. Dlatego duszpasterze ministrantów są wezwani i zobowiązani do tego, aby „siać” ziarno powołania i „podlewać” je. Chodzi o wielkie i piękne powołanie. Chrystus bowiem zaprasza do bardziej czynnego zaangażowania w dzieło zbawienia, które uobecnia. Stamtąd posyła do świata, aby dzielić się z innymi otrzymanymi darami³⁰.

Podkomisja Konferencji Episkopatu Polski do spraw Służby Liturgicznej podkreśla, że wśród cech charakterystycznych programu służby liturgicznej trzeba wymienić kształtowanie w dzieciach i młodzieży postawy świadków Chrystusa. W tym przypadku chodzi najpierw o świadectwo dawane w liturgii. Swoją postawą i zaangażowaniem ministrant ma zaświadczać, że Chrystus jest prawdziwie obecny i działający w celebracji liturgicznej. Członek służby liturgicznej przeżywa ze wszystkimi to misterium, podejmując także współodpowiedzialność za konkretny wymiar świętej celebracji. Dawanie takiego świadectwa służby Chrystusowi nie jest łatwe, o czym świadczy między innymi odchodzenie tak wielu osób od posługiwania w liturgii. Natomiast pozostawanie przy ołtarzu zobowiązuje do odpowiedniego stylu życia i nie zawsze spotyka się ze zrozumieniem ze strony innych ludzi. Z tej racji członkowie służby liturgicznej są wezwani do rozwijania

³⁰ Podkomisja KEP do spraw Służby Liturgicznej, *Program formacyjny służby liturgicznej. Schemat, znaki, opis*, Kraków 2018, s. 6.

umiejętności bycia świadkiem Chrystusa³¹. Pomocą w tej drodze ku Chrystusowi dla ministranta jest duchowość, która ma przenikać jego całe życie.

ALTAR SERVER AND SPIRITUAL LIFE

This article explores the spiritual life of an altar server. As the name itself suggests, the proper material subject of Catholic spiritual theology is the inner life—broadly understood as spirituality and, above all, as spiritual life. The altar server, who is the material subject of this study, undergoes spiritual formation, which serves as the foundation for his spiritual growth and Christian maturation toward holiness. The theology of spirituality, which outlines the relationship between man and God, aids in this formative process. Thus, it seeks to define the proper path of spiritual formation for the altar server.

Keywords: altar server; liturgical service; altar servers; spirituality; spiritual formation.

³¹ Por. tamże, s. 7-8.

Wacław KRÓLIKOWSKI SJ*

SYLWETKA DUCHOWA ŚW. STANISŁAWA KOSTKI NA TLE DUCHOWOŚCI IGNACJAŃSKIEJ**

Streszczenie: Rok 2024 to 350. rocznica ogłoszenia św. Stanisława Kostki (1550-1568) jednym z głównych patronów Polski. W artykule duchowa postać św. Stanisława Kostki została ukazana na tle duchowości św. Ignacego Loyoli, założyciela Towarzystwa Jezusowego. Św. Stanisław Kostka czerpał obficie z duchowości ignacjańskiej podczas studiów w Kolegium Jezuickim w Wiedniu, a zwłaszcza po wstąpieniu do Towarzystwa Jezusowego i podczas formacji jezuickiej w nowicjacie rzymskim.

Tekst koncentruje się na trzech głównych cechach duchowości ignacjańskiej, które naznaczyły krótkie życie św. Stanisława Kostki: cecha chrystocentryczna, pobożność eucharystyczna i charakter maryjny. Święty Stanisław Kostka został wykształcony w Kolegium Jezuickim w Wiedniu, aby umiłować Jezusa Chrystusa, obecnego nie tylko w Słowie Bożym, ale przede wszystkim w Eucharystii. Po wstąpieniu do Sodalitacji Mariańskiej, którą założyli jezuici, pogłębił duchową więź z Matką Jezusa i otworzył się na Jej szczególne łaski, w tym objawienia maryjne. Rosnąca miłość św. Stanisława do Jezusa Chrystusa obecnego w Eucharystii i do Matki Bożej pogłębiła się jeszcze bardziej w jego życiu, gdy wstąpił do nowicjatu jezuickiego w Rzymie, który rozpoczął miesięcznymi rekolekcjami prowadzonymi według ignacjańskich Ćwiczeń duchowych. Chociaż już w Wiedniu był kształcony w duchu ignacjańskich Ćwiczeń duchowych i wchłonął ducha św. Ignacego – miłość do Jezusa Chrystusa, Eucharystii i Matki Bożej – to właśnie w nowicjacie w Rzymie proces ten wyraźnie się pogłębił i osiągnął apogeum w umiłowaniu Boskiego Majestatu i służeniu Mu we wszystkim.

* Dr hab. Wacław KRÓLIKOWSKI SJ – profesor Akademii Katolickiej w Warszawie, wykładowca teologii duchowości. W latach 2015-2017 rektor Górnośląskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Kard. Augusta Hlonda w Mysłowicach. Od 2020 roku rektor Kolegium Księży Jezuitów w Krakowie. ORCID: 0000-0001-8844-384X.

** Odczyt wygłoszony podczas ogólnopolskiej sesji naukowej z okazji 350-rocznicy ogłoszenia św. Stanisława Kostki Patronem Polski nt. „«Do wyższych rzeczy zostałem stworzony». Duchowość św. Stanisława Kostki (1550-1568)”, w ramach dorocznego Zjazdu PSTD, który odbył się w dniach 17-18 września 2024 roku w Ośrodku Charytatywno-Szkoleniowym Caritas Diecezji Płockiej im. bł. abp. A. J. Nowowiejskiego w Popowie-Letnisku.

Słowa kluczowe: św. Stanisław Kostka, św. Ignacy Loyola, duchowość, Ćwiczenia duchowe, chrystocentryzm, Eucharystia, Maryja.

W 2024 roku przypada okrągła, 350. rocznica ogłoszenia św. Stanisława Kostki (1550-1568) „jednym z głównych patronów Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego”¹. Aktu tego dokonał papież Klemens X w dniu 8 stycznia 1674 roku². Ta rocznica staje się okazją, aby dziękując Bogu za dar życia św. Stanisława Kostki, jezuickiego nowicjusza, przybliżyć jego duchową sylwetkę, wyrosłą nie tylko z katolickiej wierzącej rodziny, ale także z duchowej spuścizny założyciela jezuitów św. Ignacego Loyoli (1491-1556).

Stanisław Kostka, syn kasztelana Jana Kostki i Małgorzaty z Kryskich, urodził się w październiku 1550 roku w Rostkowie koło Przasnysza na Mazowszu, w diecezji płockiej. W 1564 roku wyjechał ze starszym bratem Pawłem, ich pedagogiem Janem Bilińskim i służbą dworską na naukę do jezuickiego Kolegium w Wiedniu. Tam przez trzy lata zdobywał gruntowną wiedzę i rozwijał się duchowo. Tam też podjął decyzję o wstąpieniu do zakonu jezuitów. Nie mając na to zgody ze strony rodziny, zwłaszcza ojca, wyruszył pieszo do Rzymu z listami polecającymi od o. Franciszka Antonio w sierpniu 1567 roku. Najpierw udał się do Augsburga w Niemczech, aby spotkać się z prowincjałem jezuitów Piotrem Kanizym. Gdy się okazało, że ten wizytował w tym czasie dom jezuitów w Dylindze, Stanisław poszedł do Dylingi. W Dylindze spotkał Kanizego, który wręczając mu list polecający do ojca generała Franciszka Borgiasza wysłał go do Rzymu pod koniec września 1567 roku. Po niecałym miesiącu wyczerpującej pielgrzymki dotarł Stanisław do Rzymu 25 października 1567 roku, a trzy dni później 28 października rozpoczął nowicjat w Towarzystwie Jezusowym³. 10 sierpnia 1568 roku (wspomnienie św. Wawrzyńca) Stanisław zachorował i po kilku dniach choroby zmarł w Rzymie w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny około godziny trzeciej w nocy⁴.

Istnieje długa lista źródeł i opracowań dotyczących życia św. Stanisława Kostki. Pierwszą relację o nim przygotował na polecenie ówczesnego generała zakonu Franciszka Borgiasza o. Juliusz Fatio, duchowy mistrz świętego, tak zwany magi-

¹ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, opr. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 638.

² Por. J. Badeni, *Św. Stanisław Kostka*, wyd. 5, Kraków 1921, s. 205. Zdaniem księdza Jana Badeniego akt ten miał być przyczynkiem do kanonizacji błogosławionego Stanisława Kostki: „Chodziło jeszcze teraz o uroczystą kanonizację Świętego”. – Tamże.

³ Tak więc późniejszy święty – Piotr Kanizy wysłał św. Stanisława Kostkę do św. Franciszka Borgiasza. Dlatego wśród jezuitów utarło się powiedzenie: „Święty, świętego, świętemu”.

⁴ Dokładną analizę daty śmierci św. Stanisława Kostki przedstawia Józef Warszawski w: *Polonica z rzymskiego kodeksu nowicjuszy Towarzystwa Jezusowego. 1565-1686*, Romae 1955, s. 67-72. Episkopat Polski ogłosił rok 2018 rokiem św. Stanisława Kostki. Okazją była 450. rocznica śmierci św. Stanisława Kostki oraz program duszpasterski Kościoła w Polsce.

ster nowicjatu⁵. Jeden z najważniejszych tekstów hagiograficznych o Stanisławie Kostce napisał Stanisław Warszewicki, jego współnowicjusz i przyjaciel, w dziele pt. *De virtutibus et felici exitu Stanislai Kostka*, które po wielu latach zostało wydane przez Bollandystów w 1895 roku. Również Piotr Skarga pisał o Stanisławie w *Żywotach świętych polskich*⁶. Syntetyczną prezentację duchowości św. Stanisława Kostki znajdujemy w czterotomowym *Słowniku historycznym Towarzystwa Jezuso-wego*⁷. Powstałe do tej pory biografie akcentują różne wymiary jego życia. Na przykład Józef Majkowski SJ podkreśla wymiar psychiczny życia świętego⁸. Ksiądz Stanisław Bońkowski przybliży bardziej wymiar społeczno-kulturowy⁹. Józef Warszawski SJ akcentuje wymiar wolitywno-religijny i nad-przyrodzony¹⁰. Grzegorz z Sambora dwa lata po śmierci Stanisława napisał wierszem poemat hagiograficzny na temat świętego¹¹. W ostatnim czasie ukazała się również powieść o nim¹².

W niniejszym opracowaniu zamierzam ukazać duchową sylwetkę św. Stanisława na tle duchowości św. Ignacego Loyoli, założyciela Towarzystwa Jezusowego. Stanisław Kostka czerpał bowiem obficie z duchowości ignacjańskiej podczas studiów w jezuickim kolegium w Wiedniu, a zwłaszcza po wstąpieniu do Towarzystwa Jezusowego i w czasie odbywania formacji jezuickiej w rzymskim nowicjacie.

Czym charakteryzuje się duchowość ignacjańska? Z czego czerpał św. Stanisław jako uczeń kolegium w Wiedniu i jako jezuicki nowicjusz w Rzymie?

⁵ Nazwa: „magister nowicjatu” (*lac.* magister: mistrz, nauczyciel, przewodnik) używana jest w Towarzystwie Jezusowym w odniesieniu do duchowego mistrza nowicjuszów. Jest to „bezpośredni przełożony i odpowiedzialny za formację nowicjuszy. Nowicjusze przez pełne dwa lata nowicjatu pod jego kierunkiem zostają wprowadzeni w rytm życia zakonnego w Towarzystwie Jezusowym, a co najważniejsze, jest on ich kierownikiem duchowym”. – J. Kołacz, *Słownik języka i kultury jezuitów polskich*, Kraków 2006, s. 163.

⁶ Por. *Żywot błogosławionego Stanisława Kostki Societatis Jesu pisany od Franciszka Sacchina tegoż zakonu, z świadectw czynionych przed urzędem biskupów rozmaitych, od kapłanów i braciej Societatis Iesu, także i inszych person wiary godnych, którzy z nim żyli i nań patrzyli. Żył roku Pańskiego 1568*, w: P. Skarga, *Żywoty świętych polskich*, Kraków 2011, s. 183-223.

⁷ Por. J. Majkowski, F. O’Donoghue, *Kostka, Estanislao. Santo*, w: *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, t. 3, red. Ch.E. O’Neill, J.M. Domínguez, Roma-Madрид 2001, s. 2219-2220.

⁸ Por. J. Majkowski, *Typologia św. Stanisława Kostki*, „Przegląd Powszechny” 1950, nr 229, s. 310-318.

⁹ Por. S. Bońkowski, *Święty Stanisław Kostka*, Płockie Płock 1986.

¹⁰ Por. J. Warszawski, *Największy z międzynarodowych Polaków – Św. Stanisław Kostka. Opowieść-rozprawka o świętej woli, wzruszającym nabożeństwie – i wielkich cudach*, Rzym-Chicago 1961.

¹¹ Por. Grzegorz z Sambora, *Żywot świętego Stanisława Kostki, Polaka*, przeł. E. Buszewicz, wstęp i opracowanie E. Buszewicz, W. Ryzek, Kraków 2018.

¹² Por. J. Sprutta, *Płomień. Powieść o świętym Stanisławie Kostce z ilustracjami Emilii Kalinowskiej*, Warszawa 2024.

Analizując pisma św. Ignacego, można wyróżnić charakterystyczne rysy duchowości ignacjańskiej: teocentryzm, chrystocentryzm, rys eucharystyczny, maryjny, eklezjalny, uporządkowane życie i prawdziwa wolność, rozeznanie woli Bożej, mistyka, służba, zasada *magis* (więcej, bardziej), kontemplatywność w działaniu, hojność, uniwersalizm, ufność w Bogu i umiar, miłość i służba we wszystkim¹³.

Do najważniejszych publikacji ostatnich lat na temat charakterystycznych rysów duchowości ignacjańskiej należą: Charakterystyczne cechy jezuickiego wychowania¹⁴; Charakterystyczne cechy naszego sposobu postępowania¹⁵; Charakterystyczne rysy duchowości ignacjańskiej – inspiracja dla rozwoju człowieka¹⁶; *Contemplar para em tudo amar e servir*¹⁷; *“Contemplativo en la acción” es quien halla a Dios en todas las cosas*¹⁸; Kochać i służyć we wszystkim¹⁹; Kontemplatywni w działaniu²⁰; Pedagogika ignacjańska. Podejście praktyczne²¹; Pedagogika ignacjańska wobec wyzwań współczesnego humanizmu²²; Pedagogika ignacjańska. Historia. Teoria. Praktyka²³; Więcej kochać. Lepiej służyć²⁴.

Ponadto opracowano wiele różnych haseł związanych z charakterystycznymi cechami duchowości ignacjańskiej. Znajdują się one choćby w czterotomowym *Słowniku historycznym Towarzystwa Jezusowego*²⁵ czy w dwutomowym *Słowniku duchowości ignacjańskiej*, wydanych przez jezuitów hiszpańskich²⁶.

¹³ Por. B. Steczek, *Charakterystyczne rysy duchowości ignacjańskiej – inspiracja dla rozwoju człowieka*, w: *Pedagogika wiary. Książka dedykowana księdzu profesorowi Zbigniewowi Markowi SJ w 60. rocznicę urodzin i 35. rocznicę kapłaństwa*, red. A. Hajduk, J. Mólka, Kraków 2007, s. 73-84.

¹⁴ *Charakterystyczne cechy jezuickiego wychowania*, w: *Podstawy edukacji ignacjańskiej*, red. J. Steczek, Kraków 2006, s. 7-95.

¹⁵ *Charakterystyczne cechy naszego sposobu postępowania*, w: *Dekrety 34. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego. 15 od przywrócenia Towarzystwa*, Kraków-Warszawa 1998, s. 202-209.

¹⁶ B. Steczek, *Charakterystyczne rysy duchowości ignacjańskiej – inspiracja dla rozwoju człowieka*, w: *Pedagogika wiary...*, s. 73-84.

¹⁷ L. González-Quevedo, *Contemplar para em tudo amar e servir*, „Itaici” 81(2010), s. 62-75.

¹⁸ M. Lop, *“Contemplativo en la acción” es quien halla a Dios en todas las cosas*, „Manresa” 79(2007), s. 339-356.

¹⁹ T. Kotlewski, *Kochać i służyć we wszystkim*, „Życie Duchowe” 62(2010), s. 102-110.

²⁰ L. Orsy, *Kontemplatywni w działaniu*, przeł. A. Mańdziak, P. Kaźmierczak, Kraków 1992.

²¹ *Pedagogika ignacjańska. Podejście praktyczne*, przeł. B. Steczek, Warszawa 1994.

²² *Pedagogika ignacjańska wobec współczesnego humanizmu*, red. W. Pasierbek, Kraków 2008.

²³ *Pedagogika ignacjańska. Historia. Teoria. Praktyka*, red. A. Królikowska, Kraków 2010.

²⁴ „Manresa” 4(2020). W tym numerze czasopisma poświęconego duchowości ignacjańskiej zamieszczono 11 tekstów zogniskowanych wokół hasła „Więcej kochać. Więcej służyć”.

²⁵ *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, t. 1-4, red. Ch. E. O’Neill, J. M. Domínguez, Roma-Madrid 2001.

²⁶ *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, t. 1-2, red. J. García de Castro, Bilbao-Santander 2007.

Analizując pisma św. Ignacego i obszerną literaturę przedmiotu, możemy stwierdzić, że najbardziej charakterystycznymi cechami duchowości ignacjańskiej, obecnymi także w duchowym życiu św. Stanisława Kostki, są: rys chrystocentryczny, rys eucharystyczny i rys maryjny.

W artykule poszukuję odpowiedzi na pytanie: W jakim stopniu św. Stanisław Kostka żył duchowością św. Ignacego Loyoli, założyciela zgromadzenia, którego tak bardzo pragnął zostać członkiem? Odpowiadając na nie, najpierw przeprowadzę krótką analizę tekstów św. Ignacego, zwłaszcza tych, które bezpośrednio czy pośrednio odnoszą się do wspomnianych trzech najważniejszych rysów duchowości ignacjańskiej. Następnie przeanalizuję pisma dotyczące życia św. Stanisława Kostki pod kątem obecności i znaczenia tychże wymiarów duchowości, obecnych już w życiu rodzinnym w Rostkowie, a zwłaszcza w jezuickim kolegium w Wiedniu i w jezuickim nowicjacie w Rzymie.

1. Ignacjański chrystocentryzm w duchowości św. Stanisława Koski

Chrystocentryzm zajmuje centralne miejsce wśród wszystkich cech duchowości ignacjańskiej. W życiu św. Stanisława Kostki, który formował się w jezuickim kolegium w Wiedniu, a później w jezuickim nowicjacie w Rzymie, ten element duchowości ignacjańskiej z pewnością odgrywał szczególną rolę.

A. Rys chrystocentryczny w duchowości św. Ignacego Loyoli

Święty Ignacy (1491-1556) po nawróceniu postawił Jezusa Chrystusa w centrum swojego życia, co potwierdzają wszystkie jego pisma i ich opracowania na przestrzeni wieków²⁷. Zakładając wraz z pierwszymi towarzyszami duchowymi wspólnotę zakonną, nazwał ją imieniem Jezusa – Towarzystwo Jezusowe.

Ignacy, choć urodził się i wychował w wierzącej rodzinie katolickiej, jednak w młodości nie prowadził życia zgodnego z wiarą katolicką. Sam wyznaje w *Autobiografii*, że „aż do dwudziestego szóstego roku życia był człowiekiem oddanym marnościom tego świata”²⁸. Ojciec Jan de Polanco, sekretarz Ignacego jako przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego, komentując jego wcześniejsze życie dworskie, zauważył, że „choć był on przywiązany do religii, nie żył według zasad wiary i nie powstrzymywał się od grzechów. Szczególnie zaś oddawał się grom hazardowym, miłostkom i pojedynkom”²⁹.

²⁷ Zob. św. Ignacy Loyola, *Pisma*, zebrał i opr. W. Królikowski, Kraków 2022.

²⁸ Św. Ignacy Loyola, *Opowieść Pielgrzyma. Autobiografia*, nr 1, w: tamże, s. 33.

²⁹ I. Polanco, *Summariu Hispanicu de origine et progressu Societatis Iesu*, w: *Fonets narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, t. 1, red. C. de Dalmases, P. de Leturia, D. Fernández Zapico, Romae 1943, s. 154.

Po nawróceniu w Loyoli (1521), gdzie podczas długiej rekonwalescencji czytał *Życie Chrystusa* i *Żywoty świętych*, i po przeżyciu później jeszcze głębszej wewnętrznej przemiany w Manresie (1522-1523), Ignacy w sposób szczególny zjednoczył się z Jezusem Chrystusem. Już w Loyoli „zrodziło się w nim pragnienie naśladowania świętych [...]. Jedynym jego pragnieniem było [...] po odzyskaniu zdrowia udać się do Jerozolimy i praktykować takie biczowania i takie posty, jakich pragnie serce hojne i rozpalone miłością”³⁰. Podczas pobytu w Manresie św. Ignacy doświadczał licznych wizji mistycznych Trójcy Przenajświętszej, Jezusa Chrystusa oraz Matki Bożej. W *Autobiografii* czytamy, że w Manresie „miał on wielkie nabożeństwo do Trójcy Przenajświętszej i codziennie odmawiał modlitwę do trzech Osób Boskich osobno [...]. Pewnego dnia, gdy odmawiał oficjum o Matce Boskiej na schodach tegoż klasztoru, jego umysł zaczął się wznosić [ku górze] i ujrzał Przenajświętszą Trójcę jakby pod postacią trzech klawiszy [organu], a to z tak obfitymi łzami i z takim łkaniem, że nie mógł zapanować nad sobą”³¹. Podczas Mszy świętej w Manresie „w chwili podniesienia Ciała Pańskiego widział oczyma wewnętrznymi jakby promienie białe idące z góry. I chociaż po tak długim czasie nie mógłby tego dobrze wytłumaczyć, to jednak widział jasno umysłem swoim, jak Pan nasz Jezus Chrystus jest obecny w tym Najświętszym Sakramencie”³². W Manresie „wiele razy i przez długi czas widział podczas modlitwy oczyma wewnętrznymi człowieczeństwo Jezusa Chrystusa”³³. Kiedy Ignacy udawał się do Wenecji, aby stamtąd odpłynąć do upragnionej Ziemi Świętej, „ukazał mu się Chrystus w ten sam sposób, w jaki mu się zwykł ukazywać [...] i bardzo go pokrzepił na duchu”³⁴. Przez cały czas podróży Ignacego do Jerozolimy „Pan nasz objawiał mu się często i udzielał mu wiele pociechy i siły”³⁵. Kiedy był już w Jerozolimie i schodził z Góry Oliwnej „otrzymał od Pana naszego wielką pociechę, bo mu się zdawało, że widzi wciąż Chrystusa”³⁶.

Wyrazisty rys chrystocentryzmu duchowości św. Ignacego dostrzegamy również w jego opisie przeżycia mistycznego w La Storta pod Rzymem, podczas którego poczuł, że Bóg Ojciec przyłączył go do Jezusa Chrystusa: „Pewnego dnia [około 15 listopada 1537 roku], gdy był w pewnym kościele o kilka mil od Rzymu i modlił się, poczuł taką zmianę w duszy i ujrzał z tak wielką jasnością, że Bóg Ojciec przyłączył go do swego Syna Jezusa Chrystusa, iż nie odważyłby się nigdy wątpić o tym, że Bóg Ojciec przyłączył go do swego Syna”³⁷. Święty Ignacy przez

³⁰ Św. Ignacy Loyola, *Opowieść Pielgrzyma. Autobiografia*, nr 9, w: *Pisma*, s. 38.

³¹ Tamże, nr 28, s. 53.

³² Tamże, nr 29, s. 54.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, nr 41, s. 62.

³⁵ Tamże, nr 44, s. 64.

³⁶ Tamże, nr 48, s. 66.

³⁷ Tamże, nr 96, s. 103.

całe życie miał widzenia Jezusa Chrystusa. Jak sam wyznaje, „miewał jeszcze wiele razy dziennie widzenia, zwłaszcza te, o których była wyżej mowa, a mianowicie widzenie Chrystusa jakby pod postacią słońca”³⁸.

Mistyczne przeżycia św. Ignacego w Loyoli i Manresie sprawiły, że w centrum całych Ćwiczeń duchowych jest osoba Jezusa Chrystusa. Bezpośrednie odniesienia do Niego występują w Ćwiczeniach aż 85 razy³⁹. Już na samym początku Ćwiczeń, w tak zwanej Zasadzie i Fundamencie, rekolektant rozważa bycie stworzonym w Jezusie Chrystusie: „Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją” (ĆD 23); to w Nim – Jezusie Chrystusie – „zostało wszystko stworzone” (1 Kol 1, 16)⁴⁰. We wszystkich medytacjach pierwszego etapu Ćwiczeń duchowych św. Ignacy ukazuje Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela i Odkupiciela. Przykładem chrystocentryzmu tego etapu Ćwiczeń jest modlitwa rekolektanta kończąca pierwsze ćwiczenie: „Wyobrażając sobie Chrystusa, Pana naszego obecnego i wiszącego na krzyżu, rozmawiać z Nim [pytając Go], jak to On, będąc Stwórcą, do tego doszedł, że stał się człowiekiem, a od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za moje grzechy. Podobnie patrząc na siebie samego, pytać się siebie: Com ja uczynił dla Chrystusa? Co czynię dla Chrystusa? Co powinienem uczynić dla Chrystusa” (ĆD 53)⁴¹.

Kontemplacje drugiego etapu Ćwiczeniach duchowych św. Ignacy rozpoczyna od modlitwy przyzywającej Króla Przedwiecznego, Jezusa Chrystusa. Rekolektant prosi w tym ćwiczeniu, „żeby nie był głuchy na Jego wezwanie, lecz skory i pilny do wypełnienia Jego najświętszej woli” (ĆD 91)⁴². We wszystkich pozostałych kontemplacjach tajemnic życia Jezusa – od Wcielenia aż do Niedzieli Palmowej – rekolektant prosi o „dogłębne poznanie Pana, który dla mnie stał się człowiekiem, abym Go więcej kochał i więcej szedł w Jego ślady” (ĆD 104)⁴³. W rozmyślaniu o Dwóch sztandarach prosi też o „poznanie życia prawdziwego, które

³⁸ Tamże, nr 99, s. 109.

³⁹ Zob. *Concordancia Ignaciana. An Ignatian Concordance*, red. I. Echarte, Bilbao-Maliaño 1996, s. 1165-1172.

⁴⁰ Por. M. Gesteira, *Cristo ¿Principio y fundamento de los Ejercicios Espirituales?*, „Miscelánea Comillas” 49(1991), s. 327-367; J. Losada, *Presencia de Cristo Jesús en el Principio y Fundamento*, „Manresa” 54(1982), s. 45-57; W. F. Salles, *Jesus Cristo, Principio e Fundamento*, „Itaici” 36(1999), s. 5-18.

⁴¹ Por. T. Catalá, *La mirada que nos descentra y rubica. Diálogo de misericordia ante el Cristo puesto en cruz*, „Manresa” 87(2015), s. 183-189.

⁴² Por. J. Calveras, *¿Qué ofrece el ejercitante en la oblación del Reino de Cristo?*, „Manresa” 5(1929), s. 8-18; G. M. Verd, *“Eterno Señor de todas las cosas yo hago mi oblación”. Un punto de crítica textual en los Ejercicios [98]*, „Manresa” 49(1977), s. 143-157.

⁴³ Por. A. Chércoles, *El conocimiento interno en el proceso de los Ejercicios*, „Manresa” 71(1999), s. 19-29; F. Courel, *La connaissance intérieure du Seigneur*, „Christus” 186(2000), s. 259-269; D. Gelpi, *Conocimiento interno de Cristo en los Ejercicios*, „Centrum Ignatianum Spiritualitatis” 34(2003), s. 33-72; P. Lamarthée, *El “conocimiento interno del Señor” en los Ejercicios Espirituales*, „Manresa” 90(2018), s. 177-180.

ukazuje nam najwyższy i prawdziwy Wódz [Jezus Chrystus], i o łaskę, abym Go naśladował” (ĆD 139)⁴⁴. W rozmyślaniu o trzech parach ludzi wręcz błaga o jak najwierniejsze naśladowanie Jezusa Chrystusa: „Błagać o łaskę do wybrania tego, co bardziej jest [pomocne] do chwały Jego Boskiego Majestatu i do zbawienia mojej duszy” (ĆD 152)⁴⁵. Także w medytacji o Trzech stopniach pokory prosi, aby „Pan nasz zechciał wybrać go do [praktykowania] tej trzeciej, większej i lepszej pokory, by Go bardziej naśladował i lepiej Mu służył przy równej [co najmniej] lub większej służbie i chwale Jego Boskiego Majestatu” (CD 168)⁴⁶.

We wszystkich kontemplacjach trzeciego etapu Ćwiczeń duchowych rekolektant prosi o „boleść, współczucie i zawstydzenie, że z powodu mych grzechów Pan idzie na Mękę” (ĆD 193), prosi też o „boleść wspólną z Chrystusem pełnym boleści, o udrękę serca z Chrystusem udręczonym, o łzy i mękę wewnętrzną z powodu tak wielkiej męki, którą Chrystus wycierpiał za mnie” (ĆD 203). We wszystkich kontemplacjach pragnie „rozważyć, co Chrystus, Pan nasz cierpi w swoim człowieczeństwie lub chce cierpieć” (ĆD 195) oraz „jak Bóstwo się ukrywa, a mianowicie jak mogąc zniszczyć nieprzyjaciół swoich, nie czyni tego, i jak zezwala, aby tak okrutnie cierpiało Jego człowieczeństwo najświętsze” (CD 196)⁴⁷.

Podczas czwartego etapu Ćwiczeń duchowych rekolektant kontempluje tajemnice życia Jezusa Zmartwychwstałego. W każdej kontemplacji „prosi o łaskę wesela i silnej radości z powodu tak wielkiej chwały i radości Chrystusa, naszego Pana” (ĆD 221).

Rys chrystocentryczny dominuje także w ostatnim ćwiczeniu rekolekcji ignacjańskich, zwińczającym dynamikę całych Ćwiczeń duchowych – w Kontemplacji [pomocnej] do uzyskania miłości (por. ĆD 230-237). Rekolektant prosi w niej o „wewnętrzne poznanie tyłu i tak wielkich dóbr otrzymanych [od Boga], abym w pełni przejęty wdzięcznością mógł we wszystkim miłować Jego Boski Majestat i służyć Mu” (ĆD 233)⁴⁸.

⁴⁴ Por. M. Kruszyński, *Poznać prawdziwe życie. Biblijna interpretacja prośby o poznanie prawdziwego życia w Rozmyślaniu o dwóch sztandarach*, „Manreza” 1(2021), s. 81-90.

⁴⁵ Por. P. Michael, *Three Classes of Men: To Be Perfectly Indifferent. For the Greater Glory of God*, „Ignis” 38/4 (2008), s. 38-59.

⁴⁶ Por. C. Domínguez Morano, *Las tres maneras de humildad. Una relectura desde la teología y el psicoanálisis*, „Manresa” 68(1996), s. 287-303; W. Królikowski, *Trzy stopnie pokory według św. Ignacego Loyoli*, „Pastores” 87/2(2020), s. 74-82; R. J. Meana, *Una mirada sobre las tres maneras de humildad*, „Manresa” 90(2018), s. 295-298.

⁴⁷ T. Catalá, *La ineludible tercera semana*, „Manresa” 90(2018), s. 165-175; *W cierpieniu z Chrystusem. Wokół treści Trzeciego Tygodnia Ćwiczeń duchownych św. Ignacego Loyoli*, red. W. Królikowski, Kraków 2005.

⁴⁸ Por. T. Dias, *¿Es cristológica la contemplación “ad amorem”?*, „Manresa” 45(1973), s. 289-308; J. M. Díez-Alegría, *La “contemplación para alcanzar amor” en la dinámica espiritual de los Ejercicios de S. Ignacio*, „Manresa” 23(1951), s. 171-193; W. Królikowski, *La Contemplación para alcanzar amor. Il suo posto e senso negli Esercizi spirituali. Prospettive attuali*, Roma 2003; *Przyjąc*

Święty Ignacy we wszystkich listach, pośrednio lub bezpośrednio, odnosi się do Jezusa Chrystusa⁴⁹. Są one jakby komentarzem do Ćwiczeń duchowych i *Konstytucji Towarzystwa Jezusowego*. W liście do swego brata Marcina Garcii napisanym pod koniec czerwca 1532 roku spotykamy bezpośrednie odniesienie do Jezusa Chrystusa: „Łaska i miłość Pana naszego, Jezusa Chrystusa, niech będzie zawsze z nami [...]. Bardzo gorąco Cię proszę przez miłość Pana naszego, Jezusa Chrystusa”⁵⁰. Pozdrowienie różnych adresatów listów, odwołujące się do Jezusa Chrystusa, jest obecne w bardzo wielu listach św. Ignacego: „Niech łaska i miłość Chrystusa, Pana naszego, będą w nas”⁵¹. Również w zakończeniach listów św. Ignacy bardzo często wskazuje na osobę Jezusa Chrystusa⁵². Na przykład w liście do Piotra Contariniego, napisanym w sierpniu 1537 roku, czytamy: „Oby nasz Pan, Jezus Chrystus, zachował cię w dobrym zdrowiu i oby nas wszystkich poprowadził drogą pokoju, który tylko w Nim można znaleźć”⁵³.

Misterium Jezusa Chrystusa jest obecne we wszystkich listach św. Ignacego. Częste sformułowania, takie jak: „Chrystus, nasz Pan”, „pokój Chrystusa”, „Jezus Chrystus, nasz Pan”, „Nasz Bóg i Pan, Jezus Chrystus”, „Krew Chrystusa”, „w Chrystusie, naszym Panu”, „w Jezusie Chrystusie” i wiele podobnych – wszystkie one mocno podkreślają chrystocentryczny charakter listów św. Ignacego i świadczą o jego głębokim zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem.

Chrystocentryzm jako dominujący rys duchowości ignacjańskiej obecny jest także w *Dzienniku duchowym* św. Ignacego. Pod datą 16 lutego 1544 roku napisał: „We wszystkich tych chwilach była we mnie tak wielka miłość, gdym Jezusa odczuwał lub widział, iż zdawało mi się, że odtąd żadna rzecz nie może się zdarzyć, która mogłaby mię albo odłączyć od Niego, albo skłonić do wątpienia o łaskach lub o uzyskanym potwierdzeniu”⁵⁴.

Wiktor Codina SJ, analizując chrystocentryzm w duchowości ignacjańskiej, zauważa, że bez wielkiej miłości do Jezusa nie można zrozumieć życia św. Ignacego Loyoli: „Chrystus jest tym, który oświeca i rozpala życie Ignacego, i przez Jego pośrednictwo włącza w Trójcę Przenajświętszą. Bez tej miłości zafascynowanej Jezusem nie można zrozumieć ani życia Ignacego, ani zatwierdzenia Towarzystwa

miłość i we wszystkim miłować. Wokół Kontemplacji dla uzyskania miłości św. Ignacego Loyoli, red. W. Królikowski, Kraków 2008.

⁴⁹ Święty Ignacy napisał około 7000 listów i instrukcji. Na język polski zostały przetłumaczone najważniejsze z jego listów, w liczbie 178. – Por. św. Ignacy Loyola, *Listy wybrane*, w: *Pisma*, s. 701-1021.

⁵⁰ Tamże, s. 712 i 715.

⁵¹ Tamże, s. 716.

⁵² Por. P. H. Kolvenbach, *Le lettere di sant' Ignazio. La loro conclusione*, w: P. H. Kolvenbach, *Folli per Cristo. La sapienza di maestro Ignazio*, Roma 1999, s. 196-210.

⁵³ Św. Ignacy Loyola, *Listy wybrane*, w: *Pisma*, s. 731.

⁵⁴ Św. Ignacy Loyola, *Dziennik duchowy*, przeł. i oprac. M. Bednarz, w: *Pisma*, s. 404-405.

Jezusowego. Jego życie jest służbą Chrystusowi i Kościołowi i ten Pan jest Stwórcą i Odkupicielem, Jezusem Chrystusem, Wcielonym Słowem”⁵⁵.

W *Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego* znajdujemy wiele akcentów chrystopologicznych⁵⁶. Bezpośrednich odniesień do Jezusa Chrystusa, także jako Stwórcy i Pana, jest aż 61⁵⁷. Już w pierwszym numerze *Formuły Instytutu Towarzystwa Jezusowego* św. Ignacy wyraża pragnienie, „żeby było ono naznaczone imieniem Jezusa”⁵⁸. W ostatniej zaś dziesiątej części *Konstytucji* podkreśla, że Towarzystwo Jezusowe zostało założone dzięki Jezusowi Chrystusowi i tylko w Nim trzeba pokładać nadzieję: „Ponieważ Towarzystwo nie zostało założone dzięki środkom ludzkim i nie dzięki nim można je zachować i pomnożyć, lecz dzięki łasce wszechmogącego Boga i Pana naszego, Jezusa Chrystusa, więc tylko w Nim trzeba złożyć nadzieję”⁵⁹.

Według św. Ignacego wszyscy członkowie Towarzystwa Jezusowego powinni „przyjmować i pożądać ze wszystkich sił tego, co Chrystus, Pan nasz, umiłował i do czego przylgnął [...]. Cierpieć zniewagi, potwarze i krzywdy, a nawet za szalonych być poczytani i uważani [...]. A to wszystko dlatego, że się pragną upodobnić do Stwórcy i Pana naszego, Jezusa Chrystusa, i w pewien sposób Go naśladować oraz przyoblec Jego szaty i znamiona”⁶⁰.

Droga rad ewangelicznych, składane zakonne śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa w Towarzystwie Jezusowym mają szczególny rys chrystopocentryczny⁶¹. Zmierzają bowiem do tego, aby jeszcze ściślej zjednoczyć jego członków z Jezusem Chrystusem. Według św. Ignacego „to, co dotyczy czystości, nie potrzebuje tłumaczenia, wiadomo bowiem, jak doskonale zachowywać ją trzeba, mianowicie usiłując anielską czystość naśladować czystością ciała i duszy naszej”⁶². W odniesieniu do ślubu ubóstwa zauważa, że „należy miłować [je] jako mocny mur zakonu i zachowywać je w jego czystości w takim stopniu, w jakim z pomocą łaski Bożej będzie to możliwe”⁶³, należy to czynić „ze względu na

⁵⁵ V. Codina, *Jesucristo*, w: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, t. 2: G-Z, red. J. García de Castro, Bilbao-Santander 2007, s. 1076.

⁵⁶ Por. V. Catalá, *Cristología y Constituciones*, „Manresa” 66(1994), s. 5-18; C. Coupeau, *La mistagogía de las Constituciones: el mistagogo*, „Manresa” 76(2004), s. 371-389.

⁵⁷ Por. *Concordancia Ignaciana. An Ignatian Concordance*, s. 1172-1174.

⁵⁸ Św. Ignacy Loyola, *Formuły Instytutu Towarzystwa Jezusowego zatwierdzone i ponownie potwierdzone przez papieża Pawła III i Juliusza III*, nr 1, w: *Pisma*, s. 467; por. J. M. García-Lomas, *Amor de consagración a Cristo según las Constituciones de la Compañía de Jesús*, „Manresa” 46(1974), s. 301-316.

⁵⁹ Św. Ignacy Loyola, *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, nr 812, w: *Pisma*, s. 645.

⁶⁰ Tamże, nr 101, s. 499.

⁶¹ Por. A. M. de Aldama, *La vida religiosa en la Compañía de Jesús. Comentario a la parte VI de las Constituciones*, Roma 1989.

⁶² Św. Ignacy Loyola, *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, nr 547, w: *Pisma*, s. 587.

⁶³ Tamże, nr 553, s. 589.

służbę Chrystusowi, Panu naszemu”⁶⁴. Posłuszeństwo zaś wszyscy mają „jak najlepiej zachowywać i w nim się odznaczyć [...]. Przed oczyma zaś trzeba mieć Boga Stwórcę i Pana naszego [...]. Wytrwale się też starajmy wszystkie nasze siły zwrócić ku tej encie posłuszeństwa, okazując je przede wszystkim Ojcu Świętemu, a następnie Przełożonym Towarzystwa. Chodzi o to, by we wszystkich dziedzinach, na które może się rozciągać miłością ożywione posłuszeństwo, na jego głos, tak jakby on od samego Chrystusa Pana pochodził”⁶⁵.

Szczególnym ślubem w Towarzystwie Jezusowym, który również ma charakter chrystocentryczny, jest czwarty ślub posłuszeństwa papieżowi w sprawach zlecanej przez niego misji: „Ślub, którym się Towarzystwo zobowiązało do posłuszeństwa bez żadnych wymówek wobec Najwyższego Namiestnika Chrystusa, ma to na celu, byśmy się udali do jakichkolwiek ludów, ku większej chwale Bożej i dla wspomagania dusz, między wierzących lub niewierzących, gdziekolwiek zechce nas posłać”⁶⁶.

B. Rys chrystocentryczny w duchowości św. Stanisława Kostki

Rodzina Stanisława Kostki wyróżniała się przywiązaniem do wiary katolickiej⁶⁷. Przyszły święty miał trzech braci i dwie siostry. Najstarszym z rodzeństwa był Paweł († 1607), następnie Wojciech († 1576), Mikołaj, Anna i druga siostra, której imienia nie znamy. Podobnie jak Ignacy Loyola wychowywał się w rodzinie katolickiej, głęboko wierzącej i praktykującej. Obie szlacheckie rodziny zarówno od strony jego ojca, jak i matki były bardzo znane w XVI wieku. Ojciec Stanisława, Jan Kostka, był kasztelanem zakroczymskim od 1564 roku, a matka Małgorzata z Kryskich pochodziła z Drobina. Noszący to samo imię co ojciec Stanisława, Jan Kostka, „krewny ojca z linii pomorskiej, był kasztelanem gdańskim, a nawet kandydatem na króla polskiego, popieranym przez sułtana tureckiego, Selima. Piotr Kostka był biskupem chełmińskim”⁶⁸. Również rodzina od strony matki Stanisława była bardzo zasłużona dla ojczyzny i Kościoła. Jeden z braci matki,

⁶⁴ Tamże, nr 566, s. 592.

⁶⁵ Tamże, nr 547, s. 587.

⁶⁶ Tamże, nr 603, s. 599; por. J. R. Busto, *Una misión universal bajo el Romano Pontífice*, „Manresa” 80(2008), s. 359-369; J. G. Gerhartz, *El cuarto voto y su influencia en las Constituciones de la Compañía de Jesús*, „Manresa” 66(1994), s. 217-239.

⁶⁷ Jak zauważa ks. Wincenty Zaleski: „Była to jedyna dzielnica polska, gdzie nie było protestantów ani wśród panów, ani wśród tamtejszej szlachty”. – *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1989, s. 549.

⁶⁸ Tamże, s. 549; por. S. Bodniak, Z. Skorupska, *Jan Kostka, kasztelan gdański, prezes Komisji Morskiej i rzecznik unii Prus z Koroną*, Gdańsk-Wrocław 1979. Ojciec Józef Majkowski zauważa, że Stanisław „urodził się według ciała w najszlachetniejszej rodzinie (jego ojciec jest bowiem senatorem Królestwa Polskiego, a stryj – senatorem i podskarbisem całych Prus)”. – *Warszewickiego „Żywot” Stanisława Kostki (tekst łaciński i tłumaczenie)*, w: *Studia i materiały* (Studia Ecclesiastica, 14), Rzym 1972, s. 219-220.

Albert, „wsławił się poselstwami z ramienia króla Zygmunta Augusta: do Rzymu, do cesarza Ferdynanda i do króla Hiszpanii Filipa II”⁶⁹. Drugi brat matki, Stanisław, wojewoda mazowiecki, był ojcem sławnego Feliksa Kryskiego, kanclerza wielkokoronnego. Największą dumą Kryskich było ich pokrewieństwo z Odrowążami, „które dawało im prawo zaliczać do przodków swych i krewnych wielkiego patrona Polski – św. Jacka. Pobożna rodzina wierzyła, iż ten wielki św[ięty] czuwa nad nią z nieba”⁷⁰.

Małgorzata i Jan Kostkowie wychowywali swoje dzieci w pobożności, skromności i uczciwości. Jak zaświadcza Paweł Kostka: „Rodzice chcieli, byśmy byli wychowywani w wierze katolickiej, zaznajomieni z katolickimi dogmatami, a nie oddawali się rozkoszom. Co więcej, postępowali z nami ostro i twardo, napędzali nas zawsze – sami, jak i przez domowników – do wszelkiej pobożności, skromności i uczciwości, tak żeby nikt z otoczenia, z licznej również służby, nie mógł się na nas skarżyć o rzecz najmniejszą. Wszystkim tak jak rodzicom wolno było nas napominać, wszystkich jak panów czciliśmy”⁷¹.

Święty Stanisław Kostka od najmłodszych lat był więc wychowywany do miłości i czci Jezusa Chrystusa. Jak zauważa ks. Stanisław Bońkowski: „Ród Kostków słynął nade wszystko z gorliwości religijnej i przywiązania do Kościoła katolickiego”⁷². Szczególną rolę w wychowaniu katolickim Stanisława i jego rodzeństwa miała ich matka Małgorzata z Kryskich. Z pewnością to od niej Stanisław uczył się pierwszych prawd wiary katolickiej, szczególnie przez nią był wychowywany w wierze katolickiej i do miłości wobec Matki Bożej. Już w Rostkowie, a potem jeszcze bardziej w Wiedniu, miał zamiłowanie do modlitwy i życia sakramentalnego. Stanisław prawdopodobnie już od dzieciństwa miał głęboką więź z Bogiem, skoro – jak sam zaświadcza – w modlitwie, którą zapamiętał, „sam oddał się Bogu na służbę”⁷³. Jak czytamy w dokumentach archiwalnych: „Od dzieciństwa wiele znaków przyszłej dobroci wykazywał, niektórych błogosławieństw i cnót początku pokazując. Między innymi świeciły w nim wrodzona pokora, modlitwy gorącość i chęć do rzeczy duchowych, że od najmniejszej rozpusty i lekko-myślności dziecinnej wstrzymywał się i nic płochliwego nie czynił i dlatego przy dworze ojcystym wszyscy go szanowali”⁷⁴.

Podczas pobytu w jezuickim Kolegium w Wiedniu zauważono, że Stanisław często przebywał na prywatnej modlitwie i równie często przystępował do sakramentów świętych. „Prywatne nawiedzanie Najświętszego Sakramentu było stałą

⁶⁹ W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 549.

⁷⁰ J. Badeni, *Św. Stanisław Kostka*, s. 11.

⁷¹ Cyt. za: W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 549-550.

⁷² S. Bońkowski, *Święty Stanisław Kostka*, Płock 1986, s. 27.

⁷³ W. Tylkowski, *O żywocie i cudach błogosławionego Stanisława Kostki*, Wilno 1674, s. 13.

⁷⁴ Cyt. za: S. Bońkowski, *Święty Stanisław Kostka*, s. 146-147.

praktyką jego religijnego życia⁷⁵; „lubił milczenie, umiarkowanie we wszystkich sprawach, długie modlitwy”⁷⁶. Nie ulega więc wątpliwości, jak zauważa ks. Stanisław Bońkowski, że „pobożność Stanisława już od czasów wiedeńskich oparta była na ćwiczeniach świętego Ignacego, na rozmyślaniu Męki Pańskiej i na sposobie życia według norm *Konstytucji Towarzystwa Jezusowego*”⁷⁷. Tak więc wpływ chrystocentrycznej duchowości ignacjańskiej na św. Stanisława Kostkę był już w Wiedniu bardzo wyraźny.

W drodze z Wiednia do Rzymu napisał list do swojego przyjaciela Ernesta, w którym czytamy: „Przyjmij wiadomość i o innym nieszczęściu i krzyżach, jakimi mnie Jezus mój nawiedza, abys tym budował się i chwalił Go ze mną: Przy bramach miast i miasteczek były ustawione przez brata płatne stráže, które według podanego wszystkim dostatecznego opisu miały brata-zbiega poznać, badać i chwycić. Gdy się z tego powodu trapiłem, oto mąż pewien z Zakonu Towarzystwa Jezusowego przejeżdża kareta z Wiednia do Dylingi, z polecenia swoich przełożonych. Gdy poznał mnie, wyjaśniam mu powód mojej podróży i przebrania, opowiadam o znanych mi przeszkodach u bram miasta ze strony brata ścigającego mnie; wobec tego wziął mnie na swój wóz i tak pierwszym i następnym strażom niepostrzeżenie się wymknąłem. Zawiózłby mnie był do samej Dylingi, gdyby się temu nie sprzeciwił mój duch, pragnąc jeszcze w drodze być nieznanym i cierpieć dla Jezusa”⁷⁸.

Po przyjęciu do nowicjatu Towarzystwa Jezusowego w Rzymie i odprawieniu miesięcznych rekolekcji ignacjańskich, które są szczególnym narzędziem dogłębnego poznania duchowości ignacjańskiej, otrzymał od ojca list⁷⁹, w którym kategorycznie wzywał go do natychmiastowego powrotu do Rostkowa. Oskarżał w nim syna o zniesławianie domu rodzinnego z tego powodu, że ten pieszo, w ubiorze żebraka, przeszedł prawie pół Europy. Zarzucał mu, że zhańbił stan szlachecki. Nawoływał Stanisława do opamiętania się i powrotu. Zagroził mu też, że jeśli nie wróci, wszędzie go odnajdzie i przyprowadzi do domu, ozdobionego nie złotem, które go czekało, lecz włoży mu żelazne kajdany⁸⁰. Stanisław, umocniony odprawionymi miesięcznymi rekolekcjami ignacjańskimi i zdeterminowany, aby naśladować Jezusa wzgardzonego i pokornego, odpisał ojcu z należytym uszanowaniem, że skoro Bóg powołał go do życia według rad ewangelicznych – czystości, ubóstwa i posłuszeństwa zakonnego, pozostanie Mu wierny, aż do końca.

⁷⁵ Tamże, s. 147.

⁷⁶ F. Sacchini, *Vita Beati Stanislai Kostka*, Romae 1649, s. 32.

⁷⁷ S. Bońkowski, *Święty Stanisław Kostka*, s. 149.

⁷⁸ *List świętego Stanisława Kostki z drogi do Rzymu (list do Ernesta)*, w: S. Bońkowski, *Święty Stanisław Kostka*, s. 201-202.

⁷⁹ Niestety nie zachował się ten list napisany przez ojca Stanisława, ale dzięki Stanisławowi Warszawickiemu, który przekazał kompendium tego listu, znamy jego treść.

⁸⁰ Por. *Vita Sancti Stanislai Kostka auctore Stanislao Varsevitio*. Bruxellis 1895, s. 20.

Raczej wolałby okrutną śmierć niż złamanie ślubu złożonego Bogu, w Jezusie Chrystusie⁸¹. Przekonywał też ojca, że raczej powinien się cieszyć, że jego syn został wybrany przez Króla niebieskiego: „Czemuż, mój drogi Ojcze, tak martwisz się, że Bóg powołał mię do Towarzystwa Jezusowego. I owszem, cieszyć byś się raczej powinien, bo wszakże i sam, mając syna na dworze niebieskiego Króla, współuczestniczysz w tej łasce, a to bez żadnych trudów, bez najmniejszych kosztów”⁸². Dlatego przekonuje ojca, aby sam oddał go na służbę Bogu: „Daleko lepiej by było, Ojcze i Panie, gdybyś mię sam dobrowolnie oddał Bogu na służbę i prosił, aby mi powołanie, dar ten nieoszacowany, zachował do końca życia. Sprzeciwiać się memu powołaniu, a przez to samo sprzeciwiać się Bogu, jest rzeczą szkodliwą i do niczego nie może doprowadzić, dopomagać mi zaś do wytrwania w dobrem, obydwu nam przyniosłoby niemalą korzyść”⁸³.

Miłość Stanisława do Jezusa oraz naśladowanie Go w pokorze i uniżeniu coraz bardziej pogłębiały się w rzymskim nowicjacie. Świadczą o tym słowa jego spowiednika, o. Juliusza Fatio, który napisał: „Brak słów na wyrażenie wzniosłości jego cnót i drogocennych przykładów, którymi odznaczał się jego żywot. Był dla wszystkich wzorem i zwierciadłem doskonałości zakonnej. Niezwykle pokorny, pełen wzdargy względem zaszczytów świata i siebie [...]. W skromności przedziwnej, w posłuszeństwie dokładny, bez żadnego sprzeciwu względem rozkazu, bez najłżejszego uchybienia względem przepisów, bez oporu i wahania tak wykonywał otrzymane zlecenia, jak gdyby wyszły z ust samego Boga [...]. Ciało trapił ostrymi pokutami [...]. Życie jego było życiem doskonałego zakonnika, jakiego obraz kreśli nam Ojciec nasz św. Ignacy w swych *Konstytucjach* [...]. Wszystkie czyny jego były zgodne z *Regułą* [...]. Był tak ściśle zjednoczony z Bogiem, że całe godziny spędzał na modlitwie bez żadnego roztargnienia, zwłaszcza po Komunii, którą przyjmował często”⁸⁴.

Święty Stanisław Kostka już od dzieciństwa w atmosferze rodzinnej był wychowywany do miłości Jezusa Chrystusa, zwłaszcza przez matkę. W jezuickim Kolegium w Wiedniu ta miłość wyraźnie się pogłębiła, ponieważ jezuici proponowali swoim wychowankom formację ignacjańską opartą głównie na Ćwiczeniach duchowych św. Ignacego. Jednak po odprawieniu w nowicjacie w Rzymie miesięcznych rekolekcji ignacjańskich, które – jak wskazano powyżej – mają charakter wybitnie chrystocentryczny, miłość św. Stanisława do Jezusa Chrystusa osiągnęła swoje dopełnienie.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² Cyt. za: J. Badeni, *Św. Stanisław Kostka*, s. 123-124.

⁸³ Tamże, s. 124.

⁸⁴ *List ojca Juliusza Fatio, spowiednika świętego Stanisława Kostki*, w: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, t. 4: *Sanctus Franciscus Borgia*, Matrity 1910, s. 634-637. Korzystam z tłumaczenia ks. S. Bońkowskiego *Święty Stanisław Kostka*, s. 197-199.

2. Rys eucharystyczny w duchowości św. Ignacego Loyoli i św. Stanisława Koski

Bezpośrednio z chrystocentryzmem, jako głównym rysem duchowości ignacjańskiej, związany jest rys eucharystyczny, równie wyraźnie obecny zarówno w życiu św. Ignacego Loyoli, jak i św. Stanisława Kostki.

A. Rys eucharystyczny w duchowości św. Ignacego Loyoli

Święty Ignacy Loyola, zarówno w *Ćwiczeniach duchowych*, jak i w pozostałych swoich pismach wyraźnie podkreśla wielkie znaczenie Eucharystii⁸⁵. Po przyjęciu święceń kapłańskich z rąk biskupa Arbe – Vincenzo Nigusantiego w święto Jana Chrzciciela 24 czerwca 1537 roku w Wenecji, swoją pierwszą Mszę świętą odprawił dopiero pół roku później⁸⁶. Było to w Boże Narodzenie 1537 roku w Rzymie w bazylice Santa Maria Maggiore u zółbka Dzieciątka Jezus. Potem z wielkim pocieszeniem i pobożnością przygotowywał się do odprawienia każdej Mszy świętej. Najwięcej o rysie eucharystycznym jego duchowości dowiadujemy się z jego *Dziennika duchowego*, który powstawał od 2 lutego 1544 roku do 27 lutego 1545 roku. Przebija w nim głębia mistycznych doświadczeń⁸⁷. Przeżycia mistyczne towarzyszyły mu szczególnie w związku ze sprawowanymi Mszami świętymi, „już to przygotowując się do odprawiania mszy, już podczas ubierania szat liturgicznych, już to podczas samego jej sprawowania, już to na jej zakończenie podczas dziękczynienia, które niejednokrotnie trwa bardzo długo”⁸⁸. W sobotę 23 lutego 1544 roku Ignacy napisał: „Podczas przygotowania ołtarza przyszedł mi na myśl Jezus z pewnym poruszeniem, aby pójść za Nim”⁸⁹. Tego samego dnia Ignacy zapisał, że podczas ubierania szat liturgicznych „Jezus dawał mi się widzieć lub

⁸⁵ Por. B. Hućko, *Eucharistic Spirituality in the Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola*, Roma 2018.

⁸⁶ Biskup Vincenzo Nigusanti pochodził z Fano. Od 1515 roku zarządzał diecezją Arbe, położoną na małej wyspie przy wybrzeżu dalmackim. Zazwyczaj przebywał w Wenecji i tam właśnie, w kaplicy swego domu, udzielił święceń Ignacemu i jego pierwszym towarzyszom. Jak zauważył Cándido de Dalmases, biskup wyraził się, że „nigdy w swoim życiu w czasie święceń kapłańskich nie zaznał tyle radości i pociechy, jak wtedy”. – *Ignacy Loyola. Życie i dzieło*, przeł. B. Steczek, Kraków 2002, s. 128.

⁸⁷ Por. H. D. Egan, *Ignatius Loyola: The Mystic*, Collegeville 1991; R. Z. Friz de Col, *El ritmo místico del primer cuadernillo del texto autógrafa del „Diario espiritual” de San Ignacio*, „Ignaziana. Rivista di ricerca teologica” 10(2010), s. 161-170; M. Ruiz Jurado, *La oración de San Ignacio en su Diario espiritual*, „Manresa” 84(2012), s. 63-77; A. Sampaio Costa, *Sintonizando com a vontade do Senhor em meio às ocupações da vida diária. Uma releitura do „Diário Espiritual” de Inácio de Loyola*, „Itaici” 98(2014), s. 5-23.

⁸⁸ T. Kotlewski, *Wprowadzenie*, w: *Pisma*, s. 370.

⁸⁹ Św. Ignacy Loyola, *Dziennik duchowy*, nr 66, w: *Pisma*, s. 402.

odczuć; i przypomniała mi się ta chwila, kiedy Ojciec przyłączył mię do Syna”⁹⁰. W dniu 24 lutego 1544 roku napisał: „Przez całą Mszę wielką pobożność i łzy obfite; dość często traciłem także mowę. Cała ta pobożność i te uczucia kierowały się do Jezusa”⁹¹. Pod datą 2 marca 1544 roku czytamy zaś: „Potem w modlitwie po skończonej Mszy nowe poruszenia wewnętrzne, łkania i łzy, a to z miłości do Jezusa”⁹².

B. Rys eucharystyczny w duchowości św. Stanisława Kostki

Choć już w dzieciństwie Stanisław wychowywany był do miłości Jezusa obecnego w Najświętszym Sakramencie, to jednak pogłębiła się ona wyraźnie w jezuickim kolegium w Wiedniu. Tamtejszy regulamin wymagał od uczniów nie tylko wspólnej porannej i wieczornej modlitwy, a także na rozpoczęcie i zakończenie lekcji. W programie dziennym na pierwszym miejscu było uczestniczenie we Mszy świętej. Jednak nie było ono nakazem, ale zachętą. Święty Ignacy przestrzegał bowiem w *Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego*, aby nie zmuszano studentów do sakramentów spowiedzi i Komunii świętej. Świadczenia związane z pobytem Stanisława w konwiktzie jezuickim podkreślają, że był on wierny regulaminowi. Każdego dnia uczestniczył we Mszy świętej, a wcześniej, podobnie jak św. Ignacy, „gotował się do niej zawsze bardzo pilnie i uczestniczył w niej z wiarą żywą oraz pełnym skupieniem”⁹³. Dlatego trzy lata pobytu w Wiedniu to „okres w życiu Stanisława rozbudzonego życia wewnętrznego”⁹⁴.

Na pogłębienie miłości Stanisława do Jezusa obecnego w Eucharystii miało wpływ wydarzenie związane z jego niespodziewaną chorobą jeszcze w Wiedniu w grudniu 1565 roku. Opowiadał później, tuż przed uroczystością św. Barbary w 1567 roku, swojemu koledze Stefanowi Augusto, że pomyślał wtedy o tym, iż może wkrótce umrzeć i zapragnął przed śmiercią skorzystać z sakramentów świętych. Mieszkał wówczas w domu Kimberkera, luteranina, który nie zgadzał się na zaproszenie księdza z Komunią świętą. Stanisław wierzył, że każdy, kto odda się w opiekę św. Barbarze, nie umrze bez sakramentów świętych. Bardzo pragnął przyjąć Komunię świętą, dlatego swoje pragnienie i całe życie polecił św. Barbarze. Gdy tak trwał w tym pragnieniu, ukazała mu się ona w towarzystwie dwóch aniołów niosących Eucharystię, którą przyjął z radością⁹⁵. O tym wydarzeniu opo-

⁹⁰ Tamże, nr 67, s. 403.

⁹¹ Tamże, nr 72, s. 404.

⁹² Tamże, nr 95, s. 408.

⁹³ H. Fros, *Wprowadzenie do Mszy o świętych*, cz. 2, Warszawa 1982, s. 248.

⁹⁴ W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 551.

⁹⁵ Por. S. Bońkowski, *Święty Stanisław Kostka*, s. 160; *Vita et Miracula S. Stanislai Kostkae conscripta P. Urbano Ubaldini S.I.*, ed. P. Augustinus Arndt E. S. (continuatur), w: *Analecta Bollandiana*, t. 14, Bruxelles 1895, s. 298.

wiadał naoczny świadek tej sceny, wychowawca Stanisława, Jan Bieliński. Twierdził, że wizja miała miejsce o północy. Według niego jeden z aniołów niósł Hostię. Na ten widok Stanisław podniósł się z łóżka i zawołał: „Upadnijcie na kolana, oto św. Barbara w towarzystwie dwóch aniołów niesie mi Komunię św[iętą]”. Sam zaś zachował wszelkie przepisy liturgiczne, ukląkł na kolana, uderzył się trzy razy w piersi, wymawiając: *Domine, non sum dignus*, z wielką czcią otworzył usta i przyjął Komunię świętą⁹⁶.

Rys eucharystyczny był wyraźnie obecny w duchowości św. Ignacego. Dlatego także umiłowanie św. Ignacego do Eucharystii karmił się św. Stanisław Kostka, zwłaszcza w okresie wiedeńskim, a później rzymskim. Miłość do Jezusa obecnego w Eucharystii wyraźnie pogłębiła się u św. Stanisława po wstąpieniu do jezuickiego nowicjatu w Rzymie. Szczególnie ostatnie chwile życia św. Stanisława świadczą o wielkiej jego miłości do Jezusa obecnego w Eucharystii. Stanisław Warszewicki, naoczny świadek ostatnich godzin życia świętego, opisuje, że tuż przed śmiercią poprosił o spowiedź. Po spowiedzi bardzo pobożnie przyjął Komunię świętą, a następnie poprosił o ostatnie namaszczenie.

3. Rys maryjny w duchowości św. Ignacego Loyoli i św. Stanisława Koski

Już od dzieciństwa św. Stanisław miał szczególne nabożeństwo do Matki Najświętszej. Pogłębiało się ono u jezuitów w Wiedniu, gdyż dla św. Ignacego Maryja jest szczególną pośredniczką w umacnianiu miłosnej więzi z Jezusem. Św. Stanisław dowiadywał się więc od jezuitów w Wiedniu, jak wiele Maryja uczyniła dla ich świętego założyciela i jak wielką miłością do Niej pałał.

A. Rys maryjny w duchowości św. Ignacego Loyoli

Św. Ignacy Loyola zanotował w *Autobiografii* następujące słowa o sobie samym: „Aż do dwudziestego szóstego roku życia był człowiekiem oddanym marnościom tego świata. Szczególne upodobanie znajdował w ćwiczeniach rycerskich, żywiąc wielkie i próżne pragnienia zdobycia sobie sławy”⁹⁷. Po nawróceniu jego „jedynym jego pragnieniem było [...] udać się do Jerozolimy i praktykować takie biczowania i takie posty, jakich pragnie serce hojne i rozpalone miłością”⁹⁸. Podczas długiej rekonwalescencji w Loyoli św. Ignacy miał niezwykle widzenie Maryi z Dzieciątkiem Jezus. Doświadczenie to wywarło ogromny wpływ na całe jego późniejsze życie. Tak opisuje to widzenie: „Przeszłe jego myśli próżne pogrą-

⁹⁶ Por. tamże.

⁹⁷ Św. Ignacy Loyola, *Opowieść Pielgrzyma. Autobiografia*, nr 1, przeł. M. Bednarz, w: *Pisma*, s. 33.

⁹⁸ Tamże, nr 9, s. 38.

żyły się w zapomnieniu wobec tych świętych pragnień, które żywił, a które potwierdziło w nim następujące widzenie. Pewnej nocy, gdy nie spał, ujrzał obraz naszej Pani ze świętym Dzieciątkiem Jezus. Widzenie to napełniło go na dłuższy czas nadzwyczajną pociechą i tak wielkim wstrętem do życia przeszłego, a szczególnie do grzechów cielesnych, iż zdawało mu się, że wymazane zostały z jego duszy wszystkie te obrazy i wyobrażenia, które aż do tej pory były w niej wyryte”⁹⁹.

Pobożność maryjna jest głęboko zakorzeniona w duchowości ignacjańskiej. W *Autobiografii* spotykamy kilka dyskretnych wzmianek o nabożeństwie Pielgrzymy do Matki Najświętszej. Wyruszając po wielomiesięcznej rekonwalescencji z Loyoli w towarzystwie brata, „nakłonił go, aby odbył z nim razem całonocne czuwanie przed ołtarzem Matki Boskiej w Aránzazu. Modlił się tam o nowe siły do podróży”¹⁰⁰, która zawiodła go do Montserratu i Manresy. Przybywszy do Montserratu, „miecz i sztylet zawiesił w kościele przed ołtarzem Najśw[iętszej] Panny. [...] W wigilię święta Zwiastowania Najśw[iętszej] Panny w marcu 1522 roku udał się w nocy ukradkiem na poszukiwanie jakiegoś żebraka. Zdjąwszy z siebie całe swoje ubranie, oddał mu je, a przywdział swoje upragnione odzienie pielgrzymie. Następnie uklęknął przed ołtarzem Matki Boskiej z kosturem w ręce i spędził tam całą noc – już to klęcząc, już to stojąc. Z brzaskiem dnia wyruszył stamtąd, aby go nikt nie poznał”¹⁰¹.

Inne przeżycie Ignacego związane z Maryją miało miejsce we wspomnianej już małej miejscowości La Storta niedaleko Rzymu. W *Autobiografii* tak czytamy o tym wydarzeniu: „Po przyjęciu święceń kapłańskich postanowił, że przez rok nie będzie odprawiał Mszy świętej, przygotowując się do niej i prosząc Matkę Najświętszą, aby go chciała przyłączyć do swego Syna. Pewnego dnia [około 15 listopada 1537], gdy był w pewnym kościele o kilka mil od Rzymu i modlił się, poczuł taką zmianę w duszy i ujrzał z tak wielką jasnością, że Bóg Ojciec przyłączył go do swego Syna Jezusa Chrystusa, iż nie odważyłby się nigdy wątpić o tym, że Bóg przyłączył go do swego Syna”¹⁰².

Podczas układania *Konstytucji* zakonu Ignacy miał wiele wizji. Jak czytamy w *Autobiografii*: „Widział już to Boga Ojca, już to trzy Osoby Trójcy Świętej, już to Matkę Boską, która wstawiała się za nim lub innym razem umacniała go”¹⁰³.

W Ćwiczeniach duchownych najbardziej charakterystyczna jest rola Maryi jako Pośredniczki u Boga. Już w pierwszym tygodniu Ćwiczeń, w tak zwanym

⁹⁹ Tamże, nr 10, s. 38.

¹⁰⁰ Tamże, nr 13, s. 41.

¹⁰¹ Tamże, nr 18, s. 45. Współcześni badacze historii życia św. Ignacego podkreślają, że w Aránzazu, słynnym miejscu pielgrzymkowym Basków hiszpańskich, Ignacy podczas nocnego czuwania przed cudowną statuą Matki Boskiej „złożył dożgonny ślub czystości”. – Św. Ignacy Loyola, *Opowieść Pielgrzymy. Autobiografia*, s. 41, przypis 36.

¹⁰² Tamże, nr 96, s. 103.

¹⁰³ Tamże, nr 100, s. 110.

potrójnym kolokwium na zakończenie trzeciego ćwiczenia, św. Ignacy poleca przeprowadzić trzy rozmowy końcowe. Pierwsza rozmowa ma być „skierowana do Pani naszej, aby mi wyjednała u Syna swego łaskę dotyczącą trzech rzeczy [...]. Odmówić *Zdrowaś Maryjo*” (ĆD 63). Druga rozmowa jest „skierowana do Syna, aby mi to samo wyjednał u Ojca [...]. Odmówić *Duszo Chrystusowa*” (ĆD 63). Wreszcie trzecia rozmowa ma być „skierowana do Ojca, aby On sam, Pan odwieczny, udzielił mi tego samego. Odmówić *Ojcie nasz*” (ĆD 63). W potrójnej rozmowie ujawnia się wielkie uszanowanie Ignacego wobec Boga. Zdaniem Sergia Rendiny SJ, Ignacy inspirował się także przekazami ewangelicznymi, w których podkreślone jest znaczenie wstawiennictwa Jezusa Chrystusa (por. J 16, 23-24; 14, 13-14) oraz Maryi (por. J 2, 3-4; 19, 26-27)¹⁰⁴.

Podobnie w rozmowach końcowych rozmyślań o Dwóch sztandarach, o Trzech parach ludzi i o Trzech stopniach pokory św. Ignacy zachęca, aby najpierw zwrócić się do Maryi i prosić Ją o wstawiennictwo u Jezusa: „Pierwsza rozmowa skierowana do Pani naszej, żeby mi uzyskała u Syna i Pana swego łaskę, aby mnie przyjął pod swój sztandar, najpierw w najwyższym ubóstwie duchowym, jeśli się to podobało Jego Boskiemu Majestatowi i chciałby mnie do tego wybrać i przyjąć, to niemniej i w ubóstwie zewnętrznym. Po drugie w znoszeniu zniewag i krzywd, abym Go w nich więcej naśladował, bylebym tylko mógł je znosić bez czyjegokolwiek grzechu i z upodobaniem Jego Boskiego Majestatu. Odmówić przy tym *Zdrowaś Maryjo*”¹⁰⁵. Tak samo św. Ignacy zaleca czynić w rozmowach końcowych najważniejszych rozmyślań i kontemplacji Ćwiczeń duchowych.

W czwartym tygodniu Ćwiczeń duchowych dotyczącym kontemplacji tajemnic zmartwychwstania Jezusa Chrystusa pierwsza kontemplacja jest o tym, jak „Chrystus, Pan nasz, ukazał się Pani naszej” (ĆD 218).

B. Rys maryjny w duchowości św. Stanisława Kostki

Religijność Stanisława była całkowicie przeniknięta duchem maryjnym. Jego wychowawca Jan Biliński, wspominając okres pobytu jeszcze w Rostkowie, zaświadcza, że Stanisław od dzieciństwa czcił Maryję i po Bogu wszystkie swe myśli i uczucia kierował ku Matce Bożej¹⁰⁶. Także ks. Jan Badeni podkreśla, że Stanisław „w szczególny sposób i najgoręcej miłował Przedziwną Matkę Bożą, uważając Ją za swą najpierwszą Opiekunkę i Obronicielkę. Od dzieciństwa ofiarował Jej swe myśli, uczucia, uczynki i całego siebie. Wzywał bardzo często Jej Imienia, wielbiąc Ją coraz to nowymi tytułami a bolał, że nie może znaleźć słów, które by odpowiadały jego myślom i dostatecznie wyrażały winne Jej pochwały”¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Por. S. Rendina, *La prima settimana*, „Appunti di Spiritualità” 29(1990), s. 30.

¹⁰⁵ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, nr 147, w: *Pisma*, s. 239.

¹⁰⁶ Por. *Vita Sancti Stanislai Kostka auctore Stanislao Varsevito*, s. 26.

¹⁰⁷ J. Badeni, *Św. Stanisław Kostka*, s. 113.

W późniejszym życiu Stanisława kult maryjny odgrywał dużą rolę. Jak zauważa ks. Stanisław Bońkowski: „Często o Matce Bożej mówił na sposób dziecięcy i opowiadał o Niej jako o swej Matce”¹⁰⁸.

Podczas pobytu w jezuickim kolegium w Wiedniu, gdzie panowała karność, dobra nauka i czystość obyczajów, pobożność maryjna Stanisława pogłębiała się. Tam też wstąpił do sodalicii mariańskiej, której główną patronką była Najświętsza Maryja Panna, a drugorzędną patronką św. Barbara. Przynależność do sodalicii mariańskiej była wyróżnieniem. Jej członkowie dbali nie tylko o własny rozwój duchowy, ale także o cześć i nabożeństwo do Matki Bożej, obronę Jej honoru oraz szerzenie Jej kultu. W tym okresie ulubioną lekturą dla Stanisława była między innymi książeczka do nabożeństwa, zawierająca modlitwy do Matki Bożej na wszystkie dni tygodnia¹⁰⁹. Wawrzyniec Pacyfik, mieszkający na co dzień ze Stanisławem, potwierdza, że „Stanisław zapisał się do kongregacji maryjnej. W rękach Stanisława prawie zawsze znajdowała się książeczka do nabożeństwa *Mariæ*. Co dzień odczytywał z niej modlitwy. Stanisław Kostka bardzo był ucieszony, gdy zbliżała się uroczystość Matki Bożej. W wigilię tych świąt dużo modlił się i pościł. Miał hebanowy różaniec, na którym co dzień się modlił”¹¹⁰.

Na pogłębienie pobożności maryjnej Stanisława miało wpływ wspomniane już wydarzenie związane z jego niespodziewaną chorobą jeszcze w Wiedniu w grudniu 1565 roku¹¹¹. Kiedy choroba się nasilała i lekarze byli bezradni do tego stopnia, że wątpili w jego wyleczenie, wtedy zwrócił się o pomoc do Matki Bożej. Ujrzał wówczas Maryję z Dzieciątkiem Jezus, które złożyła mu na wyciągniętej ręce. Z czasem okazało się, że był to moment przełomowy w jego chorobie i od tego czasu poczuł się lepiej. Jak opowiadał o tym później w nowicjacie Stanisławowi Warszewickiemu, był przekonany, że zdrowie wróciło w czasie widzenia Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus¹¹². W tym widzeniu otrzymał też od Maryi polecenie wstąpienia do Towarzystwa Jezusowego. To polecenie było niejako potwierdzeniem jego wcześniejszego (około sześciu miesięcy przed chorobą) postanowienia, aby wstąpić do jezuitów. Wiedział jednak, że rodzice nigdy mu nie pozwolą na taką decyzję. Dlatego widzenie Matki Bożej i Jej wyraźny rozkaz zdeterminował i przyspieszył decyzję Stanisława, aby udać się do Rzymu. W liście do przyjaciela Ernesta wysłanym z drogi do Rzymu czytamy: „Jezus mój i Panna (Najświętsza) Matka moja dali mi za towarzyszy w podróży wiele krzyżyków”. W innym miej-

¹⁰⁸ S. Bońkowski, *Święty Stanisław Kostka*, s. 58.

¹⁰⁹ Por. F. Nausea, *In septem gloriosis Deiparæ Virginis Mariæ ferias heptalogus*, Coloniae 1530.

¹¹⁰ G. Boero, *Storia della vita di S. Stanislao Kostka Compagnia di Gesù*, Torino 1872, s. 40.

¹¹¹ Podczas tej samej choroby pierwsze objawienie dotyczyło Eucharystii. Tego samego dnia, w którym cudownie przyjął Komunię świętą, ukazała mu się Matka Boża z Dzieciątkiem Jezus na ręku.

¹¹² Por. *Vita Sancti Stanislai Kostka auctore Stanislao Varsevito*, s. 28.

scu tego listu dodaje: „Podziękowałem Najświętszej Pannie Maryi Matce mojej”¹¹³. Pobożność maryjna była zatem jedną z głównych cech jego religijności.

Pobożność maryjna Stanisława jeszcze bardziej pogłębiła się w rzymskim nowicjacie. Codziennie odmawiał różaniec, a „w czasie tych modlitw twarz jego tak była pełną uczucia połączonego z najgłębszą czcią, a zarazem taka na niej malowała się radość, że zdawał się, iż się przejmuje miłością, nabożeństwem i skupieniem samejże N[ajświętszej] Panny”¹¹⁴. Stanisław Warszawicki, najbliższy przyjaciel Stanisława Kostki z tamtego okresu, opowiada, że kiedy Stanisław szedł z o. Emmanuelem Sa do kościoła Santa Maria Maggiore w Rzymie w dzień liturgicznego wspomnienia Matki Bożej Śnieżnej (5 sierpnia 1568 roku), ten zapytał go, czy kocha Maryję. Stanisław bez namysłu odpowiedział: „Dlaczego mnie pytasz, przecież to Matka moja”¹¹⁵. Ojciec Emmanuel po powrocie do domu zaraz powtórzył te słowa ówczesnemu generałowi zakonu Franciszkowi Borgiaszowi, „wiedząc jak tenże się ucieszy z tak gorącej miłości jednego z swych nowicjuszków ku Królowej i Patronce szczególnej całego zakonu”¹¹⁶. Ojciec Juliusz Fatio, spowiednik Stanisława w Rzymie, zaświadczył, że Stanisław przeżywał silną synowską miłość wobec Maryi: „O dwóch szczególnie sprawach często rad mówić. Naprzód o Błogosławionej Pannie Maryi, na której wspomnienie słodkie łzy wylewał i którą ustawicznie chwalił i uwielbiał. W miłości swej i czułości synowskiej nazywał Ją zawsze Matką swą i Panią. Siebie uważał za syna Jej i najwierniejszego sługę, wszystko więc czynił, cokolwiek miłego Jej być mogło”¹¹⁷.

We wspomnienie liturgiczne św. Wawrzyńca (10 sierpnia 1568 roku), który był jego patronem na sierpień, Stanisław poczuł się gorzej. Kiedy o. Klaudiusz Acquaviva zapytał Stanisława o jego zdrowie, odpowiedział mu, że „prosił Matki N[ajświętszą] przez przyczynę św. Wawrzyńca, aby powołała go do siebie na święto Wniebowzięcia; spodziewa się zatem, że otrzyma tę łaskę”¹¹⁸.

Prośba Stanisława została wysłuchana¹¹⁹. W nocy 15 sierpnia 1568 roku, w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, w chwili śmierci Stanisława polecił się Jej opiece, całował Jej obrazek, a w rękę trzymał różaniec. Wtedy właśnie przez Maryję, która w „prześwietnym orszaku Aniołów zstąpiła z nieba na

¹¹³ *List świętego Stanisława Kostki z drogi do Rzymu (list do Ernesta)*, w: S. Bońkowski, *Święty Stanisław Kostka*, s. 201.

¹¹⁴ J. Badeni, *Św. Stanisław Kostka*, s. 113.

¹¹⁵ *Vita Sancti Stanislai Kostka auctore Stanislao Varsevitio*, s. 19.

¹¹⁶ J. Badeni, *Św. Stanisław Kostka*, s. 137.

¹¹⁷ *List ojca Juliusza Fatio, spowiednika świętego Stanisława Kostki*, w: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, t. 4: *Sanctus Franciscus Borgia*, s. 634-637. Korzystam z tłumaczenia ks. S. Bońkowskiego, *Święty Stanisław Kostka*, s. 198.

¹¹⁸ J. Badeni, *Św. Stanisław Kostka*, s. 140.

¹¹⁹ Por. W. Zaleski, *Święty na każdy dzień*, s. 553.

jego spotkanie, oddał piękną swą duszę w ręce Stwórcy”¹²⁰. Jak wyznaje o. Juliusz Fatio, mistrz duchowy Stanisława i świadek jego śmierci: „Wzrok się wpatrywał nieruchomy i świetlący w kierunku wejścia – twarz wyrażała widzenie – była cała widzeniem. I wtenczas – szeptem uchodzącego życia – rzekł nachylonemu nad nim magistrowi ekstatyczne słowa: «Najświętsza Panna z aniołami idzie». I tak już pozostał”¹²¹. Na wieki połączył się ze swą Miłością.

Możemy więc stwierdzić, że „poznanie i przeżywanie kultu Maryi nadało jego religijności głęboki maryjny rys”¹²². Stanisław bowiem po Bogu „wszystkie swe uczucia kierował ku Matce Bożej i jego religijność była na wskroś maryjna”¹²³.

*

Święty Stanisław Kostka pod wieloma względami upodobił się do swojego duchowego Ojca i założyciela Towarzystwa Jezusowego św. Ignacego Loyoli. Podobnie jak Ignacy pochodził z rodziny arystokratycznej, wierzącej i praktykującej w Kościele katolickim. Tak jak św. Ignacy już w Loyoli przeżył nawrócenie i postanowił naśladować Jezusa Chrystusa na wzór św. Franciszka z Asyżu czy św. Dominika, tak św. Stanisław już w Wiedniu doświadczył szczególnych łask Bożych i za przyczyną Matki Bożej podjął radykalną decyzję, że wstąpi do Towarzystwa Jezusowego, aby naśladować Jezusa ubogiego, wzgardzonego i pokornego. Także bycie pielgrzymem upodabnia obu świętych. Św. Ignacy pielgrzymował z Loyoli do Montserratu, a św. Stanisław z Wiednia do Rzymu. Obu z nich poszukiwała najbliższa rodzina (bracia), aby zawrócić ich z pielgrzymiej drogi i na powrót przyprowadzić w strony rodzinne. Święty Ignacy niejako odbył swój nowicjat w Manresie, gdzie doświadczył wielu łask mistycznych i zjednoczenia z Trójcą Przenajświętszą, a św. Stanisław w rzymskim nowicjacie na wieki zjednoczył się z Bogiem przez Maryję.

Te trzy główne rysy duchowości ignacjańskiej: chrystocentryczny, eucharystyczny i maryjny wyraźnie charakteryzują duchową sylwetkę św. Stanisława Kostki, inspirowaną duchowością św. Ignacego Loyoli. Św. Stanisław już w jezuickim kolegium w Wiedniu wychowywany był do miłości Jezusa Chrystusa, obecnego nie tylko w słowie Bożym, ale przede wszystkim w Eucharystii. Dzięki przynależności do założonej przez jezuitów sodalicy mariańskiej pogłębiał swoją żywą więź z Maryją i otwierał się na Jej szczególe łaski, w tym na objawienia. Ten proces wzrastającej miłości św. Stanisława do Jezusa Chrystusa obecnego w Eucha-

¹²⁰ *List ojca Juliusza Fatio, spowiednika świętego Stanisława Kostki*, w: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, t. 4: *Sanctus Franciscus Borgia*, s. 199.

¹²¹ Cytuję za: J. Warszawski, *Największy z międzynarodowych Polaków – Św. Stanisław Kostka*, s. 103.

¹²² S. Bońkowski, *Święty Stanisław Kostka*, s. 153.

¹²³ Tamże, s. 163.

rystii oraz do Matki Najświętszej jeszcze bardziej pogłębił się w jezuickim nowicjacie w Rzymie, który rozpoczął od odprawienia miesięcznych rekolekcji ignacjańskich. Choć w Wiedniu był z pewnością wychowywany w duchu Ćwiczeń duchowych i już wtedy chłonał ducha św. Ignacego – umiłowanie Jezusa Chrystusa, Eucharystii i Maryi – to jednak w nowicjacie w Rzymie ten proces wyraźnie się pogłębił i osiągnął swoje apogeum w miłowaniu Boskiego Majestatu i służeniu Mu we wszystkim¹²⁴.

THE SPIRITUAL FIGURE OF ST. STANISLAUS KOSTKA AGAINST THE BACKGROUND OF THE IGNATIAN SPIRITUALITY

Abstract: The year 2024 marks the 350th anniversary of the proclamation of St. Stanislaus Kostka (1550-1568) as one of the main patrons of Poland. In the article the spiritual figure of St. Stanislaus Kostka is drawn against the background of the spirituality of St. Ignatius of Loyola, the founder of the Society of Jesus. St. Stanislaus Kostka drew abundantly from Ignatian spirituality during his studies at the Jesuit College in Vienna, and especially after joining the Society of Jesus and during his Jesuit formation in the Roman novitiate.

The text focuses on three main features of the Ignatian spirituality that marked the short life of St. Stanislaus Kostka: the Christocentric feature, the Eucharistic piety, and the Marian character. Saint Stanislaus Kostka was educated in the Jesuit College in Vienna to love Jesus Christ, present not only in the Word of God, but above all in the Eucharist. After joining the Sodality of Our Lady, which was founded by the Jesuits, he deepened his spiritual bond with the Mother of Jesus and opened himself to Her particular grace, including Marian revelations. The growing love of St. Stanislaus for Jesus Christ present in the Eucharist and for the Our Lady deepened even more in his life when he entered the Jesuit novitiate in Rome, which he began with a month-long retreat given according to Ignatian spiritual exercises. Although already in Vienna he was educated in the spirit of the Ignatian spiritual exercises and he absorbed the spirit of St. Ignatius – love of Jesus Christ, the Eucharist and Our Lady – it was in the novitiate in Rome that this process clearly deepened and reached its apogee in loving the Divine Majesty and serving Him in everything.

Keywords: St. Stanislaus Kostka, St. Ignatius of Loyola, spirituality, spiritual exercises, Christocentrism, Eucharist, Our Lady.

¹²⁴ Por. Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, nr 233, przeł. M. Bednarz, w: *Pisma*, s. 263.

Ks. Wojciech JOŃCZYK*

CNOTA NADZIEI JAKO FUNDAMENT ŻYCIA MŁODZIEŻY W NAUCZANIU PAPIEŻA BENEDYKTA XVI

Streszczenie: W codziennych rozmowach często słyszymy, jak często używane jest słowo *nadzieja*. Student, który pilnie przygotowuje się do egzaminu, ma nadzieję zdać go z jak najlepszym wynikiem. Osoba chora ma nadzieję na wyleczenie z choroby. W końcu ludzie wiążą swoją przyszłość z nadzieją – nieustannie na coś liczą, czegoś oczekują.

Zwłaszcza młodzi ludzie z nadzieją patrzą w horyzont swojego życia, zastanawiając się, jak będzie ono wyglądać, co osiągną i kim się staną. Jednak niepewność i strach o swoją przyszłość często zajmują centralne miejsce. Warto zauważyć, że praktykowanie cnoty nadziei w życiu jednostek, jak i całych społeczności, charakteryzuje się dziś pewną ambiwalencją. Powszechnie jednak uważa się, że człowiek nie może żyć bez jakiejś formy nadziei.

Młode pokolenie staje przed poważnym wyzwaniem. Niestabilny świat bombarduje ich niezliczonymi możliwościami, kusi ciągłymi nowościami i przytłacza ich zdolność myślenia oraz podejmowania decyzji mnóstwem informacji. W rezultacie młodzi ludzie często popadają w rozpacz, ponieważ nie widzą dla siebie żadnej nadziei. Jednakże pragnienie, by powstać z grzechu i zrobić krok w stronę Boga – pod przewodnictwem dobrych i cennych mentorów – prowadzi do zwycięstwa.

Słowa kluczowe: nadzieja, Światowy Dzień Młodzieży, duchowość, młodzież, cnota.

W codziennych rozmowach słyszymy, jak często pada słowo *nadzieja*. Uczeń, który sumiennie przygotowuje się do egzaminu, ma nadzieję, że zda go jak najlepiej. Osoba chora ma nadzieję, że zostanie wyleczona ze swojej dolegliwości. Słyszymy często sformułowania: „mam nadzieję, że jutro będzie ładna pogoda”, „mam nadzieję na podwyżkę w pracy”, a także, że ktoś stracił nadzieję. Człowiek bowiem wiąże z nadzieją swoją przyszłość, ciągle na coś liczy, czegoś oczekuje.

* Ks. mgr lic. Wojciech JOŃCZYK – prezbiter diecezji radomskiej (wyśw. w 2019), doktorant w zakresie teologii duchowości w Instytucie Nauk Teologicznych KUL, duszpasterz-wikariusz parafii pw. Matki Odkupiciela w Radomiu. ORCID 0000-0001-8521-4961.

Szczególnie młody człowiek z nadzieją wpatruje się w horyzont własnego życia, zastanawiając się, jak ono będzie wyglądało, co w życiu osiągnie, kim będzie? Wtedy niestety do głosu dochodzi niepewność i lęk o własną przyszłość. Warto więc zwrócić uwagę, że „praktyka cnoty nadziei w życiu poszczególnych ludzi, jak i całych społeczności, cechuje się dzisiaj pewną ambiwalencją. Powszechnie bowiem uważa się, że człowiek nie może żyć bez jakiejś nadziei, że „nadzieja umiera ostatnia», a jednocześnie przypisuje ją ludziom słabym, naiwnym lub utożsamia się, wyłącznie z biernym oczekiwaniem i ostatecznie nazywa się «matką głupich»”¹. Także w swoim liście zapowiadającym Rok Święty 2025 papież Franciszek podkreśla, że nadzieja jest centralnym elementem życia chrześcijańskiego, szczególnie dla młodych ludzi. Zachęca ich, aby stali się „pielgrzymami nadziei”, pokonując trudności i kryzysy z ufnością w Bożą miłość i obietnicę. Ojciec Święty podkreśla potrzebę podtrzymywania płomienia nadziei i patrzenia w przyszłość z ufnością, co jest istotne dla wszystkich wiernych, w tym młodych ludzi. Zachęca ich do odkrywania sensu powszechnego braterstwa oraz troski o stworzenie, co może być inspiracją dla młodzieży do aktywnego zaangażowania się w budowanie lepszego świata.

1. Niepewność przyszłości

Jak można rozumieć pojęcie nadziei? *Katechizm Kościoła Katolickiego* definiuje nadzieję jako „cnotę teologalną, dzięki której pragniemy jako naszego szczęścia Królestwa niebieskiego i życia wiecznego, pokładając ufność w obietnicach Chrystusa i opierając się nie na naszych siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego” (KKK 1817). „Podejmuje ona te oczekiwania, które inspirują działania ludzi; oczyszcza je, by ukierunkować je na Królestwo niebieskie; chroni przed zwątpieniem; podtrzymuje w każdym opuszczeniu; poszerza serce w oczekiwaniu szczęścia wiecznego. Żywa nadzieja chroni przed egoizmem i prowadzi do szczęścia miłości” (KKK 1818). *Katechizm* przedstawia nadzieję jako cnotę teologalną, która nie tylko ukierunkowuje ludzkie pragnienia na życie wieczne, ale także umacnia w trudnościach i chroni przed zwątpieniem. Ona nie jest jedynie biernym oczekiwaniem, lecz dynamiczną siłą, która oczyszcza ludzkie aspiracje i prowadzi do miłości. Opierając się nie na własnych siłach, lecz na łasce Ducha Świętego, chrześcijanin unika egoizmu i otwiera się na dar szczęścia w Bogu. W kontekście współczesnych wyzwań nadzieja staje się kluczowa – daje sens cierpieniu, podtrzymuje w momentach kryzysu i pozwala patrzeć w przyszłość z ufnością.

Cnota nadziei dla człowieka wierzącego jest głębokim pragnieniem spełnienia w przyszłości tego, w co wierzy już teraz. Można stwierdzić, że „nadzieja jest dyspozycją, dzięki której usilnie i wytrwale tęsknimy za tym, co jest celem naszego

¹ T. Zadykowicz, *Zasady i postulaty personalizmu chrześcijańskiego w teologii moralnej*, „Roczniki Teologii Moralnej” 1(2009), s. 68.

życia na ziemi: uwielbiać Boga i Mu służyć. [...] to ufność w to, co Bóg obiecał nam w dziele stworzenia, przez proroków, a w szczególny sposób w Jezusie Chrystusie, nawet jeśli te obietnice jeszcze się nie spełniły”². Nadzieja jest tą cnotą, która wyrasta z wiary, a swój wyraz odnajduje w miłości. Jako ufne pragnienie człowieka dodaje sił w dążeniu do spełnienia się obietnicy Bożej³.

Istnieje wiele definicji nadziei. Benedykt XVI zwraca uwagę, że jest ona związana z dziełem Odkupienia człowieka, którego dokonał Chrystus. Idąc za nauczaniem św. Pawła, stwierdza: *spe salvi facitum sumus* – w nadziei już jesteśmy zbawieni. Nadzieja została dana człowiekowi przez Jezusowe Odkupienie win i dzięki niej wszystkie problemy codzienne mogą być przewyżczone (por. SS 1). Nadzieja jest gwarancją, którą człowiek otrzymał w darze, dlatego „kto nie zna Boga, chociażby miał wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie. Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg – Bóg, który nas umiłował i wciąż miłuje aż do końca, do ostatecznego «wykonało się». Kogo dotyka miłość, ten zaczyna intuicyjnie pojmować, czym właściwie jest życie. Zaczyna przeczuwać, co znaczy słowo nadziei”⁴.

Papież Benedykt XVI wskazuje na różne nadzieje, duże i małe, które towarzyszą człowiekowi w jego egzystencji. Są one potrzebne i użyteczne w życiu, ale niestety nie dają całkowitego zaspokojenia. Postęp i nauka nie zbawia człowieka. Samo życie wskazuje na to, że człowiek potrzebuje innej, większej nadziei – takiej, która idzie znacznie dalej. Ewidentne jest to, że tę nadzieję może zaspokoić coś nieskończonego⁵. W codziennym funkcjonowaniu potrzebne jest człowiekowi odniesienie do czegoś większego, wyższego. Potrzebuje on wyjścia poza siebie, aby mógł lepiej się zmagać z codziennymi przeciwnościami, które przynosi los. Tą „prawdziwą wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, jest Bóg nieskończony, który ogarnia wszechświat, który nas umiłował miłością nieskończoną, który nas miłuje, aż do końca, aż do ostatecznego «wykonało się» w życiu ludzkim”⁶.

Świat, który otacza współczesną młodzież, składa wiele propozycji, jak przeżyć swoje życie. Nurty ideologiczne proponują ciągłą zabawę, liczy się konsumpcja. Dlatego młodzi są zaniepokojeni o swoją przyszłość, zmartwieni wpatrują się w to, co ma im przynieść życie, jakie spotkają ich doświadczenia. „Wielu młodych ludzi patrzy na swoje życie z niepokojem i zadaje sobie szereg pytań o własną przyszłość. Pytają się zatroskani: Jak znaleźć swoje miejsce w świecie, w którym

² YouCat, *Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych*, Częstochowa 2011, nr. 308.

³ Por. J. Filipkowski, *Nadzieja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, red. E. Gigilewicz, Lublin 2009, k. 633.

⁴ Por. Benedykt XVI, *Radość wiary*, Częstochowa 2012, s. 28.

⁵ Por. J. Krasiński, *Portret teologiczny Ratzingera-Benedykta XVI*, Sandomierz 2009, s. 48.

⁶ Tamże, s. 49.

tak wiele niesprawiedliwości i cierpienia? Jak reagować na egoizm i przemoc, które czasem zdają się brać górę? Jak nadać pełny sens życiu? Jak przyczynić się do tego, aby owoce Ducha: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie – zapanowały w naszym zranionym i kruchym świecie, przede wszystkim w świecie ludzi młodych?”⁷. Te pytania, które stawiają młodzi ludzie, są wyrazem ich głębokiego pragnienia sensu i dobra w świecie pełnym sprzeczności. Niepokój o przyszłość i konfrontacja z niesprawiedliwością mogą rodzić poczucie bezradności, ale jednocześnie są wezwaniem do działania. Odpowiedzią na to wyzwanie jest otwarcie się na owoce Ducha Świętego – miłość, pokój, cierpliwość – które przemieniają zarówno serce człowieka, jak i otaczającą rzeczywistość. Młodzi, mimo trudności, mają siłę, by budować lepszy świat, zaczynając od własnych wyborów i postaw.

Szczególnym czasem nadziei jest młodość, gdyż ona w stosunku do przyszłości stawia różne oczekiwania. Młodość to czas, w którym człowiek dopiero startujący w życie jest pełen planów, marzeń i ideałów. Podejmuje decyzje o przyszłości, o dalszej części życia, jak ono będzie wyglądało. Młodość nie jest czasem beztruskim. Papież zauważa, że często młodzież musi się zmierzyć z przeciwnościami. Mogą to być kryzysy w relacjach z rówieśnikami, problemy w budowaniu relacji z drugą osobą, niezrozumienie w domu, brak akceptacji, trudności w nauce bądź problemy ze znalezieniem zatrudnienia⁸. Papież Benedykt XVI wie o zakłopotaniu, jakie towarzyszy ludziom młodym, i z troską naucza, że „niełatwo jest rozpoznać i znaleźć prawdziwe szczęście w świecie, w którym żyjemy, w którym człowiek jest często więźniem prądów myślowych prowadzących go – choć sądzi, że jest wolny – od popełniania błędów lub ulegania mirażom wynaturzonych ideologii”⁹. Papież wskazuje na błędy ideologii oświecenia. Człowiek nie może być zbawiony przez naukę, jak uważa nurt myśli nowożytnej. Zaznacza, że takie myślenie jest zwodnicze. Nauka potrafi dużo wnieść w humanizację świata, ale również może zniszczyć człowieka i świat¹⁰. Przypomina młodym o pokusach świata, o zbyt łatwym trwaniu w błędzie. Potrzeba jest ciągłych starań i chęci do walki, nawet gdy przyszłość wydaje się niepewna. Na tej drodze człowiek nie pozostaje sam, ma pewną pomoc, drogowskaz. Jest nią Biblia. Ona niczym kompas wskazuje drogę, którą należy podążać¹¹.

⁷ Benedykt XVI, „*Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami*” (Dz 1, 8). Orędzie na XXIII Światowy Dzień Młodzieży, 20 lipca 2007 roku, OR 28(2007), nr 9, s. 28.

⁸ Por. Benedykt XVI, „*Złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym*” (1 Tm 4, 10). Orędzie na XXIV Światowy Dzień Młodzieży, 22 lutego 2009 roku, OR 30(2009), nr 4, s. 5.

⁹ Benedykt XVI, „*Twoje słowo jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce*” (Ps 119, 105). Orędzie na XXI Światowy Dzień Młodzieży, 22 lutego 2006 roku, OR 27(2006), nr 4, s. 6.

¹⁰ Por. J. Krasieński, *Portret teologiczny Ratzingera-Benedykta XVI*, s. 49.

¹¹ Por. Benedykt XVI, „*Twoje słowo jest lampą dla moich kroków...*”, s. 7.

Młodym ludziom potrzeba poszukiwać wielkiej nadziei. Życiowe doświadczenie pokazuje, że dobra materialne i te przedmioty, którymi się otaczamy, nie są w stanie zapewnić nawet namiastki prawdziwej nadziei, jakiej człowiek poszukuje. Papież Benedykt XVI w swej encyklice *Spe salvi* daje jasną odpowiedź, jakiej nadziei poszukuje ludzka dusza. „Tą nadzieją może być jedynie Bóg, który ogarnia wszechświat, i który może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć. Właśnie otrzymanie daru należy do nadziei. Bóg jest fundamentem nadziei – nie jakikolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości. Jego królestwo to nie wymaginowane zaświaty, umiejscowione w przyszłości, która nigdy nie nadejdzie; Jego królestwo jest obecne tam, gdzie On jest kochany i dokąd Jego miłość dociera” (nr 31).

Problematyka nadziei nie jest Kościołowi obca, gdyż należy do istoty jego przesłania. Kościół oczekuje na pełnię Królestwa Bożego, przez co nie pomniejsza, ani też nie lekceważy wymiaru nadziei w doczesności. Co więcej, znajduje fundament w wierze w Jezusa, a to przekracza wszelkie horyzonty doczesności. Nadzieja najpierw jest darem samego Boga, a później staje się zadaniem człowieka¹².

Jak zauważa jeden z komentatorów nauczania papieskiego, „orędzie nadziei jest skierowane do wszystkich ludzi, jednak w sposób szczególny jego adresatami są ludzie młodzi. To przecież o młodych i do młodych Jan Paweł II powiedział, że są jego nadzieją i nadzieją Kościoła. Więcej: Kościół nie tylko widzi młodych, ale w sposób szczególny widzi siebie samego w młodych. Młodość bowiem [...] jest kluczowym etapem życia każdego człowieka, etapem, w którym podejmuje on decyzje i wybory związane z całym przyszłym życiem i jako taka nie może być tylko własnością osobistą, ale jest jakimś szczególnym dobrem wszystkich [...]. Chcąc pełniej odczytać nadzieję, jaką dla Kościoła i świata niosą ludzie młodzi, przyjdzie najpierw ukazać współczesny kontekst, zwłaszcza znamiona kryzysu współczesnej cywilizacji”¹³.

Święty Jan Paweł II także był zatroskany o niepewną przyszłość młodzieży. Ów papież, zdając sobie sprawę z problemów, jakie spotykają młodzi, w liście apostolskim *Parati semper* pisał o wielkim ich zadaniu, jakie mają do spełnienia w niełatwym i niepewnym świecie. „Skoro człowiek jest podstawową i zarazem codzienną drogą Kościoła, zatem pozostaje sprawą zrozumiałą, iż Kościół przywiązuje szczególną wagę do okresu młodości jako kluczowego etapu życia każdego człowieka. Wy, młodzi, jesteście właśnie tą młodością: młodością narodów i społeczeństw, młodością każdej rodziny i całej ludzkości – również młodością Kościoła. [...] w was jest nadzieja, ponieważ wy należycie do przyszłości, zarazem przyszłości do was należy. Nadzieja zaś jest zawsze związana z przyszłością, jest

¹² M. Pokrywka, *Młodzi nadzieją Kościoła i świata*, w: *Nadzieja chrześcijańska, a nadzieje ludzkie*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2003, s. 187-188.

¹³ Tamże, s. 188-189.

oczekiwaniem dóbr przyszłych. Jako cnota chrześcijańska jest związana z oczekiwaniem tych dóbr wiecznych, które Bóg przyobiecał człowiekowi w Jezusie Chrystusie. Równocześnie zaś ta nadzieja, jako cnota chrześcijańska i ludzka zarazem, jest oczekiwaniem dóbr, które człowiek wypracuje, korzystając z talentów danych mu przez Opatrzność” (nr 1).

Ludzie młodzi mają do odegrania ważną rolę, gdyż od nich zależy przyszłość. Świat i człowiek przemijają. „Kiedy mówimy: «do was należy przyszłość», myślimy w kategoriach etycznych, wedle wymogów odpowiedzialności moralnej, która każe nam przypisywać człowiekowi jako osobie – oraz wspólnotom i społeczeństwom złożonym z osób – podstawową wartość ludzkich czynów, zamierzeń, inicjatyw i intencji” (PS 1). Papież Benedykt XVI, idąc za myślą swojego poprzednika, stwierdza, że „człowiek młody jest znakiem nadziei i cennym wsparciem dla wspólnot Kościoła”¹⁴.

Przyszłość, jaka czeka młodych, jest uzależniona od wyborów dokonywanych na początku ich drogi. Oni muszą zdecydować, na jakich wartościach chcą budować swoje życie i społeczeństwo, w którym będą wzrastać. Papież Jan Paweł II jasno zaznacza: „Wybór, którego dziś dokonacie, zadecyduje o tym, czy w przyszłości będziecie musieli znosić tyranie systemów ideologicznych, sprowadzających dynamizm społeczeństwa do logiki walki klas. Wartości, które wybieriecie, zdecydują o tym, czy nad stosunkami pomiędzy narodami w dalszym ciągu będą musiały ciążyć tragiczne napięcia, które są wynikiem ukrytych lub też otwarcie propagowanych planów mających na celu podporządkowanie wszystkich ludów jarzmu takich systemów, w których Bóg nie ma znaczenia i gdzie godność osoby ludzkiej poświęca się na rzecz roszczeń ideologii zmierzającej do ubóstwienia kolektywu. Wartości, które będą towarzyszyły waszej młodości, zadecydują o tym, czy zadowolili was spuścizna przeszłości, w której nienawiść i przemoc przytłaczają miłość i pojednanie”¹⁵. Mimo wielu myśli o niepewnej przyszłości, jaka towarzyszy ludziom młodym, muszą oni wzbudzić w sobie chęć kreowania już teraz tego, co będzie ich dotyczyć później.

Młodzież musi wziąć odpowiedzialność za postępowanie swoje oraz rówieśników. Mimo wielu lęków i niepewności dotyczących przyszłości, jaka będzie ich czekać, pojawiają się także zadania. Kościół stawia na młodych i wierzy, że oni sobie poradzą mimo różnych propozycji, które świat im przedkłada. Muszą oni umieć podejmować decyzje, które przyczynią się do budowania i zysku, a nie burzenia i straty.

¹⁴ Benedykt XVI, *Duch Święty zstąpi na was...*, s. 29.

¹⁵ Jan Paweł II, *Orędzie na XVII Światowy Dzień Pokoju*, w: *Święty Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek do młodzieży (1979-2015). Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, A. Piętka, Poznań 2015, s. 14.

2. Młodość czasem nadziei

Każde pokolenie ma czas swojej młodości. Jest to czas uprzywilejowany, a zarazem wyjątkowy. Młody człowiek odkrywa wtedy sens swojego życia, poszukuje przyjaźni czy miłości. Jest to czas wielu wyzwań, poczynając od poszukiwania wiary, zmagania się z nią czy też życia według jej wskazań. Młodość jest czasem nadziei; jest skarbem noszonym przez każde pokolenie, który zarazem bywa trudny i wspaniały. „Człowiek nie może w pełni żyć i rozwijać się bez nadziei i perspektywy na przyszłość”¹⁶.

Jednym z odkryć świętego papieża Polaka jest odnalezienie odpowiedzi na pytanie: co to jest młodość? Ojciec Święty zaznacza, że młodość to nie tylko jakiś okres ludzkiego życia, ale jest to szczególnie czas dany każdemu człowiekowi, dar i zadanie, które otrzymał od Opatrzności. Jest to czas, w którym młody człowiek szuka odpowiedzi na podstawowe pytania. Nie tylko pyta o sens swojego życia, ale także poszukuje konkretnej recepty, wedle której ma rozpocząć budowę swojego życia¹⁷. Z kolei papież Benedykt XVI zwraca uwagę, że do istoty młodości należy pragnienie czegoś więcej poza codziennością życia i pracy. Pragnienie czegoś prawdziwie większego jest naturalną częścią młodości. Czy jest ono pustym marzeniem, które blednie wraz z przybywającymi latami? Nie! Kobieta i mężczyzna zostali stworzeni do rzeczy wspaniałych, do wieczności¹⁸. Jak zaznaczają obaj papieże, okres młodości jest czasem wyjątkowym, który każdy otrzymał w darze od Boga. Pokolenie młodych niebawem będzie kreować przyszłość. To od ich wyborów i decyzji zależy, jaka ona będzie.

Młodzi w sercu świętego Jana Pawła II znaleźli miejsce uprzywilejowane. Na Placu Świętego Piotra tuż po zakończonej modlitwie Anioł Pański 22 października 1978 roku skierował on do młodego pokolenia słowa: „Jesteście przyszłością świata, jesteście nadzieją Kościoła. Wy jesteście moją nadzieją!”¹⁹. Papież wezwał, aby młodzi zawsze szukali, kochali oraz dawali świadectwo o Jezusie. Jan Paweł II ukazywał, że być młodym, znaczy „mieć w sobie nieustanną świeżość ducha, podsycającą ciągle poszukiwanie dobra i podtrzymującą w dążeniu do celu. W tym znaczeniu bycie naprawdę młodym jest drogą przygotowania się do przyszłości, w której będziecie musieli pełnić wasze powołanie jako w pełni dojrzały chrześcijanie. Nigdy nie lekceważcie tej nieodpartej siły, która popycha was ku przyszłości. Kościół nie lęka się żywiołowości waszych uczuć. Jest ona znakiem sił życio-

¹⁶ M. Pokrywka, *Młodzi nadzieją kościoła i świata*, s. 187.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 2005, s. 105.

¹⁸ Por. Benedykt XVI, „Zapущcie korzenie w Chrystusie i na Nim się budujcie, umacniajcie się w wierze” (por. Kol 2, 7). Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży, 6 sierpnia 2010 roku, OR 31(2010), nr 10, s. 4.

¹⁹ Jan Paweł II, *Wy jesteście moją nadzieją*, red. D. Alimenti, A. Michelini, Warszawa 1987, s. 11.

wych. Jest oznaką powstrzymanej energii, która sama w sobie nie jest ani dobra ani zła, lecz może być użyta dla dobrej lub złej sprawy²⁰. Kościół pokłada w młodym pokoleniu ogromną nadzieję, gdyż wie, że głoszenie Dobrej Nowiny spada także na ich barki. Ufa, że ich kreatywność pozwoli w przyszłości rodzić nowe, dobre owoce.

W młodym pokoleniu drzemie ogromna siła, która odpowiednio ujarzmiona prowadzi do odkrycia nowych horyzontów. Papież w sposób obrazowy ukazuje, że siła młodości jest jak woda, która gromadzi się w górach po wielu dniach deszczu. Gdy jest źle zatrzymywana, może spowodować ogromne zagrożenie dla pobliskich wiosek i miast, lecz gdy się ją odpowiednio odprowadzi, może ona nawodnić pola, aby rodziły plon²¹. Dlatego też młodzi potrzebują odpowiednich, dobrych nauczycieli, którzy wskażą im, jak należy właściwie postępować oraz obierać odpowiednią drogę, którą należy iść.

Dojrzałe przeżywanie młodości nie jest sprawą łatwą dla młodego pokolenia. Dzisiejszy świat pokazuje, jak łatwo ośmieszane są tradycyjne instytucje. Kościół, rodzina czy państwo służą jako oparcie i pomoc w poszukiwaniu prawdziwych wartości, jednak zawsze znajdzie się grupa, która będzie w nie godzić. Pokolenie ludzi młodych staje przed ciężkim zadaniem w dokonywaniu swoich życiowych wyborów²². Różne środowiska proponują swój światopogląd nacechowany pewną ideologią. W społeczeństwie pojawiają się źli nauczyciele, których zadaniem jest tylko zwodzić. Młodzież nie żyje w jednolitym środowisku kulturowym. Relatywizm powoduje, że pojęcie prawdy jest rozmywane. Młodzi bardzo potrzebują stałego punktu odniesienia, który da poznać prawdziwą wolność. „Sytuacja współczesnego świata – pełnego lęków, rozczarowań i złudnych nadziei – staje się wyzwaniem do poszukiwania nadziei prawdziwej. Takim poszukiwaniom sprzyja niewątpliwie okres młodości charakteryzujący się wrażliwością na autentyczność, prawdę, sprawiedliwość i inne wartości duchowe. Paradoksalnie, kiedy słabości współczesnej cywilizacji są coraz bardziej widoczne na obliczu młodzieży, Kościół mocniej wierzy, że lekarstwo i ratunek przyjdzie z tej samej strony: od młodzieży²³. Każde aktualne pokolenie młodzieży jest wielką nadzieją i wartością dla świata.

Niewątpliwie Benedykt XVI darzył ogromną troską młode pokolenie. W jednym z orędzi skierował do młodzieży słowa: „Pamiętajcie, Kościół wierzy w was! Zwłaszcza my, pasterze, modlimy się, abyście coraz bardziej miłowali Jezusa, budzili miłości do Niego i wiernie za Nim szli²⁴. Kościół, stawiając na młodych,

²⁰ Tamże, s. 164.

²¹ Tamże.

²² Por. M. Pokrywka, *Młodzi nadzieją Kościoła i świata*, s. 189.

²³ Tamże, s. 194.

²⁴ Benedykt XVI, „*Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami*” (*Dz 1, 8*), s. 30.

daje im także pewne zadania. Ludzie młodzi wyposażeni są w liczne atrybuty: młodzieńczy entuzjazm, młody wiek, niezmordowany zapał. To młodzież najlepiej zna samą siebie, swoje ideały oraz język, który trafia do rówieśników. Mając pojęcie o swoich problemach, bolączkach, wiedzą czego oczekują, a zarazem jak bardzo pragną dobra.

Benedykt XVI daje zadanie, aby każdy z młodych zdobył się na odwagę przeprowadzenia do Jezusa jednego młodego człowieka. Zaznacza: „Macie do czynienia z rozległą rzeczywistością ludzkich uczuć, pracy, formacji, oczekiwań, cierpień ludzi młodych [...]. Bądźcie gotowi poświęcić własne życie, aby oświecić świat prawdą Chrystusa; aby miłością odpowiedzieć na nienawiść i pogardę życia; aby głosić nadzieję zmartwychwstałego Chrystusa w każdym zakątku ziemi [...], abyście byli znakiem nadziei i cennym wsparciem Kościoła”²⁵. Aby społeczeństwo ludzi młodych mogło spełniać swoje plany i oczekiwania, musi pozwolić się kształtować Bogu, wtedy będą prawdziwymi posłańcami Bożej miłości, zdolnymi budować godną przyszłość dla świata.

„Nadzieja stanowi w istocie kluczowe zagadnienie naszego życia jako istot ludzkich i naszej misji jako chrześcijan, przede wszystkim w czasach współczesnych. Wszyscy odczuwamy potrzebę nadziei, ale nie jakiegokolwiek nadziei, lecz nadziei solidnej i niezawodnej”²⁶. Papież daje odpowiedź, co może być tą nadzieją, która jakby „trzyma” człowieka. „Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg” (SS 27). Trwanie przy Bogu jest możliwe dzięki zjednoczeniu się z Chrystusem oraz przy ciągłym się karmieniu Nim. Kościół liczy na młodych, że będą realizowali niełatwe zadanie misyjne. Poprzez miłość do Stwórcy młody człowiek staje się prawdziwym wiernym uczniem Chrystusa. Papież Benedykt XVI przypomina o czujności i cierpliwości, aby młodzi zbyt łatwo nie zniechęcali się w zanoszeniu Boga do swoich rówieśników. „Niech dzięki wam poznają Go wszyscy wasi rówieśnicy i dorośli, poszukujący wielkiej nadziei, która nada sens ich życiu. Jeśli Chrystus stał się waszą nadzieją, mówcie o tym innym ludziom swoją radością i zaangażowaniem duchowym, apostołskim i społecznym”²⁷.

Młody człowiek, wchodząc na drogę szukania wielkiej nadziei, nie jest zdany tylko na siebie. Papież, jako przykład spotkania, daje postać św. Pawła. Chrystus pragnie także spotkać się z każdym człowiekiem młodym. „Tak, zanim owo spotkanie stanie się naszym pragnieniem, jest ono żarliwym pragnieniem Chrystusa. Ktoś z was mógłby mnie zapytać, jak mogę Go dziś spotkać? Lub raczej, w jaki sposób On się do mnie zbliża? Kościół uczy nas, że pragnienie, by spotkać Pana, jest owocem Jego łaski. Kiedy modląc się, wyznajemy naszą wiarę, nawet w ciemności

²⁵ Tamże, s. 29.

²⁶ Benedykt XVI, „Złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym” (1 Tm 4, 10), s. 5.

²⁷ Tamże, s. 8.

Go spotkamy, bo to On się nam daje”²⁸. „W ten sposób możemy mówić do Boga, a Bóg mówi do nas. Tak dokonują się w nas oczyszczenia, dzięki którym otwieramy się na Boga i stajemy się zdolni do służby ludziom. Tak też otwieramy się na wielką nadzieję i stajemy się sługami nadziei wobec innych: nadzieja w sensie chrześcijańskim jest też zawsze nadzieją dla innych. I jest to nadzieja czynna, w której walczymy, aby rzeczy nie zmierzały ku «perwersyjnemu końcowi». Jest ona czynna również w tym sensie, że utrzymujemy świat otwarty na Boga. Tylko tak pozostaje ona nadzieją prawdziwie ludzką” (SS 34).

Dalej Benedykt XVI przypomina, by młodzi byli misjonarzami nowej ewangelizacji, którzy poniosą ją do rodzin, szkół, uniwersytetów, do grup przyjaciół, a także do miejsc pracy. Do młodych uczniów Chrystusa należy pokazanie dzisiejszemu światu, że radość płynie z wiary, i to ona przynosi trwale, pełne i prawdziwe szczęście. Ewangelia jest „Dobrą Nowiną”. Pokazuje, że Bóg miłuje każdego z nas i każdy jest dla Niego ważny²⁹.

Niewątpliwie ważne jest, aby młodzież dziś głosiła Chrystusa. Zaniósł Go do swoich rówieśników, a wtedy wiadomość o Jezusie z Nazaretu zawędruje na krańce ziemi. Kościołowi szczególnie dziś jest potrzebna radość i entuzjazm, jaki niosą młodzi, oni z Bożą pomocą mogą na nowo rozpalić żar, jaki jest w Kościele. Młode osoby są wielkim bogactwem i darem dla Kościoła, przed nimi jest więc zadanie, aby swoim posłannictwem, jakim zostali obdarowani, głosili Dobrą Nowinę, że Nauczyciel z Nazaretu prawdziwie zmartwychwstał i żyje.

3. Przyczyny rozpaczy wśród młodych

Czas dorastania pokoleń ludzi młodych jest bardzo zróżnicowany, dynamiczny oraz często bywa burzliwy. Młodzi, którzy dopiero rozpoczynają swoją wędrówkę przez życie, są narażeni na wiele niebezpieczeństw, które proponuje im dzisiejszy świat. Różne ideologie walczą o młodego człowieka, aby go pozyskać do swoich szeregów w walce z zacieraniem prawdy. Hasła: „wszystko mi wolno” czy „liczy się tylko twoje szczęście” – uderzają w młodego człowieka z wielką siłą, powodując w nim rozdarcie oraz niezdecydowanie, w którą stronę podążać. Niestety, zbyt małe doświadczenie młodzieży przegrywa z ich silnym entuzjazmem, który daje ogromną siłę działania. Dużym niebezpieczeństwem jest fakt podejmowanych złych decyzji, które zazwyczaj kończą się rozpaczą i dochodzi do niepotrzebnych frustracji. Kiedy Bóg nie zajmuje pierwszego miejsca, pozostała część hierarchii wartości ulega rozproszeniu. Wtedy w miejsce Boga wchodzi inna wartość, która na daną chwilę jest dla młodego człowieka najważniejsza.

²⁸ Tamże, s. 7.

²⁹ Por. tamże, s. 13.

Pewne nurty cywilizacji nam współczesnej wyraźnie ukazują, że można żyć bez jakiegokolwiek pytania o sens życia. Co więcej, w ogóle można nie pytać o istnienie samego Boga. Takie tendencje prowadzą do zjawiska sekularyzmu, czyli wizji życia bez Boga³⁰. „W centrum rzeczywistości w miejsce Boga postawiono człowieka, co otworzyło rozległą przestrzeń dla rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego. Nie może więc dziwić, że wielu ludzi, w tym przede wszystkim ludzi młodych, nie znajduje dziś odpowiedzi na pytanie, po co żyć? Prowadzi to do pustki wewnętrznej, a w konsekwencji do rezygnacji, obojętności, zwątpienia, czy wewnętrznej emigracji, wielorakiej ucieczki od świata, od społeczeństwa, od życia”³¹. Zapewne wszystkie te czynniki rodzą w młodym pokoleniu mnogość pytań dotyczących własnego życia, a brak odpowiedzi na nie powoduje pewnego rodzaju rozpacz.

Jan Paweł II dostrzega wiele przyczyn rozpaczony wśród młodzieży już w samej błędnej postawie, jaką obiera młody człowiek. Papież Polak napomina młodzież, by nie ulegała postawie przesadnego podawania wszystkiego krytyce. Mówi o pokusie sceptycyzmu wobec wartości tradycyjnych, cynicznego podchodzenia do problemu pracy, kariery czy małżeństwa. Ogrom pokus ulegania ciągłym zabawom i rozrywkom rodzi przede wszystkim w młodym człowieku egoizm, często także postawę izolacji oraz bierności. Wszechobecna technika kusi, aby unikać wszelkiego rodzaju wysiłku i iść na łatwiznę. Rozpowszechniony konsumpcjonizm skłania szczególnie ludzi młodych do ciągłego zaspokajania tylko swoich pragnień (por. PS 13). Te postawy zdaniem papieża rodzą obawy. „Współczesne pokolenie ludzi nurtuje również lęk. Tego lęku doznają ludzie w sposób nieproporcjonalny. Chyba najgłębiej odczuwają go ci, którzy najpełniej są świadomi całej sytuacji człowieka – a którzy równocześnie pogodzili się ze śmiercią Boga w ludzkim świecie. Ten lęk nie leży na powierzchni życia ludzkiego. Na powierzchni bywa kompensowany przy pomocy wielu środków nowożytnej cywilizacji i techniki, które pozwalają człowiekowi uwalniać się od swojej głębi. Pozwalają mu żyć w wymiarze *homo economicus*, *homo technicus*, *homo politicus*, do pewnego stopnia również w wymiarze *homo ludens*”³².

Młody człowiek, wystawiony na mnogość otaczających go pokus, musi nauczyć się unikania takich złych postaw, które prowadzą go do grzechu, a wybierać te, które rodzą dobro. Papież z Polski dostrzega także pewnego rodzaju receptę. Młodzież pragnie być akceptowana. Chce, aby pokazywać jej błędy, mówić „tak” lub „nie”. Młodzi dziś potrzebują dobrych przewodników – pasterzy, którzy będą blisko nich. Młody człowiek potrzebuje odpowiednich autorytetów, które będą im

³⁰ M. Pokrywka, *Młodzi nadzieją Kościoła i świata*, s. 190.

³¹ Tamże.

³² Jan Paweł II, *Wy jesteście moją nadzieją*, s. 171.

pomagać budować światopogląd, aby nauczyli się dokonywać jak najlepszych wyborów³³.

Z kolei papież Benedykt XVI, mając ogłęd całej sytuacji, w jakiej znajduje się dzisiejszy świat, wie, gdzie szukać przyczyn rozpacz czy rozchwianej nadziei, jaka trapi młode pokolenia. Papież z Niemiec stwierdza, że „obecna kultura, w niektórych częściach świata, a przede wszystkim na Zachodzie, dąży do wykluczenia Boga, bądź do uznania wiary jako sprawy prywatnej, bez żadnego wpływu na życie społeczne. I chociaż zbiór wartości, które stanowią fundament społeczeństwa, pochodzi z Ewangelii – wartości takie jak znaczenie godności osoby ludzkiej, solidarności, pracy i rodziny – zauważamy proces pewnego rodzaju «zniknięcia Boga», pewnej amnezji, jeśli nie zupełnego odrzucenia chrześcijaństwa i wyparcia się skarbu otrzymanej wiary, z ryzykiem utraty najgłębszej własnej tożsamości”³⁴.

Papież-senior nakreśla kolejne niebezpieczeństwo, jakie niesie świat: „Pod wpływem współczesnej kultury często poszukuje się celów, rezultatów i przyjemności, które można osiągnąć natychmiast, co nagradza bardziej niestałość niż wytrwałość w wysiłku i dotrzymywanie zobowiązań. Przesłania, które otrzymujecie, popychają was do przyjęcia logiki konsumpcji, obiecującej fałszywe szczęście. Doświadczenie pokazuje, że posiadanie i szczęście nie idą w parze. Wiele osób, otoczonych obfitością dóbr materialnych, często nęka rozpacz, smutek i poczucie pustki. Aby trwać w radości, mamy żyć w miłości i prawdzie, żyć w Bogu”³⁵. Stan powoduje, że młodzieży trudno jest się odnaleźć w rozbieganej rzeczywistości.

Taka postawa działania bez Boga, wykluczenia Go z codzienności swojego życia, prowadzi do poszukiwania ciągłych doświadczeń przyjemności, zaspokojenia potrzeb – zauważa papież. Obecny stan rodzi postawę niestałości i chęci posiadania wszystkiego, aby zastąpić czymś, choć na chwilę puste miejsce, które wcześniej zajmował Bóg. Młody człowiek, stając w obliczu mnogości propozycji, jakie daje świat i kultura, ma ogromny problem z podjęciem decyzji, gdzie należy iść, którą drogę wybrać.

Dużym problemem staje się także fakt zafałszowania prawdy. Młody człowiek obawia się, czy dokonany przez niego wybór nie jest tylko pozorem dobra. Papież wyraźnie zauważa ten ważny czynnik, który wprowadza zamęt. Jest nim rozpowszechniony relatywizm, w „myśl, którego wszystko jest tak samo ważne i nie istnieje żadna prawda ani żaden absolutny punkt odniesienia, nie daje prawdziwej wolności, a tylko powoduje niepewność, zagubienie, uleganie panującej modzie”³⁶. Lęk, obawa przed przyszłością, niepewność nadziei, to tylko niektóre odczucia, które towarzyszą młodzieży, prowadząc ją nierzadko do rozpacz.

³³ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 106.

³⁴ Benedykt XVI, „*Zapućcie korzenie w Chrystusie i na Nim się budujcie...*”, s. 5.

³⁵ Benedykt XVI, „*Radujcie się zawsze w Panu!*” (*Fłp 4, 4*). Orędzie na XXVII Światowy Dzień Młodzieży, 15 marca 2012 roku, OR 33(2012), nr 5, s. 12.

³⁶ Benedykt XVI, „*Zapućcie korzenie w Chrystusie i na Nim się budujcie...*”, s. 6.

Słuszna uwaga papieża-seniora jest skierowana na powody, dla których człowiek zapomina o Bogu. Podkreśla wiele następstw i problemów, jakie wiążą się z faktem odtrącenia Boga. „Dlatego jedną z głównych konsekwencji zapomnienia o Bogu jest widoczne zagubienie, które dotyka nasze społeczeństwa, widoczne w aspekcie samotności i przemocy, niezadowolenia i utraty zaufania, co nierzadko prowadzi do rozpaczycy”³⁷. Gdy dochodzi do kryzysu nadziei, uderza on w pokolenia ludzi młodych, „które w kontekście społeczno-kulturowym pozbawionym pewników, wartości i solidnych punktów odniesienia muszą zmagać się z trudnościami wydającymi się im ponad siły”³⁸.

Benedykt XVI wyraża głębokie zaniepokojenie o swoich młodych przyjaciół. Kieruje myśl w stronę tych „zranionych przez życie, osobowo niedojrzałych, często z powodu braku rodzinnego ciepła, permissywnego i liberalnego wychowania oraz negatywnych i traumatycznych doświadczeń. Niektórzy z nich – a niestety jest ich niemało – w sposób niemal nieuchronny uciekają w niebezpieczne zachowania i przemoc, w uzależnienie od narkotyków i alkoholu oraz w różnorakie formy nieprzystosowania nieletnich. Jednakże nawet w osobach znajdujących się w trudnej sytuacji na skutek słuchania rad «złych nauczycieli» nie gaśnie pragnienie prawdziwej miłości i prawdziwego szczęścia”³⁹. Papież wie o tych problemach, które dotyczą młode pokolenie, rozumie ich podłoże, ale nie pozostawia ich samych sobie. Kieruje zachętę do podjęcia walki przeciwko tym wszystkim przeciwnościom, jakie niesie los. „Ten, kto obecnie przeżywa młodość, musi zmierzyć się z wieloma problemami, jakie rodzi bezrobocie, brak pewnych i doskonałych wzorców oraz realnych perspektyw na przyszłość. Niekiedy możecie odnieść wrażenie, że jesteście bezsilni w obliczu kryzysów i aktualnego biegu wydarzeń. Mimo trudności nie zniechęcajcie się i nie rezygnujcie z marzeń! Przeciwnie, pielęgnujcie w sercu wielkie pragnienia braterstwa, sprawiedliwości i pokoju. Przyszłość jest w rękach tych, którzy potrafią szukać i znajdować silną motywację do życia i nadziei. Jeśli zechcecie, to przyszłość będzie w waszych rękach, bo dary i bogactwa, które Pan złożył w sercu każdego z was, naznaczone spotkaniem z Chrystusem, mogą przywrócić światu prawdziwą nadzieję! To wiara w Jego miłość uczyni was silnymi i wielkodusznymi i doda wam odwagi, by pogodnie iść drogą życia i podjąć obowiązki rodzinne i zawodowe. Budujcie waszą przyszłość poprzez rzetelną formację osobistą i naukę, żeby kompetentnie i wielkodusznie służyć wspólnemu dobru”⁴⁰.

Współczesna młodzież stoi przed wieloma wyzwaniami, które mogą rodzić poczucie niepewności i bezsilności. Brak wzorców oraz trudności w znalezieniu

³⁷ Benedykt XVI, „Złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym” (1 Tm 4, 10), s. 5.

³⁸ Tamże, s. 6.

³⁹ Tamże, s. 7.

⁴⁰ Benedykt XVI, „Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?” (Mk 10, 17). Orędzie na XXV Światowy Dzień Młodzieży, 22 lutego 2010 roku, OR 31(2010), nr 5, s. 6.

stabilnej przyszłości mogą prowadzić do zwątpienia. Jednak ten apel przypomina, że mimo trudności młodzi ludzie nie powinni tracić nadziei. To oni mają w sobie siłę do budowania lepszego świata przez pielęgnowanie wartości braterstwa, sprawiedliwości i pokoju. Wiara w Boga i odkrywanie Jego miłości może stać się źródłem odwagi i motywacji do działania. Przyszłość leży w rękach tych, którzy nie boją się marzyć i podejmować wysiłku, aby przez naukę i rozwój osobisty służyć dobru wspólnemu.

Benedykt XVI daje jasne wskazania, jak należy postępować, aby nie dać się zwieść. Apeluje do młodego pokolenia: „Dokonujcie wyborów wyrażających waszą wiarę, niech będzie jasne, że zrozumieliście, czym grozi kult pieniądza, dóbr materialnych, kariery i sukcesu, i nie gońcie za tymi złudnymi chimerami. Nie ulegajcie logice egoistycznego interesu, lecz pielęgnujcie miłość bliźniego i starajcie się samych siebie, swoje ludzkie i zawodowe zdolności wprząc w służbę dobru wspólnemu i prawdzie, zawsze gotowi dać odpowiedź każdemu, «kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest» (1 P 3, 15). Prawdziwy chrześcijanin nigdy nie jest smutny, nawet w obliczu różnorodnych prób, gdyż tajemnicą jego radości i pokoju jest obecność Jezusa”⁴¹. Nadzieja jest więc cnotą, która niesie radość. Potrzeba zatem, aby młodzi byli nośnikami nadziei we współczesnym świecie.

*

Przed młodym pokoleniem stoi bardzo ważne zadanie. Rozchwiany świat rzuca młodzieży wiele propozycji, kusi ciągłymi nowinkami, mnogość informacji przytłacza możliwość myślenia i podejmowania decyzji. Młodzi często popadają w rozpacz, gdyż nie widzą dla siebie żadnej nadziei. Jednak chęć powstania z grzechu oraz stawiania kroku w stronę Boga pod opieką odpowiednich dobrych wartościowych przewodników, prowadzi do zwycięstwa.

THE VIRTUE OF HOPE AS THE FOUNDATION OF YOUTH LIFE IN THE TEACHING OF POPE BENEDICT XVI

Abstract: Hope is an inseparable element of human life, especially in youth, when a person looks to the future with both enthusiasm and uncertainty. The Catechism of the Catholic Church defines hope as a theological virtue that directs a person toward eternal life and provides strength in times of difficulty. Pope Benedict XVI emphasized that true hope is founded on God and His promises, rather than on scientific achievements or material prosperity.

⁴¹ Benedykt XVI, „Złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym” (1 Tm 4, 10), s. 8.

Youth is a time of great hope but also of significant challenges – a period when young people seek meaning and certainty in a world full of contradictions. The Church sees in them the hope for the future and encourages them to build their lives on lasting values that lead to love and true happiness. Youth is a unique and formative stage in a person's life, a time of searching for meaning, friendship, and love, while also grappling with questions of faith. Pope Benedict XVI noted that the desire for something greater is an essential characteristic of youth.

The Church places great hope in young people, urging them to embrace courage, creativity, and the mission of proclaiming the Gospel. Adolescence is a dynamic period, yet one full of challenges. The modern world offers young people many ideologies that often lead to confusion and inner conflict. Slogans promoting absolute freedom and hedonism can result in misguided decisions, often followed by frustration and a sense of emptiness.

Benedict XVI warns of the consequences of secularism and relativism, which undermine the spirituality and morality of the younger generation. He affirms that true hope and the meaning of life are found in faith in God, emphasizing that young people need role models and values to guide them in making the right choices and building a future founded on truth and love.

Keywords: hope, World Youth Day, spirituality, youth, virtue.

Ks. Jacek HADRYŚ*

EKLEZJALNY WYMIAR RUCHU DUSZPASTERSKIEGO POMOCNIKÓW MARYI MATKI KOŚCIOŁA**

Streszczenie: Artykuł, dotyczący eklezjalnego wymiaru ruchu duszpasterskiego Pomocników Maryi Matki Kościoła, został podzielony na dwie części. W pierwszej z nich przedstawiono genezę i cel dzieła Pomocników Matki Kościoła, a w drugiej duchowość tego ruchu. Całość zagadnienia opracowano, analizując dokumenty i materiały związane z Pomocnikami Matki Kościoła w aspekcie eklezjalnego wymiaru tegoż ruchu. Wykazano, że eklezjalność ruchu Pomocników Matki Kościoła przejawia się we wszystkich jego elementach, a szczególnie jest widoczna w jego pełnej łączności z Kościołem, posłuszeństwie wobec jego nauki i misji oraz w gotowości do posługi w duchu modlitwy i oddania, w ścisłym związku z Maryją, Matką Kościoła.

Słowa kluczowe: Maryja, Kościół, Pomocnicy Matki Kościoła, episkopat, Stefan Wyszyński, eklezjalność.

Zapoznanie się z genezą, celem i duchowością ruchu duszpasterskiego Pomocników Matki Kościoła wydaje się konieczne, aby poznać jego eklezjalny wymiar. Z tego względu niniejszy artykuł został podzielony na dwie części. W pierwszej z nich przedstawiono genezę i cel dzieła Pomocników Matki Kościoła, a w drugiej duchowość ruchu. Całość zagadnienia opracowano, analizując dokumenty i materiały związane z Pomocnikami Matki Kościoła w aspekcie eklezjalnego wymiaru

* Ks. prof. dr hab. Jacek HADRYŚ – prezbiter archidiecezji poznańskiej (wyśw. w 1987); wykładowca teologii duchowości, kierownik Zakładu Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; dyrektor Szkoły Katechistów Archidiecezji Poznańskiej; cenzor ksiąg religijnych; autor m.in.: *Apostolat Instytutu Świeckiego Pomocnic Maryi Jasnogórskiej Matki Kościoła. Studium na podstawie nauczania Stefana kardynała Wyszyńskiego* (Poznań 2009); *Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego* (Poznań 2017). ORCID: 0000-0001-6109-175X.

** Referat wygłoszony podczas 47. Dni Duchowości na KUL nt. „Uczestniczę we wspólnocie Kościoła” w dniu 6 czerwca 2024 roku.

ruchu i dokonując stosownej syntezy wyników owej analizy. W zakończeniu podano wnioski i tezy wynikające z przeprowadzonych badań¹.

1. Geneza i cel ruchu

Początkiem dzieła Pomocników Maryi Matki Kościoła jest list Prymasa Polski skierowany z Jasnej Góry 26 sierpnia 1969 roku do „ludzi dobrej woli”, wzywający do pomocy Kościołowi i chrześcijańskiej Ojczyźnie przez Maryję, Matkę Kościoła². W tym samym dniu bł. Stefan Wyszyński zwrócił się z apelem do wszystkich kapłanów o podjęcie dzieła Pomocników. Po przeszło dwóch latach Episkopat Polski zaaprobował dzieło Pomocników jako jedną z form wychowania ludzi świeckich do apostołstwa. Dokonało się to na 129. Konferencji Episkopatu. Wyrazem tej aprobaty były dwa listy pasterskie z 9 i 10 lutego 1972 roku, w których biskupi wezwali wiernych do pomagania Matce Kościoła oraz ukazali sposoby realizacji tego wezwania³. Według biskupów pomoc Maryi Matce Kościoła polega przede wszystkim na osobistym oddaniu się Jej na własność i życiu z Nią w ścisłej łączności oraz konkretnym spieszeniu z pomocą bliźnim. Od tego czasu dzieło Pomocników nabrało charakteru ogólnopolskiego.

Pomocnicy powstałi zatem z inicjatywy bł. Stefana Wyszyńskiego i rozszerzali się, pozostając pod opieką hierarchii poprzez wyznaczenie krajowego duszpasterza ruchu oraz duszpasterzy diecezjalnych. Zatem powstanie dzieła i jego ścisły związek z Episkopatem Polski same w sobie już wskazują na zakorzenienie Pomocników Matki Kościoła w Kościele i dla Kościoła.

Analizując dokument inicjujący dzieło Pomocników Maryi Matki Kościoła, zatytułowany *Prymas Polski wzywa ludzi dobrej woli do pomocy Kościołowi i chrześcijańskiej Ojczyźnie przez Bogurodnicę Matkę Kościoła* z dnia 26 sierpnia 1969 roku można stwierdzić, że na powstanie ruchu Pomocników znaczny wpływ wywarła ówczesna sytuacja Kościoła w Polsce, wybitnie maryjny charakter polskiego katolicyzmu oraz nauka Soboru Watykańskiego II zawarta szczególnie w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i w dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*. U źródeł dzieła Pomocników znajdo-

¹ Na temat eklezjalności ruchu Pomocników Matki Kościoła autor pisał w monografii *Pomocnicy Matki Kościoła* (Poznań 1999).

² S. Wyszyński, *Prymas Polski wzywa ludzi dobrej woli do pomocy Kościołowi i chrześcijańskiej Ojczyźnie przez Bogurodnicę, Matkę Kościoła*. List Prymasa Wyszyńskiego pisany na Jasnej Górze z 26 sierpnia 1969 roku, w: Komisja Maryjna Episkopatu Polski, *Pomocnicy Matki Kościoła*, Rzym 1974, s. 13-21.

³ *Biskupi polscy zapraszają kapłanów do dzieła „Pomocników Matki Kościoła”*, w: Komisja Maryjna Episkopatu Polski, *Pomocnicy Matki Kościoła*, Rzym 1974, s. 23-35; *Biskupi polscy wzywają wiernych do pomagania Matce Kościoła*, w: tamże, s. 37-45.

wały się również Jasnogórskie Śluby Narodu⁴ oraz Milenijny Akt Oddania Polski w macierzyńską niewolę miłości Bogurodzicy za wolność Kościoła⁵. Nie bez znaczenia pozostawała osobista duchowość Wyszyńskiego o wyraźnie maryjnym charakterze.

Pragnienie powołania ruchu zrodziło się w sercu błogosławionego Wyszyńskiego. Znajdowały się przy nim cztery grupy osób, które przyczyniły się do zaistnienia i rozpowszechnienia owego zamysłu. Pierwszą z nich stanowił Instytut Prymasowski Ślubów Narodu, którego członkinie modlitwą, postem oraz wsłuchiwaniem się w wolę Matki Bożej znacznie przysłużyły się dziełu Pomocników i maryjności w Polsce. Drugą grupę stanowił zespół księży, zakonnic, a także osób świeckich połączonych szczególnym nabożeństwem do Maryi oraz troską o maryjny charakter polskiego katolicyzmu. Zgromadzony przy Prymasie Wyszyńskim i Instytucie podczas kilkakrotnych, każdego roku odbywających się spotkań, opracowywał podczas modlitwy, a także podejmowanej refleksji propozycje programów duszpasterskich dla Komisji Maryjnej Episkopatu. Szczególnie zasłużyła się dla dzieła Pomocników trzecia grupa – ojcowie paulini, a zwłaszcza ci, którzy aktywnie współpracowali z powyższym zespołem. Czwartą grupę stanowiła Komisja Maryjna Episkopatu, do której oprócz biskupów i kapłanów należały także członkinie Instytutu Prymasowskiego Ślubów Narodu oraz katolicy świeccy⁶.

Błogosławiony Stefan Wyszyński był człowiekiem oddanym Matce Bożej. Dnia 12 maja 1971 roku z okazji dwudziestopięciolecia sakry biskupiej w Kaplicy Matki Bożej na Jasnej Górze powiedział: „Chociaż takie ujęcie może wydać się ryzykowne, ale doświadczenie minionych lat każe mi dodać: *Per Mariam – Soli Deo*. Bywają takie tajemnice, które interpretują się tylko na dnie ludzkiego sumienia. Patrząc na Maryję, zawsze widzę na Jej ramionach Dziecię Boże. Dlatego działam – *per Mariam*, bo wiem, że wszystko staje się przez Chrystusa, na którego Ona wskazuje. Bogurodzica jest po to, aby nam nieustannie pokazywać swego Bożego Syna. [...] Możemy być zupełnie spokojni, gdy za przykładem Służebnicy Pańskiej służymy Chrystusowi, który przyjął postać Sługi. Oto tajemnica mojego życia oraz strategia służby biskupiej”⁷.

Prymas Wyszyński był głęboko przekonany o szczególnej roli Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Uważał, że „gdzie jest Ciało Chrystusowe, tam musi być Matka Ciała Chrystusowego. Jest to następstwo naturalne”⁸. Wiara Prymasa

⁴ <https://liturgia.wiara.pl/doc/419339.Jasnogorskie-Sluby-Narodu> [4 listopada 2024 roku].

⁵ <https://centrumzawierzenia.jasnagora.pl/milenijny-akt-oddania-polski-matce-bozej/> [4 listopada 2024 roku].

⁶ Por. *25 lat Ruchu Pomocników Matki Kościoła – świadectwa*, w: *Z Maryją na drogach nowej ewangelizacji*, red. T. Siudy, Kraków 1994, s. 140-141.

⁷ S. Wyszyński, *Tajemnica mojej biskupiej drogi*, w: tenże, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980, s. 16.

⁸ Tenże, wypowiedź w Rzymie 5 listopada 1964 roku. Cyt. za: A. Rastawicka, *U źródeł Ruchu Pomocników Matki Kościoła*, w: *Z Maryją na drogach nowej ewangelizacji*, s. 57.

i jego bezgraniczne zawierzenie Bogurodzicy wywierały wpływ na maryjność Kościoła w Polsce. Świadczy o tym Wielka Nowenna czy nawiedzenie kopii Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w parafiach. Związanie wychowywania apostołów świeckich z Maryją stanowiło prostą konsekwencję wiary kard. Wyszyńskiego i jego maryjnego duszpasterstwa. Inspirował coś, do czego sam był głęboko przekonany, co wypływało z jego duchowości. W liście inicjującym dzieło Pomocników wyznał: „Pragnę dziś otworzyć serce swoje przed wami, aby wam odsłonić tajemnice mocy trwania Kościoła Chrystusowego w Ojczyźnie naszej. Pragnę wam wyznać swoją wiarę w to, że tę moc trwania zawdzięczamy obecnej w misterium Chrystusa i Kościoła – Bogurodzicy. Pragnę was zaprosić do współdziałania [...] w dziele wprowadzenia w życie naszych Ślubów Jasnogórskich i zobowiązań, płynących z Millenijnego Aktu Oddania”⁹.

W świetle genezy ruchu uwidacznia się jego cel. Określił go Założyciel, stwierdzając, że idea Pomocników „jest czynnym włączeniem się poszczególnych ludzi w Millenijny Akt Narodu i przyjęciem osobistej odpowiedzialności za Kościół święty, według wskazań Soboru”¹⁰. Służy także wprowadzaniu w życie Ślubów Jasnogórskich oraz pogłębieniu polskiej maryjności¹¹. Pomocnicy Matki Kościoła nie są organizacją, stowarzyszeniem czy bractwem, ale ruchem duszpasterskim, pewną propozycją drogi do Boga przez Maryję i z Maryją¹² obejmującą ludzi świeckich¹³. Ksiądz Marian Piątkowski stwierdził, że cel dzieła Pomocników stanowi „wychowanie ludzi świeckich do głębszego życia eklezjalnego, a przede wszystkim do apostołstwa w duchu wskazań Soboru oraz zgodnie z wielowiekowymi maryjnymi tradycjami polskiej religijności [...]. Jest nim wychowanie w każdej parafii, w każdym kościele lokalnym jak najszerszej rzeszy ludzi świeckich głęboko przeżywających Kościół, współdziałających blisko z miejscowym i pomagających mu oraz całej wspólnocie lokalnej, w różny sposób oraz przy różnym stopniu zaangażowania, w urzeczywistnianiu się w niej Kościoła Chrystusowego przez Maryję i z Maryją. Duchowość dzieła może stanowić pomoc także dla kapłanów i osób zakonnych, zarówno w ich osobistym życiu wewnętrznym jak i w działalności apostołskiej”¹⁴.

Kardynał Karol Wojtyła za naczelne zadanie Pomocników Matki Kościoła uznał czuwanie nad prawidłowym przenikaniem inspiracji maryjnej w posoborowe

⁹ Tenże, *Prymas Polski wzywa ludzi dobrej woli...*, s. 13.

¹⁰ Tenże, *Pomocnicy Maryi Matki Kościoła. (Vademecum dla Kapłanów)*, Jasna Góra, 26 sierpnia 1969 roku, w: *Pomocnicy Maryi Matki Kościoła*, red. J. Buchajewicz, Warszawa 1973, t. 1, s. 16.

¹¹ Por. tenże, *Wizja zadań Pomocników Matki Kościoła*. Referat Prymasa Polski wygłoszony 4 października 1973 roku podczas Kongresu Mariologicznego w Niepokalanowie, w: tenże, *O ruchu duszpasterskim Pomocników Matki Kościoła*, Warszawa 1979, s. 212-213.

¹² Por. tamże, s. 221-222.

¹³ Od 2009 roku ruch ten istnieje jako *Stowarzyszenie Pomocników Matki Kościoła*, zob. <http://www.ruchpmk.pl/> [4 listopada 2024 roku].

¹⁴ M. Piątkowski, *Dzieło Pomocników Matki Kościoła w zarysie*, Poznań 1980, s. 3.

kształtowanie świadomości i postaw. Uważał, że nie chodzi o przejmowanie wszelkich zadań, jakimi zajmują się poszczególne osoby, instytucje i wspólnoty w Kościele polskim, ale o dostrzeganie wśród nich swojego zadania związanego z samą maryjną inspiracją. Maryjna motywacja powinna być stale pogłębiana, jakby na nowo odkrywana oraz przybliżana przez Pomocników wszystkim zaangażowanym w Kościele. Na tym polega istota maryjnej pomocniczości, powinna ona być wzorem Maryi bardzo dyskretna, a jednocześnie i skuteczna¹⁵.

Jak to zaznaczono wcześniej, Pomocnicy Matki Kościoła są ruchem duszpasterskim mającym pobudzić świeckich katolików do odpowiedzialności za Kościół, Ojczyznę i każdego człowieka. Inicjując dzieło Prymas Wyszyński, zobowiązał przyszłych Pomocników do poznawania Kościoła, interesowania się jego życiem i potrzebami, miłowania go oraz przyjęcia jego spraw za swoje. Jako kolejne obowiązki Pomocnika wymienił: słuchanie Ojca Świętego, biskupów i kapłanów, pomaganie Kościołowi przez modlitwę, ofiarę, cierpienie i pracę, odważne przyznawanie się do Kościoła, uważania przynależności do niego za wielki zaszczyt. Do innych należy jeszcze branie żywego udziału w troskach Ojca Świętego, biskupów polskich i duszpasterzy parafialnych¹⁶, przyjęcie na siebie współodpowiedzialności za rozwój Kościoła w Ojczyźnie i w świecie¹⁷, bycie żywym członkiem Kościoła przez trwanie w łasce uświęcającej i posłuszeństwie Ewangelii¹⁸. Wierność przykazaniom Bożym i kościelnym, częsta spowiedź i komunie święta, uczestniczenie we Mszy świętej oraz w nauce religii¹⁹, a także oddanie się Maryi za Kościół święty kończą listę wymagań stawianych świeckim, przez które pragną zaangażować się w ruch Pomocników Matki Kościoła. Do wymienionych zobowiązań należy dodać jeszcze wynikające już z samego listu błogosławionego Prymasa, inaugurującego dzieło Pomocników Matki Kościoła, polecenie włączenia się w realizację Jasnogórskich Ślubów Narodu²⁰ oraz podjęcia osobistej odpowiedzialności za Milenijny Akt Oddania²¹.

Z przedstawionych zadań wynika jednoznaczne ukierunkowanie członków ruchu Pomocników Matki Kościoła na służbę Kościołowi. To bezpośrednie ukierunkowanie wspierane jest także pomaganiem w wymiarze indywidualnym. Uzasadnia to prawdę, że Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. Za jego dobro odpowiada każdy, kto do niego należy. Pomocnicy, niosąc pomoc poszczególnemu

¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Inspiracja maryjna Vaticanum II*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 119-120.

¹⁶ Por. S. Wyszyński, *Prymas Polski wzywa ludzi dobrej woli...*, s. 18-19.

¹⁷ Por. tenże, *Powinności Pomocników Matki Kościoła*, w: *Pomocnicy Maryi Matki Kościoła*, s. 28-30.

¹⁸ Por. tenże, *Obowiązki Pomocników Maryi Matki Kościoła*, w: tamże, s. 26-27.

¹⁹ Por. tenże, *Powinności...*, s. 30.

²⁰ Por. tenże, *Prymas Polski wzywa ludzi dobrej woli...*, s. 13.

²¹ Por. tamże, s. 13, 16-17.

człowiekowi, pomagają również Kościołowi, gdyż każdy człowiek stanowi część Kościoła. Zatem pomoc niesiona w wymiarze indywidualnym jest jednocześnie pomocą niesioną Kościołowi. Pomaganie Kościołowi to również pomaganie Ojczyźnie: przecież służy się dobru tych ludzi, którzy są wyznawcami Chrystusa²².

W świetle powyższych stwierdzeń można postawić tezę, że całe dzieło Pomocników powstało przede wszystkim po to, aby z Maryją pomagać Kościołowi. Potwierdzają tę tezę słowa błogosławionego Prymasa skierowane 26 sierpnia 1969 roku w specjalnej odezwie do kapłanów: „Potrzeby duszpasterskie wymagają energicznej i planowej pracy nad przygotowaniem Kościołowi w Polsce gorliwych apostołów do pomocy w umacnianiu i szerzeniu Królestwa Chrystusowego. W warunkach polskiej religijności [...] największą nadzieję rokuje formacja w duchu Matki Chrystusowej. Ludzie wychowani według Jej zasad i czynni w apostołacie otrzymują nazwę Pomocników Maryi Matki Kościoła”²³.

Pomocnicy są więc związani bardzo mocno z Kościołem. Służą mu modlitwą, ofiarą i pracą. Jak stwierdził arcybiskup Bolesław Pylak, ich „powinności wyrastają wprost z natury Kościoła i natury tego, co nazywamy być chrześcijaninem. Świadome przyjęcie tych obowiązków i co ważniejsze – wierność im w każdej sytuacji życiowej, jest przejawem pewnej dojrzałości chrześcijańskiej. I cały ruch Pomocników Maryi w gruncie rzeczy zmierza ku temu, by jego członkowie realizowali w pełni zbawcze plany Boga, między innymi poprzez spieszenie z pomocą każdemu człowiekowi, poczynając od najbliższych w Kościele i Ojczyźnie i nie wyłączając z jej zakresu nikogo [...]. Obowiązek ten wyrasta z Ewangelii. Pomocnicy Maryi podejmują go tylko z pełną świadomością i całkowitym zaangażowaniem osobistym”²⁴.

2. Maryjna pomocniczość wobec Kościoła

Duchowość ruchu Pomocników Matki Kościoła wynika z samej jego nazwy: Pomocnicy Matki Kościoła, czyli pomocniczość, maryjność, eklezjalność (kościelność). Pomocniczość jest główną cechą ruchu i zarazem jego charyzmatem. Oznacza ona wrażliwość na drugiego człowieka i wielki szacunek dla jego osoby. Pomocnicy mają pomagać przede wszystkim ze względu na skierowane przez Sobór Watykański II wezwanie do odpowiedzialności za bliźnich, a także dlatego, iż postawa pomagania jest istotną cechą ludzkiej natury. Pomagając, człowiek naśladuje Boga i wypełnia przykazanie miłości bliźniego. Postawa niesienia pomocy stanowi także warunek pełnego rozwoju ludzkiej osobowości i najlepszą terapię dla ludzi

²² Por. tamże, s. 94-99.

²³ Tenże, *Pomocnicy Maryi Matki Kościoła. (Vademecum dla kapłanów)*, s. 13.

²⁴ B. Pylak, *Ruch Pomocników Matki Kościoła i jego eklezjologiczny fundament*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17(1974), nr 3, s. 86.

samotnych i przygnębionych. W ogóle można powiedzieć, iż pomaganie stanowi ratunek dla współczesnego świata. Pomocnicy spieszą z pomocą Maryi, Kościołowi, Ojczyźnie i każdemu człowiekowi. Warunkiem skuteczności niesienia pomocy jest ich życie w przyjaźni z Chrystusem oraz trwanie w osobistym oddaniu się Matce Kościoła.

Spiesząc z pomocą, Pomocnicy tworzą trzy kręgi swojego apostołskiego oddziaływania. Pierwszy z nich składa się z wiernych, którzy odpowiedzieli na specjalne wezwania Episkopatu Polski i swoich duszpasterzy, kierowane do nich w imię Maryi i poprzez podejmowane modlitwy, umartwienia i dobre uczynki czy też inne formy działania, włączyli się w konkretnie proponowane intencje. Nie muszą oni zdawać sobie sprawy, iż są Pomocnikami Maryi, ale są nimi faktycznie poprzez spieszenie z konkretną pomocą i przynależność do Narodu Polskiego, oddanego na własność Matce Bożej w Akcie Milenijnym z 1966 roku. Krąg drugi stanowią tzw. pomocnicy indywidualni. Należą do niego ci wierni, którzy oddają się osobiście Matce Bożej za Kościół oraz pomagają indywidualnie. Warunkiem włączenia się w ten krąg jest pogłębianie wszystkich trzech znamion dzieła Pomocników (tzn. pomocniczości, maryjności i eklezjalności) oraz stałe działanie. Trzeci krąg tworzą wierni oddani na własność Maryi Matce Kościoła, ale działający nie indywidualnie, lecz w specjalnych grupach Pomocników bądź innych, przenikniętych jednakże tym duchem. Krąg trzeci nie różni się od drugiego stopniem zaangażowania wewnętrznego i zewnętrznego, ale wyborem zespołowego sposobu działania²⁵. Wszyscy Pomocnicy mają apostołsko oddziaływać przez modlitwę, ofiarowanie trudności i cierpień, słowo, czyn i przykład chrześcijańskiego życia²⁶.

Maryjność ruchu Pomocników Matki Kościoła posiada podstawy zarówno biblijno-teologiczne, jak i czysto praktyczne, tzn. wynikające z doświadczeń drogi maryjnej. Uzasadniając związanie wychowywania apostołów świeckich z Matką Bożą bł. Stefan Wyszyński i polscy biskupi odwoływali się do roli Maryi w historii zbawienia oraz do ustanowienia Jej Matką Kościoła. Powoływali się na naukę Kościoła, szczególnie Soboru Watykańskiego II, polskie doświadczenia drogi maryjnej, przykład ojca Maksymiliana Kolbe oraz na objawienia maryjne ostatnich wieków. Do istoty bycia Pomocnikiem należy związanie swojego życia z Maryją poprzez osobiste oddanie się Matce Kościoła w Jej macierzyńską niewolę miłości za Kościół Chrystusowy. Pomocnik wszystko czyni z Maryją, stara się codziennie powtarzać Akt Oddania, dąży do tego, by żyć w stanie oddania się Matce Bożej, oddaje Jej każdego człowieka i wszystkie sprawy, stara się Ją naśladować, o wszystko pytać. Jego wewnętrzna maryjność uzewnętrznia się w umiłowaniu modlitw do Matki Bożej, szczególnie różańca i Apelu Jasnogórskiego²⁷.

²⁵ Por. M. Piątkowski, *Dzieło Pomocników Matki Kościoła w zarysie*, s. 12.

²⁶ Por. J. Hadryś, *ABC Pomocnika*, Poznań 1999, s. 13-16.

²⁷ Por. tenże, *Pomocnicy Matki Kościoła*, Poznań 1999, s. 23-30.

Pomocnicy Matki Kościoła są ruchem maryjnym, jednakże związanym z Maryją jako Matką Kościoła, czyli z Jej obecnością i rolą w misterium Kościoła. Także pochodzenie ruchu i jego cel ukazują eklezjalną cechę jego duchowości. Błogosławiony Stefan, przemawiając w grudniu 1972 roku do diecezjalnych referentów duszpasterstwa młodzieży pozaszkolnej, wyznał: „Inicjatywa Pomocników Matki Kościoła [...] jest mi niesłuchanie droga, gdyż jest to, w moim rozumieniu, nowoczesne ujęcie odnowy soborowej; akcent kładzie się na eklezjologię – Pomocnicy Matki Kościoła. Idzie tutaj o nowe widzenie Kościoła, jego zadań i naszego miejsca w Kościele; o dostrzeżenie w misterium Chrystusa i Kościoła – Maryi Matki Kościoła. [...] Pomocnicy Maryi Matki Kościoła są więc ruchem jak najbardziej eklezjologicznym”²⁸.

Sobór Watykański II początkowo zamierzał poświęcić teologii maryjnej odrębny schemat, jednakże podczas prac soborowych zdecydowano, aby naukę o Matce Bożej włączyć do eklezjologii²⁹. W ten sposób Sobór w rozdziale VIII konstytucji dogmatycznej o Kościele wypowiedział się na temat Maryi (por. LG 52-69). Fakt, że rozdział dotyczący Matki Bożej, zatytułowany „Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła”, został umieszczony w kontekście prawdy o Kościele, stał się bardzo ważnym dla duchowości Pomocników³⁰. Arcybiskup Stanisław Nowak, z perspektywy wielu lat doświadczeń i obserwacji, podkreślił, że „Maryja w Kościele i dla Kościoła jako najdoskonalsze urzeczywistnienie Kościoła – są prawdami, którymi karmi się ruch”³¹. Błogosławiony Stefan Wyszyński na Kongresie Mariologicznym w Niepokalanowie w 1973 roku stwierdził, że „włączenie nauki o Matce Najświętszej do konstytucji dogmatycznej jest [...] drogowskazem, w jakim kierunku winno pójść pogłębienie kultu maryjnego i studium teologów – eklezjologów i mariologów [...]. Pogłębienie maryjności, pogłębienie kultu, czci i nabożeństwa do Matki Najświętszej musi iść dzisiaj nurtem eklezjologicznym”³². Według arcybiskupa Stanisława Nowaka takie eklezjalne spojrzenie na Maryję różni dzieło Pomocników od idei niewolnictwa monfortańskiego oraz od Rycerstwa Niepokalanej³³.

Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej o Kościele ukazał relacje zachodzące między Maryją a Kościołem. Maryja przynależy do Kościoła z podwójnego tytułu: złączona jest ze wszystkimi ludźmi, którzy mają być zbawieni,

²⁸ S. Wyszyński, *Do diecezjalnych referentów duszpasterstwa młodzieży pozaszkolnej*, w: *Pomocnicy Maryi Matki Kościoła*, Warszawa 1973, t. 2, s. 459.

²⁹ Por. tenże, *Obecność Maryi w misterium Chrystusa i Kościoła*, w: *W kierunku prawdy*, s. 91.

³⁰ Por. S. Nowak, *Duchowość ruchu Pomocników Matki Kościoła*, w: *Z Maryją na drogach nowej ewangelizacji*, s. 73.

³¹ Tamże, s. 74.

³² S. Wyszyński, *Wizja zadań Pomocników Matki Kościoła*, w: tenże, *O ruchu duszpasterskim...*, s. 215-216.

³³ Por. S. Nowak, *Duchowość ruchu Pomocników Matki Kościoła*, s. 73-74.

„pochodzeniem z rodu Adama” (LG 53), a także poprzez dzieło Odkupienia, którym została objęta „w sposób wznioślejszy ze względu na zasługi Syna swego” (LG 53). Bogurodzica „jest pierwowzorem Kościoła w porządku [...] wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem” (LG 63). Stała się wzorem dziewicy i matki (por. LG 63), „odzwierciedla najważniejsze treści wiary” (LG 65), przeszła tę drogę, którą przemierzają wyznawcy Chrystusa. Maryja obecna w Kościele jest z nim ściśle zjednoczona, będąc równocześnie jego Matką oraz najznamienitszym i całkiem szczególnym członkiem (por. LG 53). Fakt, że w posoborowej mariologii naczelne miejsce zajęła tajemnica Maryi jako Matki Kościoła, zachęciło biskupów polskich do szczególnego zwrócenia się ku „Tej, która nieustannie wspiera Kościół Chrystusowy”³⁴.

Przed Soborem Watykańskim II Kościół poprzez papieża Piusa XII w encyklice *Mystici Corporis Christi* o Mistycznym Ciele Chrystusa stwierdził, że „wstrząsająca, zaiste tajemnica, godna ciągłego i coraz głębszego rozważania: oto zbawienie wielu dusz zależy od modlitw i dobrowolnych umartwień, ofiarowywanych w tej intencji przez członków Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa”³⁵. Powołując się na te słowa, biskupi w swoim liście wezwali do współdziałania z Maryją, Matką Kościoła, aby oddawać się Jej za Kościół, składać cierpienia i dobrowolne umartwienia w Jej dłonie³⁶. Dzięki takiej postawie Pomocnik Matki Kościoła ma się uczyć ofiarnej miłości, realizując w życiu to, „czego Ona pragnie. A pragnienia Jej – to niewątpliwie dobro Kościoła – Królestwa Bożego”³⁷. W świetle powyższego uzasadnione jest twierdzenie, że Pomocnicy Matki Kościoła są ruchem zdecydowanie maryjnym, ale z tej maryjności wypływa ich ściśle związanie z Kościołem.

*

Zapoznanie się z genezą, celem i duchowością ruchu duszpasterskiego Pomocników Matki Kościoła upoważnia do postawienia następujących tez i wniosków dotyczących istotnych elementów eklezjalnego wymiaru tegoż ruchu:

1. Ruch Pomocników Matki Kościoła został zainicjowany przez bł. Stefana Wyszyńskiego i wsparty przez polski episkopat, co już samo w sobie nadaje temuż dziełu eklezjalny charakter. O silnym związaniu z hierarchią polskiego Kościoła świadczą dzieje ruchu i liczne dokumenty, wypowiedzi kościelnych hierarchów na jego temat, a także opieka hierarchów nad ruchem poprzez wyznaczanie krajowych i diecezjalnych duszpasterzy. Pomocnicy Matki Kościoła działają w pełnej

³⁴ *Biskupi polscy zapraszają kapłanów...*, s. 26.

³⁵ Pius XII, *O Mistycznym Ciele Chrystusa*, Rzym 1943.

³⁶ *Prośby biskupów polskich przed patronalnym świętem Pomocników Matki Kościoła*, w: Komisja Maryjna Episkopatu Polski, *Pomocnicy Matki Kościoła*, s. 49-50.

³⁷ B. Pylak, *Ruch Pomocników...*, s. 89.

zgodzie z nauką Kościoła, przyjmując nauczanie papieży, biskupów i duchowieństwa, w pełnej jedności z hierarchią i tradycją. Ich eklezjalność przejawia się przede wszystkim w ich głębokiej tożsamości i w związku z Kościołem.

2. Celem ruchu Pomocników Matki Kościoła jest czynne włączenie się poszczególnych ludzi w realizację Jasnogórskich Ślubów Narodu, podjęcie osobistej odpowiedzialności za Millenijny Akt Oddania Polski i Kościół, pomaganie Kościołowi na różne sposoby. Powinności i zadania członków ruchu są ściśle związane z ich służbą Kościołowi i ku niej ukierunkowane.

3. Głęboki związek członków ruchu z Maryją w Jej tytule Matki Kościoła sam w sobie już posiada wymiar eklezjalny. Pomocnicy, działając w duchu maryjnego oddania, razem z Nią starają się pomagać Kościołowi. Swoją maryjność przeżywają ze świadomością obecności we wspólnocie Kościoła i służby jemu na wzór Maryi.

Podsumowując, eklezjalność ruchu Pomocników Matki Kościoła przejawia się we wszystkich jego elementach, a szczególnie można ją zauważyć w jego pełnej łączności z Kościołem, posłuszeństwie wobec jego nauki i misji oraz w gotowości do posługi w duchu modlitwy i oddania, w ścisłym związku z Maryją, Matką Kościoła.

THE ECCLESIAL DIMENSION OF THE PASTORAL MOVEMENT OF THE HELPERS OF MARY, MOTHER OF THE CHURCH

Abstract: The article on the ecclesial dimension of the pastoral movement of the Helpers of Mary, Mother of the Church was divided into two parts. The first one presents the genesis and purpose of the Helpers of the Mother of the Church, and the second one presents the spirituality of the movement. The entire issue was developed by analyzing documents and materials related to the Helpers of the Mother of the Church in the aspect of the ecclesial dimension of this movement. It has been shown that the ecclesial character of the movement of the Helpers of the Mother of the Church is manifested in all its elements, and is especially visible in its full connection with the Church, obedience to its teachings and mission, and in the readiness to serve in the spirit of prayer and devotion, in close connection with Mary, Mother of the Church.

Keywords: Mary, the Church, Helpers of the Mother of the Church, the episcopate, Stefan Wyszyński, ecclesiality.

Stanisław T. ZARZYCKI SAC*

O GŁĘBIĘ DUCHOWOŚCI KAPŁAŃSKIEJ I OWOCNOŚĆ APOSTOLSKĄ POSŁUGI Świadectwo i wskazania ks. Jana Pałygi SAC

Streszczenie: Artykuł jest analizą pism ks. Jana Pałygi SAC pod kątem ukazania jego, udzielonego mu przez Boga, „odkrycia” istoty kapłaństwa. Kapłan ten zaświadcza o tej łasce i dokonuje wyznania przed Bogiem i Kościołem braków w zakresie swej wcześniejszej duchowości i posługi kapłańskiej.

Ukazując bogatą specyfikę duszpasterstwa ks. Jana, autor przybliżył nowe, radykalne oddanie się Bogu owego pallotylna po doświadczeniu przez niego przełomu duchowego i jego ofiarne poświęcenie się posłudze kapłańskiej wobec osób doświadczających kryzysu wiary i innych kryzysów życiowych.

Słowa kluczowe: przełom duchowy, istota kapłaństwa, wyznanie braków, duchowość kapłana, posłannictwo, duszpasterstwo.

Ksiądz Jan Pałyga, pallotyln (1930-2021) jest znany w Kościele katolickim w Polsce jako pisarz, dziennikarz, redaktor czasopism, duszpasterz małżeństw w kryzysie i małżeństw niesakramentalnych, osób z pogranicza wiary i niewiary oraz ludzi uzależnionych¹. Wśród jego licznych publikacji znajdują się książki,

* Dr hab. Stanisław T. ZARZYCKI SAC – (wyśw. w 1982) emerytowany pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Teologii Duchowości KUL w latach 1992-2021; autor kilku książek, m.in. *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (Lublin 1997) i *Rozwój życia duchowego i afektywność* (Lublin 2008) oraz wielu artykułów z zakresu duchowości chrześcijańskiej; ORCID 0000-0002-1566-6695.

¹ Urodził się 9 stycznia 1930 roku we wsi Gdeszyn (pow. Hrubieszów), w rodzinie rolników. W 1952 roku wstąpił do nowicjatu Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (Księża Pallotynów) a w 1959 roku został wyświęcony na kapłana. W latach 1959-1964 studiował historię powszechną na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL i swe studia uwieńczył tytułem magistra historii. Następnie został przez przełożonych skierowany do duszpasterstwa pallotyńskiego w Gdańsku, gdzie wraz z innymi pallotynami zakładał inteligentne grupy nieformalne organizując spotkania tych grup z profesorami Uniwersytetu Gdańskiego, nauczycielami, lekarzami, aktorami, niewierzącymi.

w których podejmuje rozważania o kapłaństwie, towarzyszeniu duchowym i sposobie realizacji duszpasterstwa. W jednej z nich pt. *Być księdzem* pisze, że swą refleksję na ten temat spisywał najpierw po to, aby pod koniec swego życia rozliczyć się z tego, jak przeżywał i realizował swoje kapłaństwo. Później jednak zmienił zdanie i zdecydował się opublikować wspomniane refleksje „ku przestrodze młodego i średniego pokolenia, aby nie popełnili takich błędów, jakie mi się zdarzyły. I nie chodzi tu o grzechy – pisał – ale o rozumienie kapłaństwa w jego najgłębszych i najważniejszych aspektach. Od tego bowiem zależy jakość naszego powołania i naszej służby. Ksiądz bowiem po przyjęciu święceń staje się własnością Boga i ludzi. Ponadto jest nie tylko tym, który przekazuje posłannictwo Jezusa Chrystusa, ale sam jest posłannictwem”². Refleksje ks. Jana nie mają charakteru ściśle teologicznego, lecz wyrażają jego osobiste życiowe doświadczenie. Są wyrazem świadectwa, które „pod koniec swego życia” skierował do młodszych kapłanów. Był bowiem przekonany, jak powtarzał za świętym papieżem Pawłem VI, że „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” (EN 41)³. Jego zdaniem, świadek to nie tylko ten, kto wierzy w Boga, ale żyje według wyznawanej wiary, „ma w sobie jakąś wewnętrzną prawdę, a tym samym wiarygodność, która urzeka i z której wynika owa zdumiewająca moc wezwania”⁴. W nieodległej historii Kościoła w Polsce mamy wielu kapłanów, którzy są wiarygodnymi świadkami

W latach 1982-1997 był redaktorem naczelnym miesięcznika „Królowa Apostołów”, który wznwiono w marcu 1982 roku. Przyczynił się też do wznowienia od 1987 roku miesięcznika dla dzieci pt. „Mały Apostoł” (wydawanego już od 1985 r. jako dodatek do „Królowej Apostołów”) i „Kalendarza Królowej Apostołów” oraz do powstania w 1989 roku nowego pisma dla młodzieży pt. „Być Sobą”. W 1990 r. został dyrektorem Wydawnictwa „Królowa Apostołów”. W latach siedemdziesiątych rozpoczął pracę duszpasterską wśród małżeństw niesakramentalnych. Wiele lat później powołał do życia Centrum Pomocy Duchowej, które do dziś służy pomocą wszystkim potrzebującym duchowego i psychologicznego wsparcia, szczególnie małżeństwom i rodzinom w kryzysie. Centrum to tworzą: Wspólnota Małżeństw Niesakramentalnych, Wspólnota „Piąty Świat” (osoby uzależnione, opuszczone, samotne) i Wspólnota Trudnych Małżeństw SYCHAR.

Ks. Jan Pałyga jest autorem ponad 60. pozycji książkowych, w tym: serii popularyzującej prace misjonarzy pallotyńskich w Afryce i Ameryce Południowej oraz duszpasterzy na Kresach Wschodnich; kilku biografii wybitnych pallotyńców, wychowawców; szeregu książek kierowanych do młodzieży, w których na zasadzie pytań i odpowiedzi porusza najbardziej istotne problemy życia religijnego i społecznego w Polsce; rozważań o kapłaństwie; kilku tomików poezji. Publikował liczne artykuły w czasopismach: „Communio”, „Królowa Apostołów”, „Nasza Rodzina”, „Tygodnik Powszechny” czy „Nasz Prąd”; niektóre z nich podpisywał pseudonimami: ks. Piotr, ks. Jerzy Bohun czy Piotr Wiejski. W 2009 roku za wybitne zasługi w działalności na rzecz osób potrzebujących pomocy został odznaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski.

² J. Pałyga, *Być księdzem*, Warszawa 2002, s. 3.

³ Tenże, *Nie samym chlebem człowiek żyje...*, w: M. Kozakiewicz, *Z ludźmi o człowieku. Rozmowy*, Warszawa 1979, s. 170.

⁴ Tenże, *Wychyleni ku przyszłości*, w: *W służbie prawdzie i miłości. Powołanie do świętości i apostołstwa*, red. P. Góralczyk i inni, Poznań 1998, s. 419.

Chrystusa w duszpasterskim oddaniu Bogu i wiernym, na przykład: bł. Stefan kard. Wyszyński, sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki i wielu innych. W obecnym czasie kryzysu kapłaństwa potrzebni są ciągle kapłani-świadkowie ukazujący swym życiem prawdziwą tożsamość kapłańską – to iż kapłaństwo można przeżywać coraz bardziej w zjednoczeniu z Bogiem i w ofiarnej służbie Kościołowi.

O czym chce pouczyć kapłanów i o czym chce zaświadczyć nasz świadek?

1. Świadek o „odkryciu” „świata Boga” i istoty kapłaństwa

W swej duchowej autobiografii ks. Jan Pałyga kilkanaście razy wspomina, że gdy przekroczył siedemdziesiąt lat życia, to w jego kapłaństwie dokonał się przełom. „Dopiero teraz, u schyłku życia, dzięki łasce Bożej, dotarła do mnie większa świadomość religijnego wymiaru mojego życia, a przede wszystkim tego, co należy być księdzem”⁵. Religijny wymiar życia kapłana jest w tekstach ks. Jana synonimem jego życia duchowego w Chrystusie, ujawniającego się także na zewnątrz, w konkretnej służbie Kościołowi. Czemu zawdzięczał ks. Jan uzyskanie tej „większej świadomości duchowej”? Pisał, że przyczyniły się do tego dwa czynniki. Pierwszym był ten, że w spotkaniu z ludźmi z różnego rodzaju problemami, których przyjmował u siebie i okazywał im serce, uświadomił sobie „słabość swojej wiary” i doświadczył niemocy w sytuacjach, kiedy potrzeba było tchnąć w nich „nowe życie”, przywrócić im „iskrę nadziei”⁶. To skłoniło go do przemyślenia swojego kapłaństwa i podejmowanych wyzwań, przed którymi stawał. Dokonał go na podstawie Ewangelii, odkrywając w niej na nowo Jezusa Chrystusa i Jego postawę wobec Boga i ludzi, a zarazem swoją „zawinioną nieporadność”. Ta zaś skłoniła go do bardziej pokornej i żarliwej modlitwy o pomoc Bożą, podczas której otrzymał „światło od Boga”, o którym pisze w kilku miejscach.

Stan przemiany, jakiej wówczas doświadczył, najlepiej wyraził w wierszu pt. „Ciemność i światło”:

„[...]”

A teraz po latach wędrując w głąb serca

Idę jakby po ruinach miasta

I słyszę chrzęst mało znaczących myśli i dokonań.

Co mam zrobić niepojęty Boże?

Na moje pytanie odpowiedzi nie było

Ale pewnego dnia przyszło światło

W którym dostrzegłem Twoją przestrzeń, Boże

I drogę, którą mam iść

⁵ Tenże, *Być księdzem*, s. 9.

⁶ Tenże, *Upadek i nadzieja. Twarze ludzkiej niedoli*, Ząbki 2003, s. 10-11.

Przestałem być ślepcem wiary i powołania
 Z oczu spadły mi łuski
 Myśli nabrały innego wymiaru
 A modlitwa przestała być pustym mieleniem słów⁷.

Drugim, bardziej istotnym czynnikiem jest więc „dar łaski Bożej”. Pisząc na innym miejscu o tym przełomowym wydarzeniu, określił je czasem, w którym zostały mu „otwarte oczy” – momentem, w którym został „wprowadzony w inny wymiar życia duchowego”⁸, „wciągnięty w świat Boga”⁹. Moment ten nazywał też „przebudzeniem”, a nawet „wstrząsem”. „Świat Boga, w którym żyłem z racji powołania, odkryłem bardzo późno, a może raczej to Bóg mnie odkrył”¹⁰ – pisał, dając do zrozumienia, iż współdziałały tu dwie strony: Bóg i on. Wyrażenie „świat Boga” stosował ks. Jan bardzo często w swych pismach i pojmował jako „realną rzeczywistość” chrześcijanina i księdza¹¹. Nie jest ono ściśle teologiczne, ale właściwe dla języka homiletycznego¹² i dlatego wymaga uściślenia. Nasz autor wyjaśniał, że „świat Boga” obejmuje cały wszechświat realnie istniejący, który jest opisany w Piśmie Świętym, w słowie skierowanym przez Boga do człowieka, w różnych wydarzeniach historii zbawienia. „Jestem na takim świecie, jakim on jest – zauważał i dodawał: „[...] jest on zarówno światem Boga, jak i ludzi oraz sił, które przekraczają ludzkie możliwości”¹³. Jego zdaniem, życie duchowe chrześcijanina polega na byciu w „świecie Boga”, na rozmyślaniu o sprawach Bożych, na zgadzaniu się na wszystko, czego zażąda Bóg, na coraz głębszym życiu duchem Ewangelii¹⁴. Chcąc podkreślić wysiłek człowieka współdziałającego z łaską Bożą, mówił o „wchodzeniu w świat Boży”, gdy natomiast uwydatniał działanie Boże w duszy ludzkiej, mówił o „rozwijaniu się świata Boga w niej”, o „dawaniu Bogu coraz większej szansy w duszy”¹⁵ itp. Mówił też o „pograniczu świata Boga i ludzi”, w którym znajduje się „punkt przecięcia grzechu i łaski”, z czego wynika, że „świat Boga” i „świat ludzi” nie zawsze pokrywają się ze sobą¹⁶.

⁷ Tenże, *Być księdzem*, s. 77-78. Tę formę zapisu prozy poetyckiej stosuje też nasz autor.

⁸ Tamże, s. 20. 63.

⁹ Tenże, *W świecie Boga*, Poznań 2010, s. 147.

¹⁰ Tamże, s. 143.

¹¹ Tamże, s. 6.

¹² Zob. J. Pietraszko, *Po śladach Słowa Bożego*, Kraków 1979, s. 28: „Tak jak się Syn Boży wrodził w materialny świat, może się człowiek wrodzić w Boży świat, może wejść w krąg drugiego życia, życia nowego, w którym nie panuje prawo chleba i głodu, w którym nie panuje prawo cierpienia, przemijania i zagłady”.

¹³ J. Pałyga, *W świecie Boga*, s. 172.

¹⁴ Tamże, s. 164; zob. tamże, s. 170. 181.

¹⁵ Tamże, s. 164.

¹⁶ Tamże, s. 169.

Odpowiadając na pytanie, jak doszło do „odkrycia Boga” w jego życiu, ks. Jan wyjaśniał, że „jest to złożona historia, która ciągle się dzieje”¹⁷. Historia ta sięga czasu jego pobytu w pallotyńskim nowicjacie i w Wyższym Seminarium Duchownym w Ołtarzewie, kiedy czytając pisma świętego Założyciela, a zwłaszcza jego *Postanowienia i dążenia*¹⁸ oraz *Bóg, miłość nieskończona*¹⁹, odkrywał korzenie pallotyńskiej duchowości. Został wówczas urzeczony stosunkiem św. Wincentego Pallottiego do Boga, pojmowanego przez tego kapłana rzymskiego jako Miłość nieskończona. Gdy raz myślał o wielkości i miłości Boga, doznał głębokiego przeżycia: „Moja świadomość religijna została przeniknięta rzeczywistością, która jednak absolutnie przerastała moje ówczesne możliwości poznawcze, a jednak stała się dla mnie czymś niesłychanie bliskim, tak bliskim, iż zacząłem mieć przeświadczenie, że zostałem wrzucony w taki świat wiary, o którym nigdy nawet nie śniłem”²⁰, gdyż – jak pisał dalej – „znalazłem się w obliczu niepojętości i niewyobrażalności Boga, który mnie przeniknął, zmiażdżył i wyzwolił z ludzkiego patrzenia na własne powołanie, a równocześnie pozwolił mi uświadomić sobie, jak głęboko sięgają moje religijne korzenie”²¹.

W tym przeżyciu upatrywał początki tego, czego doświadczył o wiele bardziej „pod koniec życia”, precyzując, iż to pierwsze przeżycie, choć było „substratem” dla jego wizji pallotyńska i kapłana, choć wprowadziło go w stan fascynacji Bogiem, nie miało dużego znaczenia dla jego późniejszej postawy duchowej i praktycznej. Potem jednak wyznał, że pod wpływem tego przeżycia i odczytywania obecności oraz działania Boga w świecie ukształtował się w nim obraz Boga jako Kogoś niepojętego²², wywołującego podziw i fascynację. Warto tu nadmienić, że według św. Tomasza z Akwinu Bóg nie jest w pełni pojmowalny przez skończony ludzki umysł, gdyż jest nieskończony, jest jednakże pojmowalny częściowo, gdy człowiek, dążąc do Niego i mając opartą na wierze nadzieję na zbawienie, pojmuje „coś” z Boga²³. Tak więc określenie „niepojęty”, nie oznacza całkowicie niepojmowalny. I jakby idąc za św. Augustynem – który schodząc na głębię swego serca, mówił: „Chcę poznać Boga i duszę”, czyli swoje źródło pochodzenia i siebie samego²⁴ – ks. Jan pisał, że fascynował go i zarazem niepokoił „niezwykle tajemniczy obszar” człowieka, „najgłębszy poziom ludzkiej duszy, gdzie rozum i wola już nie sięgają”²⁵. Rozważając np. teksty Karola Rahnera o modlitwie wewnętrznej

¹⁷ Tamże, s. 143.

¹⁸ *Postanowienia i dążenia wielbnego Sługi Bożego ks. Wincentego Pallottiego*, Kraków [brw].

¹⁹ Św. W. Pallotti, *Bóg miłość nieskończona*, Ząbki 1996.

²⁰ J. Pałyga, *Być pallotyńcem*, Ząbki 2006, s. 14.

²¹ Tamże.

²² Tenże, *W świecie Boga*, s. 167.

²³ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, 12, 7.

²⁴ Św. Augustyn, *O porządku*, 2, 47, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 227.

²⁵ Tamże, s. 171.

prowadzącej do „otwarcia na oścież najbardziej wewnętrznego sanktuarium duszy”²⁶, pallotyn twierdził, że w rozmowie tego teologa z Bogiem dobrze odnajduje siebie i że uczy się schodzić ku głębi swej duszy i czekać na nawiedzenie Boga.

Spotkanie z Bogiem wymaga nie tylko zejścia na głębię serca, na dno duszy – na tyle, na ile człowiek wspomagany łaską Bożą może to uczynić, ale i przekroczenia siebie. Musiało się to dokonać w postawie ks. Jana, zwłaszcza w owym „odkryciu Boga”, które stało się jego udziałem w starszym wieku. Opisał je następująco: „Przyszedł w moim życiu taki moment, kiedy niepojętość Boga wciągnęła mnie w swój świat. Odkryłem Boga albo inaczej – to On odkrył się przede mną. Dał mi poznać swój niewyobrażalny wymiar. Niepojętość Boga mnie zafascynowała. Nie było to jakieś doświadczenie typu mistycznego, ale rodzaj poznania Niepoznawalnego, w którym mieściło się wszystko. Całą moją religijność odkryłem w kontekście Boga Trójjedynego jako niewyraźną jedność Boga Ojca i Syna, i Ducha Świętego, czyli Trójcę Świętą. Moje odniesienie do Boga przybrało charakter fascynacji Jego niepojętością, która ma charakter wybitnie intelektualny i ciągle trwa. Bóg mnie urzeka swoją niewyraźnością, mądrością i miłością do wszystkich ludzi”²⁷. Przez to „wciągnięcie” w świat Boga należy rozumieć z pewnością doświadczenie bierno, którego siłę i głębię trudno jest ustalić, a którego owocem stało się zabarwione afektywnie doświadczenie fascynacji Bogiem, gdyż ta nie jest tylko czymś intelektualnym, zwłaszcza że ks. Jan wspomina o byciu urzeczonym także miłością Boga. „Jestem najgłębiej przekonany – pisał po tym doświadczeniu – że jest to dziełem łaski, iż Bóg otwiera mi oczy i pozwala dostrzec to, czego przedtem nigdy nie widziałem – Swoją obecność we mnie i w świecie. Wyraża Go słowo JESTEM w każdej sytuacji”²⁸. Jak zauważymy dalej, ta obecność nie tylko fascynowała, ale i niepokoiła tego kapłana. Konkretyzowała się ona niejako w wymiarze chrystologicznym, gdyż Jezus Chrystus „jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). Potwierdza to w doświadczeniu ks. Jana taki fakt: „Pewnego razu, odmawiając różaniec czy brewiarz – pisał – uświadomiłem sobie, że Chrystus patrzy na mnie. Nie był to jednak problem wzroku, ale jakby tajemnicza Jego obecność”²⁹. Z dalszego opisu wynika, że reakcją kapłana na tę łaskę było najpierw pewne zmieszanie, na podobieństwo człowieka, który przychodzi do kogoś i go nie pozdrawia, a następnie poczucie grzeszności i prośba o przebaczenie. Na innym miejscu dopowiada, że „odkrycie Chrystusa” nie dokonało się w sensie teologicznym, sakramentalnym i modlitewnym – gdyż te wymiary były mu już wcześniej znane – ale w wymiarze człowieczeństwa i w „niezmiernej bliskości”³⁰.

²⁶ K. Rahner, *Modlitwy życia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1986, s. 36.

²⁷ J. Pałyga, *W świecie Boga*, s. 147.

²⁸ Tenże, *Być księdzem*, s. 20.

²⁹ Tenże, *W świecie Boga*, s. 143.

³⁰ Tenże, *Być pallotynem*, s. 44.

Te aspekty doświadczenia duchowego będzie odtąd odczytywał jaśniej z życia i działalności Jezusa opisanych w Ewangelii. Twierdził, że dzięki światłu, które w tym „widzeniu” uzyskał, swoje kapłaństwo i pallotyńskość zobaczył „w innym wymiarze – prostym i bezpośrednim”. Boska moc Jezusa przejawiała się przez Jego człowieczeństwo, gdy głosił Ewangelię i czynił cuda na oczach ludzi. Pod datą 19 listopada 2001 roku ks. Jan zanotował: „Przyznaję, że dopiero dzisiaj, prawda ta [...], że Ty, Niepojęty i Wszchemocny Boże, jesteś sprawcą wszystkiego, a ja tylko kanałem, którego bardziej lub mniej wyraźnie używasz [...] dotarła do mnie. Jestem Ci za to niezmiernie wdzięczny. Niby to wszystko wiedziałem od chwili złożenia profesji, ale to nigdy nie dotarło do dna mego serca i nie przeniknęło go”³¹.

Mówi tu o „nowej sytuacji”, w której się znalazł i o głębszym uświadomieniu sobie trzech aspektów i wyzwania swego powołania:

1) „obowiązku pamięci o Bogu, który jest dla mnie wszystkim z racji człowieczeństwa, chrześcijaństwa, a zwłaszcza kapłaństwa”;

2) „uświadomieniu sobie misji, jaką otrzymałem od Boga w stosunku do ludzi”;

3) „[...] wchodzeniu w kontakt z Bogiem na płaszczyźnie zmagania ludzi ze swoją słabością i tęsknotą za tym, co lepsze, a w końcu za Bogiem”³².

Pierwszy aspekt wskazuje na radykalizm rozumienia kapłaństwa i wyjaśnia, dlaczego Bóg został w powyższym wyznaniu określony „sprawcą wszystkiego” w życiu kapłańskim ks. Jana. Drugi uwypatnia gotowość sprawowania kapłaństwa sakramentalnego i jego pośredniczej funkcji, trzeci zaś odnosi się do specyficznego zadania, tj. pracy z ludźmi z problemami, które ks. Jan odczytał jako zleczone Mu przez Boga i przełożonych.

2. Duchowość kapłańska i duszpasterstwo ks. Jana Pałygi SAC – *confessio*

Łaska i płynące z niej światło udzielone ks. Janowi, rozjaśniające jego postawę względem Boga, siebie i innych, oraz istotę kapłaństwa kazało mu wglądać w swoje wcześniejsze życie duchowe i apostołskie. Było w nim wiele uczynionego dobra w różnych dziedzinach apostołskich. Odtąd jego widzenie kapłaństwa i aktywności kapłańskiej się zmieniło i kazało mu krytycznie ustosunkować się do siebie samego i tego wszystkiego, czego wcześniej dokonał. Na początku stawiał sobie pytania: „Dlaczego tak późno” uzyskał świadomość, którą aktualnie posiada? Dlaczego przez czterdzieści lat był tak blisko Boga i jednocześnie daleko? Dlaczego dopiero „po wielu latach” zrozumiał, że jako ksiądz został „w sposób

³¹ Tenże, *Być księdzem*, s. 39-40.

³² J. Pałyga, *W świecie Boga*, s. 150-151.

szczególny usytuowany w Bożej rzeczywistości”³³ Mówił, że to był „pewnego rodzaju [...] dramat”, z powodu którego odczuwał ból i gorycz, które chciałby wyznać i prosić Boga o miłosierdzie. Było to jakby odkrycie swej właściwej tożsamości kapłańskiej i wcześniejszych jej braków. Wyznawał zarazem i powtarzał to wielokrotnie, iż ufa, że – jak się wyraził – „Bóg nigdy nie cofnie mi swojej miłości”³⁴. Dlatego dokonał pewnej retrospekcji swej drogi wiary, pobożności i powołania, poczynawszy od środowiska rodzinnego, poprzez formację kapłańską w seminarium duchownym i w następujących po niej dziesięcioleciach swej posługi kapłańskiej. Zastrzegł się przy tym, że pisząc o tym, jak po latach postrzega swoje bycie księdzem, nie jest pewien czy jego „wyrzucenia o [osobistej – przyp. S. T. Z.] religijności i stosunku do Boga są w pełni wiarygodne”³⁵. Do tej jego wątpliwości powrócimy w końcowej części niniejszej analizy.

A. Braki w duchowości kapłańskiej i w posłudze – confessio wobec Boga

Sięgając do okresu swego dzieciństwa, ks. Jan dobrze przypominał sobie „straszne lata wojny”, napady ukraińskie, niemieckie pacyfikacje, wysiedlenia oraz wyrwanie jego ojca z rodziny przez Niemców i wysłanie go do pracy przymusowej na froncie wschodnim. O swej codziennej modlitwie pisał, że była najczęściej prośbą o przeżycie. W owym czasie kilka razy uniknął śmierci. Twierdził, że starał się wówczas zachować przykazania Boże i że wypełniał starannie praktyki religijne, ale że „była to religijność, której tak naprawdę nie rozumiał”³⁶.

Myśląc o swojej młodości, przypominał sobie regularne chodzenie na Eucharystię, dyskusje z kolegami na tematy religijne, dodawał jednak, iż „nie [mógł] odkryć u siebie wtedy osobistego stosunku do Boga”³⁷. Czas nowicjatu i seminarium wspominał jako czas modlitwy i praktyk religijnych (rozmyślanie, Msza Święta, adoracja Najświętszego Sakramentu, Droga krzyżowa), poczucia powinności wobec Boga i zarazem chęci przeżycia czegoś mistycznego – poczucia, iż ma spełniać bardzo ważne obowiązki w kapłaństwie. Stwierdził zarazem, iż potem jako młody kapłan nie miał świadomości, iż przez święcenia kapłańskie „wszedł w tajemniczy i niepojęty świat Boga”³⁸. Powód tego upatrywał w tym, że wówczas w seminarium duchownym nie było wtajemniczenia w chrzest święty i w sakrament kapłaństwa a było jedynie teoretycznie objaśnienie tych sakramentów.

³³ Tenże, *Być księdzem*, s. 10-11, 68.

³⁴ Tamże, s. 11, 47.

³⁵ Tenże, *W świecie Boga*, s. 142-143

³⁶ Tamże, s. 140-142.

³⁷ Tamże, s. 142.

³⁸ Tamże.

Wyznawał, że później, przez lata wypełniał obowiązujące go praktyki religijne i zadania wynikające z faktu, iż został kapłanem, ale brakowało mu zrozumienia i poczucia własnej inności w świecie wynikającej z prawdziwej tożsamości kapłańskiej. Potem pod wpływem lektury Ewangelii, własnych przemyśleń, a zwłaszcza łaski Bożej zaczął dostrzegać braki w swej postawie, duchowości kapłańskiej i w sprawowanej posłudze. Odkrycie tych braków nazywał „gorzkim doświadczeniem”, które starał się przyjąć i uznać swą „nieporadność”, dzięki czemu w wierze i modlitwie znalazł siłę do wyznania, które najpierw skierował do Boga. Wyznał np.:

- „[...] nie było we mnie miejsca dla Ciebie w mojej świadomości i to nie dlatego że nie miałem podstawowej wiary, ale dlatego, że pozostawiałem ją w świecie idei, a nie konkretnemu”³⁹;

- „Dlaczego tak niewiele robiłem, by żyć Twoją obecnością, Niepojęty i zawsze obecny Boże? Dlaczego sytuowałem Cię poza realnym światem rzeczy i zdarzeń? A przecież Ty jesteś w tym świecie nieskończenie realniej niż ja”⁴⁰;

- „Mam głęboką świadomość i poczucie winy, że Twój obraz przysypałem śmieciami tego świata”⁴¹;

- „[...] nie pamiętam, bym kiedykolwiek, nawet już jako młody ksiądz, szukał Cię w sobie. Ty zawsze, niepojęty Boże, byłeś Kimś na zewnątrz. Może dlatego właśnie nigdy tak naprawdę nie miałem przeświadczenia, że jako ksiądz jestem nosicielem Ciebie. Nigdy nie podjąłem wysiłku, by Ciebie szukać w sobie i wewnętrznie otworzyć się na Twoje działanie [...]. Z mojej strony zabrakło tego wysiłku, by dać Ci szansę zagospodarowania się we mnie. I może dlatego właśnie nie zostałem jako ksiądz przeniknięty Tobą i owoce mojej pracy są tak znikome. Niezmiernie tego żałuję”⁴²;

- „Klucz do całej sprawy – jak mi się wydaje – tkwi w tym, że od początku mego powołania, niewystarczająco otworzyłem się na Twoje natchnienia, niepojęty Boże, co gorsze, gdy je odczytywałem jako pochodzące od Ciebie, tylko w niewielkim stopniu byłem im posłuszny”⁴³.

³⁹ Tamże, s. 15.

⁴⁰ Tamże, s. 16.

⁴¹ Tamże, s. 41.

⁴² Tamże, s. 69-70; Wcześniejsze wyznanie ks. Jana: „dlaczego tak późno” uzyskał głębszą świadomość obecności Boga oraz podane tu wyznania, że Bóg był dla niego „Kimś na zewnątrz” i że „nie [szukał Boga] w sobie”, wydają się być inspirowane językowo a może nawet i duchowo wyznaniem św. Augustyna: „Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się po świecie błąkałem i tam szukałem Ciebie [...]. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą”. – *Wyznania*, X, 27, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 312.

⁴³ Tamże, s. 18. W analizowanych tekstach opisujących doświadczenie duchowe znajdujemy wzmianki o „natchnieniach” i „impulsach Boga”, a nie znajdujemy wyraźnych odniesień do Ducha Świętego, o którym jest mowa tylko wtedy, gdy wymieniona jest Trójca Święta. Jest to przejaw potrydenckiej teologii, która niedostatecznie uwzględniała rolę Ducha Świętego w Kościele i w życiu duchowym wiernych. Dopiero od Soboru Watykańskiego II obserwuje się w Kościele katolickim

Znajdujemy też wyznania wypowiedziane przez ks. Jana wobec Jezusa Chrystusa, w których zarzuca sobie pewne braki, np. to, że niewłaściwie odgrywał rolę spowiednika i nie wystarczająco ukazywał penitentom twarz miłosiernego Boga: „Dlaczego tak późno, Panie Jezu, dostrzegłem tę prawdę? Dlaczego nie wniknąłem w tajemnicę tego sakramentu? Czy to wina ‘szkoły’, według której spowiedź to sąd? Myślę, że jeśli nawet, to tylko w niewielkim stopniu. Wina leży po mojej stronie, czyli człowieka, który z racji powołania ma zastępować Jezusa Chrystusa, który był pełen zrozumienia dla słabości człowieka”⁴⁴.

A jak widział swój wcześniejszy sposób sprawowania Eucharystii? „Msza św. była liturgią w miarę starannie sprawowaną – pisał – ale nie wprowadzała mnie w wewnętrzne życie Boga, nie identyfikowała mnie z miłością i cierpieniem Chrystusa oraz sensem Jego śmierci [...]. Rzeczywistość religijna sprowadzała się do tego, że były to słowa, liturgia, teksty święte, gesty. Wszystko to, co wychodziło z mego wnętrza, było nijakie, by nie powiedzieć – puste. Była w nim przerażająca nieobecność Pana Boga, chociaż przez łaskę On tam zawsze był. Brakowało tylko mego odniesienia do Ciebie i to nie dlatego, że byłem zanurzony w grzechu – odwrócony od Ciebie Boże. Nie”⁴⁵.

Wyznaje też, iż nie miał dostatecznej świadomości bycia „narzędziem” Boga w realizacji kapłańskiej misji: „[...] tak naprawdę nie zawsze zdawałem sobie sprawę z tego, że [ludzie] szukają tylko Ciebie, niepojęty Boże. I jeżeli nie ma we mnie tej świadomości ‘posłania’ i ‘narzędzia’, to wszystko mija się z celem. Prawdę tę coraz bardziej sobie uświadamiam i żałuję, że ona tak późno do mnie dotarła”⁴⁶.

Przytoczone wyznania dotyczą takich niedostatków w postawie duchowej ks. Jana, jak: nieodkryta głębia duszy, jej nieotwarta na Boga przestrzeń, brak uległości natchnieniom Ducha Świętego, sposób sprawowania sakramentów pozbawiony głębszej relacji z Bogiem, nieuwzględnianie wydarzeń swego życia w modlitwie i brak odporności na wpływ ducha świata, nieoznaczający jednakże życia w grzechu. Uderza w nich negatywna samoocena swej świadomości kapłańskiej i realizowanej przez lata posługi. Czy jest to ocena uzasadniona? Nie mogąc wniknąć w wewnętrzne intencje ks. Jana, trzeba się przyjrzeć, przynajmniej pokrótce, jego postawie i działalności kapłańskiej.

wzrost świadomości działania Ducha Świętego, gdyż dokumenty soborowe mówią o Jego działaniu w tajemnicy Kościoła, sakramencie Kościoła, apostołskości i katolicykości, świętości oraz w relacji Maryi do Kościoła. – J. Warzeszak, *Pneumatologia współczesna*, Warszawa 2009, s. 23-38. Ks. Jan Pałyga odbył studia teologiczne przed Soborem Watykańskim II.

⁴⁴ J. Pałyga, *Być księdzem* s. 36-37.

⁴⁵ Tamże, s. 69.

⁴⁶ Tamże, s. 72-73.

B. Formacja duchowa i realizacja misji kapłańskiej – confessio wobec Stowarzyszenia i Kościoła

Swoje powołanie do kapłaństwa ks. Jan realizował w Stowarzyszeniu Apostolstwa Katolickiego i dlatego to, co wyznawał o sposobie jego przeżywania i realizacji umieszczał najpierw „w ramach” duchowości pallotyńskiej, później otwierał się w Kościele także na inne szkoły, formy i przejawy duchowości.

Początki duchowości pallotyńskiej i kapłańskiej. Twierdził, że w czasie studiów w wyższym seminarium duchownym na jego postawę duchową miały duży wpływ konferencje i świadectwo ówczesnego ojca duchownego, ks. Michała Kordeckiego SAC, „człowieka z wielką wyobraźnią i głębokim radykalizmem” oraz kilku innych pallotynów, „księży z klasą” [...] „oddanych Bogu na przepade”⁴⁷. W nowicjacie i w seminarium kształtowały się ‘korzenie’ jego pallotyńskości, na które składał się najpierw obraz Boga, jaki odczytał u św. Wincentego Pallottiego. Założyciel jego Stowarzyszenia pojmował Boga jako nieskończoną miłość i miłosierdzie. Po latach ks. Jan wyznał, że ów obraz trudno mu było w całości przyjąć, gdyż, choć fascynował się Bogiem, to jego fascynacja odnosiła się bardziej do istnienia Boga (por. Wj 3, 14), Jego stwórczej mocy i niepojętości, o której później będzie dużo mówił w swych pismach. Pisał, że swej miłości do Boga nie pojmował uczuciowo, ale jedynie jako „zachowywanie przykazań, wierność swoim zobowiązaniom wobec Boga i ludzi”⁴⁸. Później przyznał, że dla niego niepojętość Boga miała jednak swe korzenie w nieskończonej miłości Boga głoszonej przez Pallottiego.

U Jezusa fascynowało go to, na co zwracał uwagę Pallotti: objawienie miłości Bożej, usprawiedliwienie grzesznego człowieka przez oddanie się Jezusa na krzyżu za zbawienie wszystkich i zaoferowane wszystkim ludziom w sakramentach Kościoła przebaczenie. Pallottiego w relacji do Chrystusa cechował ogień miłości przynaglającej go do zjednoczenia z Bogiem i do pełnienia dzieł apostołskich, ks. Jana zaś fascynował Chrystus cierpiący na krzyżu pośród dwóch łotrów, czyli – jak tłumaczył – „Chrystus [...] cierpiący w kontekście cierpiącego człowieka”. Fascynowała go także Jego „decyzja pozostania na zawsze w Eucharystii, [Chrystusa] zdanego na człowieka, który został księdzem”⁴⁹. Twierdził, że w Wieczerniku w trakcie ustanowienia Eucharystii apostołowie zostali „wprowadzeni [przez Jezusa] w niepojętość Boga”⁵⁰. Może dlatego kapłaństwo ks. Pałyga określił jako „jedną wielką tajemnicę, w której człowiek spotyka się z niepojętością Boga” – tajemnicę, która została odsłonięta i „zarysowana” w Jezusie Chrystusie,

⁴⁷ Tenże, *Być pallotyńcem*, s. 12. O ks. Michale Kordeckim ks. Pałyga napisał książkę pt. *Tylko Bóg*, Poznań 1992.

⁴⁸ J. Pałyga, *Być pallotyńcem*, s. 16-17.

⁴⁹ Tamże, s. 34-35.

⁵⁰ Tenże, *Tu niebo spotkało się z ziemią*, Ząbki 2000, s. 53.

„pierwszym Kapłanie”. Natomiast kapłana nazywał „nowym człowiekiem”, który jest całkowicie oddany Bogu i zjednoczony z Chrystusem jedynym i wiecznym Kapłanem”⁵¹. Określał go także „własnością Boga”, „narzędziem Boga”, „reprezentantem Boga”. Uczestnicząc w różnych wydarzeniach swego Stowarzyszenia, pallotyn ten zabierał głos na temat pallotyńskiej i kapłańskiej tożsamości w zmieniającej się rzeczywistości duszpasterskiej Kościoła.

Duszpasterstwo specjalistyczne. Swoje życie i kapłaństwo ks. Jan przeżywał w sposób bardzo aktywny i twórczy. Należy wyjaśnić, że nigdy nie był duszpasterzem parafialnym, gdyż od początku interesowało go „duszpasterstwo specjalistyczne”⁵², które wtedy nabierało coraz większego znaczenia. Jak pisał, jego zainteresowania tym duszpasterstwem rodziły się pod wpływem „globalnej wizji apostoelskiej” Pallottiego. Kapłan rzymski swoją wizją apostoelsko-misyjną chciał objąć cały świat i wielki plan swego dzieła nakreślił w ramach tzw. dwunastu prokur, czyli obszarów apostoelskich i przypadających im specjalizacji apostoelskich przewidzianych do realizacji przez Stowarzyszenie i Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego pod patronatem jednego z Apostołów. Projekt ów nie został zrealizowany, do dziś jednak stanowi dla niektórych synów duchowych Pallottiego pewne wyzwanie. „Parafią” Pallottiego był cały Rzym, w którym stał się znanym i cenionym kaznodzieją, spowiednikiem, wychowawcą młodzieży i studentów, formatorem kandydatów do kapłaństwa, a także opiekunem biednych, chorych, więźniów i żołnierzy.

Księdzu Janowi Pałydze odpowiadało duszpasterstwo niezinstytucjonalizowane, nieformalne. Cenił sobie też wolność działania i możliwość podejmowania nowych inicjatyw apostoelskich uwzględniających „znaki czasu”, do których odczytywania wezwał wszystkich katolików Sobór Watykański II.

Jaką koncepcję ewangelizacji i duszpasterstwa posiadał? Należy podkreślić, że opowiadał się za „ewangelizacją na drodze doświadczenia religijnego”⁵³. W tej kwestii zgadzał się z kard. Königiem, że „człowiek dzisiejszy i jutrzejszy będzie tylko wówczas wierzył, jeśli uda mu się osiągnąć własne doświadczenie reli-

⁵¹ Tenże, *Być księdzem*, s. 80. 76. 63.

⁵² Duszpasterstwo to częściej jest określane duszpasterstwem nadzwyczajnym czy też ponadparafialnym obejmującym różne formy, jak np. działalność społeczno-charytatywną, planowanie duszpasterskie, informację, apolatat pracy i czasu wolnego. W ramach duszpasterstwa nadzwyczajnego można wyszczególnić: a) *duszpasterstwo kategorialne* – obejmujące różne kategorie zawodowe wiernych; b) *duszpasterstwo sytuacyjne* – związane z określonymi sytuacjami, np. przygotowaniem do małżeństwa, realizacją powołania kapłańskiego, kierownictwem duchowym itp.; c) *duszpasterstwo organizowane* – mające na celu przygotowanie duchowe i pastoralne wiernych do przeżycia jakiejś uroczystości, np. nawiedzenia cudownego obrazu itp. – E. Robek, *Pallotyńskie apolatstwo miłości*, Warszawa 2007, s. 160-165.

⁵³ J. Pałyga, *Duszpasterstwo niepraktykujących. Laicyzacja, zagrożenia i szanse. Jak ewangelizować dzisiaj? Jak ewangelizować młodzież dzisiaj?*, Warszawa [brw], s. 32.

gijne”⁵⁴, „jeżeli przeżyje smak spotkania z Bogiem”⁵⁵. To doświadczenie uznawał za warunek *sine qua non* powodzenia duszpasterstwa w obecnej kulturze i cywilizacji obrazu i szybkich zmian, za „kluczowy punkt”, „serce, ośrodek nowej ewangelizacji i odnowienia w wierze”⁵⁶. Postulował więc przeorientowanie naszej dotychczasowej ewangelizacji prowadzonej na zasadzie „rzeczowych relacji/praktyk”, „zaliczania” praktyk religijnych, które okazały się mało skuteczne, na ewangelizację uwzględniającą „realizacje osobowe” – osobowe „ja” – Bóg, człowiek – Bóg, ewangelizację pomagającą człowiekowi „w oparciu o jego predyspozycje odnaleźć osobisty kontakt z Bogiem i doświadczyć Jego wielkości, miłości i mocy”⁵⁷. Taką reorientację uznawał za konieczną zwłaszcza w ewangelizacji młodzieży.

Tego rodzaju ewangelizacja domaga się „nowego typu duszpasterza” – twierdził za wiedeńskim kardynałem – tj. „takiego, który sam dysponuje głębokim doświadczeniem religijnym”, „duszpasterza-świadka”, zdolnego „prowadzić innych do osobistych doświadczeń religijnych”⁵⁸. Dla ks. Jana ważne było więc najpierw nabycie własnego doświadczenia religijnego, duchowego, a następnie dzielenie się tym doświadczeniem z innymi i wprowadzanie innych w takie doświadczenie. Droga do nabycia doświadczenia religijnego nie powinna pomijać tego, co jest ważne w funkcjonującym dotąd duszpasterstwie, czyli przepowiadania Ewangelii, katechezy, medytacji nad słowem Bożym, Eucharystii i żadnego z innych sakramentów, zwłaszcza sakramentu pojednania, ale uczynić to wszystko „źródłem doświadczenia religijnego” dla wiernych. Zdaniem ks. Jana, formację duchową można prowadzić jedynie przez kontakt indywidualny i w małych wspólnotach.

Jaką metodę ewangelizowania sprzyjającą uzyskiwaniu doświadczenia religijnego proponował ks. Pałyga? Proponował np. następujące kroki:

- a) wyjść od „doświadczenia ducha czy duchowości w życiu ludzkim”, czyli od przekroczenia poziomu zmysłowego;
- b) stawiać sobie pytanie o sens, o to, co w moim życiu ma sens, a co go nie ma?;
- c) pytać o to, co jest zgodne z moim sumieniem a co nie?;
- d) pytać o to, dlaczego wierzę w Jezusa Chrystusa i jak wierzę?

Ksiądz Jan uważał, że stawiając sobie te fundamentalne pytania, człowiek poszukujący prawdy odnajdzie najpierw wartości, następnie „odkryje” własne sumienie, a następnie i samego Boga⁵⁹. Na tej drodze będzie mógł w medytacji

⁵⁴ F. kard. König, *Chrystus i świat*, Kraków 1975, s. 218; J. Pałyga, *Duszpasterstwo niepraktykujących*, s. 33. 37.

⁵⁵ J. Pałyga, *Duszpasterstwo niepraktykujących*, s. 32.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 33.

⁵⁸ F. kard. König, *Chrystus i świat*, 219; J. Pałyga, *Duszpasterstwo niepraktykujących*, s. 33.

⁵⁹ Tamże, s. 36.

nad słowem Bożym doświadczyć „wewnętrznego objawienia”, doznać oświecenia, „zrozumieć” głębiej, kim jest Bóg, choć nie zgłębi Jego tajemnicy.

Mówiąc o ewangelizacji młodzieży, pallotyn twierdził, iż winna ona zmierzać do „tworzenia nowej świadomości, nowej wrażliwości opartej o osobisty kontakt z Jezusem Chrystusem i Jego nauką”⁶⁰. Taka przemiana może się dokonać w ramach owej ewangelizacji, jeśli ujawnią się w niej takie elementy, jak: doświadczenie duchowe”, „przeżycie” relacji z Bogiem i z innymi, „poczucie wspólnoty wiary”, w której dochodzi do wymiany i wzajemnego ubogacenia.

Oprócz ewangelizacji za pomocą żywego słowa ks. Jan opowiadał się za apostołstwem realizowanym za pomocą słowa pisanego. Te dwie formy wyrazu bardzo pielęgnował i rozwijał, czego owocem były, jak to zostanie dalej pokazane – oprócz jego duszpasterskiego zaangażowania w przepowiadanie – jego liczne publikacje⁶¹. Ta druga forma wyrażała się w bogatej publicystyce mającej charakter zarówno prozy, jak i poezji, a właściwie prozy poetyckiej⁶². Niektóre publikacje ks. Jana zawierają teksty wygłoszone wcześniej przez niego, większość z nich jednakże stanowi oddzielny wyraz jego specyficznej ewangelizacji. Jaki jest jej zakres, specyfika? Książd Jan napisał kilka życiorysów księży i ludzi świeckich, aby – jak wyjaśniał – „ocalić ciekawe postacie, przekazać potomnym ich dorobek”,

⁶⁰ Tamże, s. 38; W tym określeniu widoczne jest nawiązanie do adhortacji św. Pawła VI *Evan-gelii nuntiandi* (nr 17-24).

⁶¹ Książd Jan wyznawał, że wcześniej interesował się literaturą i zawsze dużo czytał, co przyczyniło się do rozwoju jego talentu pisarskiego. Szczególnie interesował się literaturą francuską, a zwłaszcza Franciszkiem Mauriac’em i twierdził, że niektórzy pisarze „[byli mu] bliscy i wywoły-wali w nim dreszczek emocji”. – J. Pałyga, *Takie to było życie*, Ząbki 2000, s. 250. Znałe mu były takie pozycje Mauriaca, jak: *Burza cichnie o zmierzchu* (tłum. A. i Z. Michalscy, Warszawa 1962), *Pamiętnik życia wewnętrznego* (tłum. J. Nałęcz, Warszawa 1964), *Bóg i złoty cielec* (tłum. J. Nałęcz, Warszawa 1958), *Kłębowisko zmij* (tłum. Z. Jaremko-Pytowska, Warszawa 1983). Wydaje się, że ks. Jan cenił u Mauriaca zdolność ukazania granicy pomiędzy dobrem a złem nawet w najbardziej dra-matycznych dziejach człowieka i zwycięstwo dobra nad złem, łaski nad grzechem, zgodnie ze spo-strzeżeniem André Séaillea: „Zło jest w powieściach Mauriaca zrównoważone przez dobro, grzech przez łaskę, więcej: to dobro i łaska są rzeczywistościami fundamentalnymi”. – *Mauriac*, Paris-Bru-xelles-Montreal 1972, s. 221. Jak wynika z autobiografii ks. Pałygi, bardzo ważna była dla niego opinia Mauriaca o innych pisarzach, takich jak Marcel Proust, Jacques Rivière, Molier, Charles Pierre Baudelaire, André Gide, i filozofach, jak Jean Jacques Rousseau i Blaise Pascal. Mauriac tak określił rolę powieściopisarza: „To co nazywamy piękną duszą, jest owocem walki, którą ta dusza prowadzi z sobą, walki, która musi się toczyć aż do śmierci. To co ta dusza musi w sobie przezwyciężyć, ta jej zła strona, której stara się za wszelką cenę pozbyć, istnieje i pisarz musi sobie z tego zdawać sprawę. Jeśli pisarz ma jakąś rację bytu na świecie to jest nią właśnie ujawnianie w najszlachetniejszych i najwznioślejszych ludziach tego, co w nich opiera się Bogu, tego zła, co się ukrywa i maskuje, oraz wykrywanie w ludziach pozornie upadłych – utajonych źródeł czystości”. – F. Mauriac, *Bóg i złoty cielec*, s. 71.

⁶² Chodzi tu o wiersze białe, bez rymów będące refleksją autora nad wiarą, jej treścią, niektórymi postaciami z Ewangelii, problemami ludzkimi, jak samotność, lęk, zagubienie, nadziejami, fascynacjami, pomyłkami życiowymi. – J. Pałyga, *Bóg, świat i cała reszta*, Ząbki 2009.

a także ukazać przykład ich życia⁶³. Inne jego książki służą dokumentacji pallytyńskiej działalności misyjnej, czyli ewangelizacji *ad gentes*. Jeszcze inne poświęcone są rozważaniu kapłaństwa, duchowości małżeńskiej, różnych zagadnień ewangelicznych i podejmują próbę odpowiedzi na istotne, egzystencjalne pytania oraz problemy. Realizowane przez niego duszpasterstwo ma charakter kategoryalny i sytuacyjny.

Duszpasterstwo kategoryalne. Duszpasterstwo to obejmuje różne kategorie osób i ukazuje wzory do naśladowania. Obejmuje najpierw młodzież, z którą ks. Jan się zetknął, gdy był młodym duszpasterzem w Gdańsku, prowadząc nieformalne grupy studenckie. Przyswierało im wtedy hasło: „Nie dajmy się zwariować, uczmy się niezależnego myślenia”, skłaniające do tego, by w życiu kierować się twórczą myślą i wiarą, a nie ideologią o przodującej klasie robotniczej⁶⁴. Nawiązał tam kontakty także z harcerzami.

Potem kontynuował swe spotkania z młodszą i starszą młodzieżą, np. z okazji głoszonych rekolekcji, kazań i prelekcji szkolnych, podejmując różne tematy, zwłaszcza te, które pomagały młodym w odkrywaniu sensu życia i wartości, jaką stanowi wiara w Jezusa Chrystusa. To w przeważającej mierze do tych adresatów skierowana została jego książka pt. *Odpowiadam na pytania* (Poznań 1990). Zawiera ona odpowiedzi na pytania postawione autorowi w listach i rozmowach telefonicznych oraz w czasie osobistych spotkań z nim; odpowiedzi ukazujące drogi wyjścia z różnych trudności życiowych. Ważną platformą do rozmowy z młodymi ludźmi stał się dla niego miesięcznik „Królowa Apostołów” a jeszcze bardziej pismo młodzieżowe „Być sobą”. Czytając listy młodzieży napływające do tych czasopism, ks. Jan odpowiadał na nie w tych czasopismach, a następnie opublikował książkę pt. *Młodzież pyta* (Warszawa 1991). Zawarł w niej odpowiedzi na pytania i problemy młodzieży, którą bliżej poznał, spotykając się z nią w trzech szkołach średnich. Książd Jan przez wiele lat głosił nauki przedmałżeńskie co – jak pisał – dało mu wgląd w postawy i wiedzę religijną młodych ludzi, którą określił jako niedostateczną i „gorzką” dla duszpasterza⁶⁵. Pomimo tego sprawa młodzieży pozostała mu bliska do końca życia, gdyż w starszym wieku skierował do młodych w Polsce „apel”, w którym pouczał, w jaki sposób młodzież powinna podjąć wyzwania współczesności związane z dokonującymi się zmianami cywilizacyjnymi, aby pozostała w Kościele i nie uległa trendom sekularyzacji tak, jak do tego doszło na Zachodzie. Książd Jan podpowiadał, iż młodzi swą wolność powinni przeżywać w prawdzie, a prawdę powinni odczytywać nie tylko na drodze rozumowej, ale także i żywej wiary w Jezusa Chrystusa. Wzywał do ponownego odkrycia Odkupiciela człowieka, aby dzięki Niemu móc odnaleźć odpowiedź na

⁶³ Tenże, *Takie to było życie*, s. 245.

⁶⁴ Tenże, *Moi grzesznicy*, Warszawa 2009, s. 22-23.

⁶⁵ Tenże, *Takie to było życie*, s. 242.

kluczowe pytanie: „jak żyć?” i nie popaść w relatywizm moralny czy w jakies zniewolenie, lecz pozostać świadkiem Chrystusa⁶⁶.

Jak zauważono, kapłan ten starał się opisać, czym jest bliska mu duchowość pallotyńska i kapłańska. Uważając, iż świadectwo życia przemawia do dzisiejszego człowieka bardziej niż doktryna, ukazał siedem sylwetek kapłanów, którzy w swym życiu urzeczywistnili w imponującym stopniu jakieś rysy kapłańskie i apostołskie.

Należy tu wymienić najpierw wspomnianego już ks. Michała Kordeckiego († 1983), wieloletniego mistrza nowicjatu, a potem ojca duchownego w seminarium pallotyńskim w Ołtarzewie. Znany był on także jako kapelan Powstania Warszawskiego (pseudonim „Augustyn”, oddział „Biblia”).

Na postawę ks. Jana do ludzi i na jego praktykę duszpasterską wywarł duży wpływ także ks. Bronisław Bozowski († 1987), „zdumiewający i niespotykany duszpasterz”, cechujący się niezwykłą miłością do ludzi, zapraszany przez młodego ks. Jana do prowadzenia rekolekcji. Był kapelanem kilku zgromadzeń zakonnych, ale umiał też „być duszpasterzem zawsze i w każdej sytuacji”, docierając do wielu ludzi świeckich i duchownych, aktorów, intelektualistów, pisarzy, lekarzy, inżynierów oraz do osób pogrążonych w jakichś problemach życiowych i „wnosząc znaczący wkład w ich życie religijne”⁶⁷.

Kolejna biografia ks. Jana dotyczy księdza infułata Marcina Popiela († 1991) pochodzącego z arystokratycznej rodziny hrabiów Popielów, będącej przed wojną dziedzicem dużego majątku i pałacu w Kurozwękach. Po wojnie dekretem PKWN rodzina Popielów została pozbawiona tego majątku. Marcin Popiel poszedł za głosem powołania i po przyjęciu święceń kapłańskich pracował w parafii jako „cichy sługa Eucharystii, pokorny czciciel Maryi i całym sercem oddany Bogu i ludziom”. Ten człowiek ewangelicznej prostoty i ubóstwa, wspierający materialnie ubogich, odmienił przedwojenny model kapłaństwa powiązany z właścicielami ziemskimi na „model kapłanów – braci wszystkich ludzi, zawsze gotowych do pomocy wiernym: szczerych, otwartych, ubogich”⁶⁸.

Jako przykład odważnego i pełnego poświęcenia kapłana i misjonarza ks. Jan ukazał ks. Józefa Maślankę SAC († 2017). W 1972 roku wyjechał on z innymi pallotynami do Brazylii i podjął pracę misyjną w Amazonii, w dolnym biegu Rio Negro. Poruszając się na barce „Santa Maria”, która była jego domem, docierał do różnych osiedli indiańskich i do ludności określanej nazwą Kabokle, ucząc ich modlitwy, a w niedzielę sprawując dla nich Eucharystię. Zbudował on kościół w Manaus i zorganizował 22 szkoły dla Indian⁶⁹.

⁶⁶ Tenże, *W kierunku przyszłości*, Ząbki 2004, s. 9-16. 20-21.

⁶⁷ Tenże, *Proboszcz niezwykłej parafii. Rozmowy z księdzem Bronisławem Bozowskim*, Warszawa 1990, s. 12-14.

⁶⁸ Tenże, *Wyprzedził swój czas*, Ząbki 2001, s. 10.

⁶⁹ Tenże, *Misjonarz nad Rio Negro*, Poznań-Warszawa 1988.

Innym godnym podziwu i naśladowania kapłanem był ks. Adam Wiśniewski SAC († 1987), który po studiach medycznych wstąpił do pallotynów i zrealizował swoje życiowe pragnienie pracy wśród trędowatych. Założył on w Indiach, w miejscowości Jeevodaja koło Rajpuru ośrodek dla trędowatych i prowadził go wraz z s. Barbarą Birczyńską († 2010) przy wydatnym wsparciu ofiarnych Polaków z kraju i zza granicy. W ośrodku tym wielu trędowatych zostało wyleczonych z trądu, niektórzy z nich otwarli się na „nowe życie” (takie jest znaczenie słowa „Jeevodaja”) – życie wiary w Chrystusa. Wychodzący stamtąd pacjenci byli następnie wprowadzeni w środowisko zdrowych⁷⁰.

Kapłanem, który zniósł wiele prześladowań w byłym Związku Radzieckim, był ks. Józef Świdnicki (ur. 1936). Już w dzieciństwie doświadczył on głodu i ciężkiej pracy. Wyświęcony na kapłana pracował w Żytomierzu, a po usunięciu go stamtąd przez władze komunistyczne udał się na Syberię, gdzie szerzył orędzie fatimskie odnoszące się do Rosji, za co został skazany na 3 lata łagrów. Ks. Jan przeprowadził z nim rozmowy i w poświęconej mu biografii ukazał czytelnikowi dzieje tego niezwykłego kapłana, sytuację religijną na Syberii i „ducha łagrów”⁷¹.

W kolejnej biografii ks. Jan ukazał postać pallotylna Romana Szczygła († 1990) – kapłana, który zachorował na gruźlicę i pomimo nieudanych zabiegów leczniczych przez czterdzieści lat żył „z woli Opatrzności”. W kilku szpitalach był kapelanem chorych na tę samą chorobę, jednając wielu nich z Bogiem, ewangelizując i dając „świadcstwo prawdzie, iż człowiek w ekstremalnie trudnych warunkach zdrowotnych, nie musi się załamywać, ale może żyć, twórczo pracować i pomagać innym”⁷². Jego świadectwo wpisuje się dobrze w czasy stalinowskie, w czasy istnienia PRL, kiedy zabraniano duszpasterzom dostępu do chorych.

W dwudziestopięciolecie misji pallotyńskiej w Rwandzie ks. Jan wydał książkę, w której opisał historię misji swych współbraci i wojnę domową pomiędzy dwoma plemionami Hutu i Tutsi. Zginęło w niej ponad 1350 tys. osób, a około 100 tys. umarło z głodu w obozach. Wśród nich zginęło 4 biskupów i wielu miejscowych księży, którzy mogli opuścić kraj i zachować swe życie, a jednak tego nie zrobili, pozostając ze swymi wiernymi⁷³. Zginęło także siedmiu misjonarzy białych, których pozbawiono życia, aby nie było świadków mordów i okrucieństw. Wielu tym, którzy przeżyli szok wojny, towarzyszyła gorzka refleksja, poczucie bezradności i winy ze źle spełnionej misji. Pomimo tego, że wszystko musieli zaczynać niejako od nowa po stu latach ewangelizacji Kraju Tysiąca Wzgórz, kontynuowali oni dalej tę misję w nadziei, że miłosierdzie Boże uleczy rany serc ludzkich.

Ksiądz Pałyga, pomimo iż nie posługiwał zwyczajnie jako spowiednik siostrom zakonnych, to jednak przyjmował w swym Ośrodku Pomocy Duchowej

⁷⁰ Tenże, *Wśród trędowatych*, Poznań-Warszawa 1988, s. 7. 103.

⁷¹ Tenże, *Łagry za Fatimę*, Ząbki 1997, s. 5-7.

⁷² Tenże, *On wciąż żył...*, Warszawa-Ząbki 1995, s. 5.

⁷³ Tenże, *Rwanda. Czas Apokalipsy czas nadziei*, Ząbki 1998, s. 108-109.

także siostry zakonne, które przeżywając kryzys powołania, szukały u niego rady. Na prośbę dominikanek napisał książkę o Matce Kolumbie Róży Białeckiej († 1887), pierwszej przełożonej generalnej Zgromadzenia Sióstr Dominikanek III Zakonu św. Dominika w Polsce. Na uwagę zasługuje zastosowana w niej forma dialogu z Matką Kolumbą uzyskana przez zadawanie jej pytań przez autora, na które odpowiedzi znalazł w jej pismach, co uczyniło postać Matki bardziej żywą i uwydatniło jej duchowy oraz ludzki charakter⁷⁴.

Gdy chodzi o posługę kapłańską na rzecz małżonków chrześcijańskich, to należy stwierdzić, że ks. Jan opowiadał się nie tylko za prawnym modelem małżeństwa, ale i za osobową jego koncepcją jako wspólnoty życia i miłości mężczyzny oraz kobiety⁷⁵ – koncepcją utrzymującą, iż sakrament małżeństwa zawarty zgodnie z przepisami prawa kościelnego nie może być rozwiązany. Na podstawie wcześniejszych konferencji do narzeczonych i rozmów z nimi polecał najpierw profilaktykę, czyli odpowiednie przygotowanie do małżeństwa. Uważał, że jest ono bardzo potrzebne i możliwe dzięki wprowadzeniu indywidualnych rozmów z narzeczeńskimi parami przez przygotowanych do tego kapłanów, podczas których narzeczeni ujawnią swą wizję wspólnego życia i dowiedzą się, czym jest małżeństwo sakramentalne w świetle wiary tak, aby ono stało się „nośnikiem” ich życia⁷⁶. „Kochać – pisał ks. Jan – to znaczy we dwoje pragnąć tego samego i dzielić tę samą wizję i ten sam ideał, to także pragnąć, by współmałżonek w pełni rozwijał swoje możliwości dane mu od Boga”⁷⁷. Uważał, że aby nauczyć się tak rozumianej miłości nie powinno się stawiać w centrum swoich potrzeb, lecz uczyć się przekraczania samego siebie, swojego „ja” i skierowania swej uwagi na współmałżonka, i razem z nim, ku tej rzeczywistości duchowej, która nadaje trwałość sakramentalnej wspólnoty małżeńskiej. Rozmowy kapłana z narzeczonymi winny im uświadamiać, iż „sercem wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej jest przebaczenie” oraz że konieczne jest stałe podejmowanie wysiłku i przyjęcia krzyża trudności życiowych, akceptacji inności ukochanej osoby, możliwości odmienności jej myślenia, bez próby „«siłowego» [...] «przekształcania» jej na podobieństwo własne”⁷⁸. Według ks. Jana, takie indywidualne rozmowy były lepszym sposobem do-

⁷⁴ Tenże, *Światło i ciemność. Rozmowy z Matką Kolumbą Różą Białecką (1838-1887)*, Kraków 2011, s. 9-11.

⁷⁵ Tenże, *Oni też chcą być wierni (Małżeństwa niesakramentalne)*, Ząbki 1999, s. 209-210. Autor powołuje się tu na LG 11, ale jeszcze lepiej tę myśl Sobór uwydatnia w GS 50: „Małżeństwo nie zostało jednak ustanowione jedynie w celu rodzenia dzieci, bowiem nierozwiązywalny charakter przymierza pomiędzy osobami i dobro potomstwa wymagają, aby również wzajemna miłość małżonków, okazywana we właściwym porządku, rozwijała się i dojrzewała. Dlatego choćby brakowało tak często upragnionego potomstwa, małżeństwo trwa jako związek i wspólnota całego życia, zachowując znaczenie i nierozzerwalność”.

⁷⁶ Tenże, *Oni też chcą być wierni*, s. 216-217.

⁷⁷ Tamże, s. 217.

⁷⁸ Tamże.

tarcia do narzeczonych z ewangelicznym przesłaniem o małżeństwie, niż konferencje, które wielu z nich chciało jedynie „zaliczyć”, co nie służyło ich głębszej świadomości w tym zakresie i być może nie zapowiadało przyszłej wierności.

Od lat sześćdziesiątych do połowy osiemdziesiątych XX wieku ks. Jan prowadził działalność duszpasterską wśród grup nieformalnych, w tym grup inżynierów, aktorów, lekarzy, chemików, ekonomistów, dyrektorów i starszych panów. Do osób z tych środowisk skierował książkę o prof. Stanisławie Kasznicy († 1958), prawniku i wychowawcy wielu pokoleń młodzieży akademickiej, dziekanie i rektorze Uniwersytetu Poznańskiego. Nasz autor ukazał jego bogate i ciekawe życie na tle totalitaryzmów i przeciwności losu i to, w jaki sposób wiara nadawała sens jego działalności oraz była siłą w realizacji chrześcijańskiego powołania⁷⁹.

Ksiądz Jan organizował także spotkania dyskusyjne dla niewierzących, pisząc też artykuły o problemach związanych z wiarą do czasopisma „Znak”. Podsumowaniem jego kontaktów z ludźmi niewierzącymi była później wydana książka pt. *Wiara – niewiara* (Poznań-Warszawa 1980), mająca charakter egzystencjalny. „Obcując z ludźmi niewierzącymi – pisał autor – zwłaszcza jeśli to byli niewierzący drugiego lub trzeciego pokolenia, zdałem sobie sprawę z tego, jak trudno jest im uwierzyć; jak niezrozumiałe i nie do przyjęcia są dla nich prawdy religijne. Patrząc na ich wysiłek i dobrą wolę, by mnie zrozumieć, by jak mówili «zacząć wierzyć», uświadomiłem sobie, jak wielką łaską jest wiara”⁸⁰.

Duszpasterstwo sytuacyjne. Ten rodzaj duszpasterstwa jest związany z określoną sytuacją, w której chrześcijanin się znajduje z własnego wyboru czy z pewnej konieczności. Sytuacją, w której kapłan, siostra zakonna czy sakramentalni małżonkowie doświadczają pewnej, trudnej do przezwyciężenia konieczności, jest dosięgający ich kryzys.

Dokonując retrospekcji drogi własnego kapłaństwa i obserwując uważnie życie swych braci w kapłaństwie Chrystusowym, ks. Jan dostrzegął, iż niektórzy z nich popadają w różnego rodzaju kryzysy, a inni odchodzą z kapłaństwa. Dlatego w specjalnej publikacji podjął refleksję nad kryzysami kapłańskimi, próbując zgłębić ich przyczyny, za które uznawał: osłabienie ducha pobożności, konflikt z władzą kościelną, trudności z zachowaniem celibatu oraz uzależnienie od alkoholu⁸¹. Kryzys u kapłana rodzi się wówczas, gdy jego wiara posiada jedynie charakter obyczajowo-kulturowy i nie staje się wiarą żywą, wyrażającą się osobistym kontaktem z Bogiem w żarliwej modlitwie. Konflikt z władzą kościelną ma charakter dyscyplinarny, wynikający zazwyczaj z niegodnego traktowania jakiegoś kapłana przez przełożonych. Trudności z celibatem rodzą się z zakorzenionych w kapłanie wcześniejszych doświadczeń niejednoznacznych relacji z kobietami, poddawania się naciskowi erotyki oraz z niezdolności panowania nad emocjami i utrzymywa-

⁷⁹ Tenże, *Człowiek wiary głębokiej*, Ząbki 1997.

⁸⁰ Tamże, s. 6.

⁸¹ Tenże, *Kryzys powołania*, Warszawa 2010, s. 19-30.

nia niezdrowych kontaktów z kobietami. Ani podwójne życie, ani rezygnacja z kapłaństwa nie są tu moralnym i właściwym rozwiązaniem. Nadużywanie alkoholu w sposób oczywisty prowadzi do destrukcji osobowości i coraz bardziej osłabia zdolność panowania nad sobą oraz pełnienie kapłańskiej służby, dlatego konieczne jest poddanie się terapii. Według ks. Pałygi kapłan przy większym wysiłku i pracy nad sobą oraz ufności w pomoc łaski Bożej może odnieść zwycięstwo nad swymi słabościami i postąpić na drodze ku dojrzałości, a tym samym ustrzec się destrukcji swej osobowości⁸². Przestrzegał przed destrukcją fundamentu duchowego, na którym opiera się życie kapłańskie. Twierdził, że istnieje też konieczność zweryfikowania formacji seminaryjnej – tego, czy sprzyja ona ludzkiej, moralnej i duchowej dojrzałości. Tę ostatnią tłumaczył jako zdolność rozumienia siebie i własnej tajemnicy oraz jako głębszy udział przez chrzest święty i sakrament kapłaństwa w rzeczywistości duchowej, w życiu Bożym, w kapłaństwie Jezusa Chrystusa⁸³. W przypadku braku dostatecznej dojrzałości postulował odroczenie święceń.

Kryzys powołania w życiu siostry zakonnej jest również spowodowany osłabieniem wiary i pobożności. Gdy siostra doświadczy braku akceptacji ze strony przełożonej albo popadnie w jakiś ostry konflikt z kimś we wspólnocie, może uznać swoją sytuację za zbyt trudną i stawiać sobie pytanie o sensowność dalszego pobytu w zakonie. Sensowność tę traci i popada w stan zagubienia zwłaszcza wtedy, gdy zaangażuje się emocjonalnie w relację z jakimś mężczyzną i ma moralną świadomość, że nie zachowuje ślubu czystości⁸⁴. W takiej sytuacji, twierdził ks. Jan, siostry, z obawy przed negatywnymi konsekwencjami (degradacja w zakonie), nie zwierają się swej przełożonej, lecz szukają pomocy na zewnątrz u jakiegoś doświadczonego spowiednika⁸⁵. Idąc posłusznie za jego wskazaniem i podejmując wysiłek wyrzeczenia, mogą przezwyciężyć taki kryzys emocjonalny. Bywa jednak, że rozszerza się on na życie duchowe i trwa latami, utrzymując siostrę w stanie letniości i niedostatecznego zaangażowania w przypadające jej zadania. Innymi powodami kryzysu mogą być: lęk przed wystąpieniem z zakonu, obawa przed potępieniem; skrupuły i towarzyszący im stan niepokoju, obawy przed świętokradztwem; brak pasji życiowej nadającej sens życiu i angażującej siły człowieka⁸⁶. Ksiądz Jan postulował, aby w formacji zakonnej uwzględnić bardziej serce rozumiane w sensie biblijnym, jako miejsce doświadczenia Boga i siły wewnętrznej człowieka i w ten sposób przesunąć w niej akcent z rozumu, który „koncentruje się na poznaniu i chłodnej analizie danych” rzeczywistości, na serce – na ten ośrodek relacji osobowej z Bogiem i z innymi.

⁸² Tamże, s. 9-11, 45-46

⁸³ Tamże, s. 17-18, 39.

⁸⁴ Tamże, s. 40-41.

⁸⁵ Tamże, s. 41-42.

⁸⁶ Tamże, s. 127-130.

Ksiądz Jan Pałyga im dłużej był kapłanem i poznawał powołanie oraz doświadczenie życia małżonków, jego blaski i cienie, tym bardziej angażował się w duszpasterstwo małżonków, zwłaszcza niesakramentalnych. Mówiąc o swym miejscu w zgromadzeniu, w którym spędził swe życie, napisał, że to miejsce znalazł i że zostało ono zaakceptowane przez jego przełożonych, a jest nim „opieka nad ludźmi rozwiedzionymi, małżeństwami w kryzysie, samotnymi i uzależnionymi, a także cierpiącymi samotnie”⁸⁷. I choć większość czasu poświęcił duszpasterstwu małżonków niesakramentalnych, wczuwając się w ich sytuację, miał całościową wizję małżeństwa chrześcijańskiego i widział je zarówno w potencjalnym rozwoju, jak i od strony wielu zagrożeń, kryzysu, rozpadu więzi małżeńskiej i możliwości uzdrowienia jej.

Ksiądz Jan był świadom wielu czynników wpływających negatywnie na trwałość sakramentalnego związku małżonków. Do dalszych tego rodzaju przyczyn zaliczał:

a) tzw. prawo do szczęścia i decydowanie się jednego z małżonków na „nową miłość”;

b) uleganie świeckim modelom związków małżeńskich prezentowanych w mass mediach, w serialach filmowych i w czasopiśmie;

c) uleganie opiniom środowiska, w którym większość pochwała nowy model małżeństwa i przeciwstawia go „modelowi tradycyjnemu”⁸⁸.

Za kard. Ratzingerem przyjmował, iż „dzisiejszy kryzys małżeństwa ma swoje najgłębsze źródło w kryzysie wiary i jej marginalizacji”⁸⁹. Istotnie, Ratzinger twierdził, iż kwestionowanie zasad moralności chrześcijańskiej, do którego przyczynia się narzucany we współczesnej kulturze hedonizm i utylityzm, jest wyrazem „kryzysu wiary w etyczne przesłanie Chrystusa i jego kontynuację w Kościele”⁹⁰. Pallotyn wnioskował stąd, iż pierwszą pomocą duszpasterską winno być ożywienie wiary małżonków będących w kryzysie, aby ponownie odkryli Chrystusa oraz uczyli się żyć wbrew negatywnym tendencjom kultury współczesnej, i dawali świadectwo wartościom chrześcijańskim i ludzkim.

Natomiast za bliższe przyczyny tego negatywnego zjawiska ks. Jan uznawał: a) niewierność małżeńską powodowaną niezdolnością panowania nad uczuciami i stroną popędową;

b) alkoholizm jednego z małżonków prowadzący do destrukcji jego/jej osobowości;

c) brak mieszkania i środków materialnych do życia, bez których żadna wspólnota nie może przetrwać;

⁸⁷ Tenże, *Być pallotynem*, s. 79.

⁸⁸ Tenże, *Oni też chcą być wierni*, s. 214.

⁸⁹ Tamże, s. 216.

⁹⁰ W. Wójtowicz, *Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Josepha Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzesckie” 10(2005), s. 247.

d) niezgodność charakterów, której nie uwzględniono albo nie przepracowano na etapie przedmałżeńskim⁹¹.

Szukając odpowiedzi na to, co może zapewnić chrześcijańskiemu małżeństwu trwałość od wewnątrz, ks. Jan akcentował wartość wzajemnego zobowiązania się małżonków do wierności, która powinna być ciągle odnawiana, żywa, umacniana łaską Boga na modlitwie. Zalecał też ostrożność w kontaktach z płcią odmienną⁹².

Jak można pomóc małżeństwu, gdy znajdzie się w kryzysie? Ksiądz Pałyga uważał, że do kryzysu w małżeństwie dochodzi wtedy, gdy jedno z małżonków nie chce wzrastać i zatrzymuje się na pierwszym etapie małżeństwa⁹³, kiedy nie ma jeszcze większych wyzwań i trudności. Jeśli tylko jedna strona zdobywa się na większe zaangażowanie i ducha ofiarności, wyrzeczenia, a druga tego nie czyni, wówczas rodzi to rozdźwięk w małżeństwie i powoduje kryzys relacji. Zauważał niedojrzałość u mężczyzn, którzy po około dziesięciu latach małżeństwa, z motywów egoistycznych odchodzą od swych żonek, pokazując, iż małżeństwo ich przerasta⁹⁴. Pallotyn radził tworzyć wspólnoty skupiające kilka lub kilkanaście par małżeńskich i organizować dwojakiemu rodzajowi spotkania:

a) *ogólne*, na których należy podejmować zagadnienia ogólne, jak np. kwestię wiary, relacji do Kościoła, wartości sakramentów, i doświadczenia tego, „kiedy lepiej lub gorzej «funkcjonuje» sakrament małżeństwa”⁹⁵. Twierdził, że małżonkowie powinni „odkrywać Chrystusa, który przez łaskę sakramentu jest jego gwarantem i nauczycielem tego, jak żyć”, i że temuż Chrystusowi powinni oni otworzyć „drzwi”, przyjąć Go w modlitwie, w sakramentach, we wczytywaniu się w ewangeliczny sposób życia małżeństwa i rodziny;

b) *indywidualne*, polegające na rozmowach z kapłanem lub kimś innym do tego przygotowanym, podczas których należy poruszać sprawy bardziej osobiste, np. jakie popełniono błędy, co powoduje zranienia u małżonków, jak przezwyciężyć trudności we wzajemnej relacji czerpiąc moc z relacji z Chrystusem na modlitwie i w sakramentach Kościoła, a zwłaszcza w sakramencie pojednania z Bogiem, zakładającym przebaczenie współmałżonkowi/współmałżonce, bliźniemu, i w sakramencie Eucharystii⁹⁶. Ksiądz Jan wyznał, że „na bazie [tego typu – przyp. S. T. Z.] doświadczeń w 2003 roku, w Warszawie przy kościele Chrystusa Króla Pokoju (ul. Skaryszewska 12), Księża Pallotynów, zrodziła się Wspólnota Trudnych Małżeństw SYCHAR, czyli małżeństw w kryzysie, mająca służyć pomocą i wsparciem

⁹¹ Tenże, *Oni też chcą być wierni*, s. 214-215.

⁹² Tamże, s. 219.

⁹³ Tamże, s. 217.

⁹⁴ Tenże, *Kryzys powołania*, s. 9.

⁹⁵ Tenże, *Oni też chcą być wierni*, s. 217.

⁹⁶ Tamże, s. 218; tenże, *Moi grzesznicy*, s. 22.

małżonkom, by nie dopuścić do rozpadu ich związku sakramentalnego⁹⁷ i aby – we współpracy z Jezusem Chrystusem – uzdrawiać więź pomiędzy małżonkami pozostającymi w kryzysie i odradzać ich małżeństwa⁹⁸.

Ksiądz Pałyga był najprawdopodobniej pierwszym w Polsce kapłanem, który zainteresował się od strony duchowej i duszpasterskiej małżeństwami niesakramentalnymi. Było to w początkach lat siedemdziesiątych XX wieku, gdy uświadomił sobie tę konieczność, słysząc od nich, że są nazywani „katolikami drugiej kategorii” i że ksiądz, idąc z kolędą „omija ich mieszkania, a gdy już wejdzie to nawet dla dzieci nie ma dobrego słowa”⁹⁹. Zauważył wówczas, że są to osoby „głęboko zranione” przez konflikty w sakramentalnym małżeństwie, nadużywanie alkoholu, zdrady i wzajemne oskarżenia wypowiedane wobec siebie w procesach rozwodowych oraz przez różne insynuacje. Zwracał się do nich wówczas, gdy głosił rekolekcje i poświęcając im jedną lub dwie nauki. Z czasem zaczął organizować dla nich specjalne rekolekcje i pisać na ich temat w „Przewodniku Katolickim”.

Gdy św. Jan Paweł II wydał adhortację *Familiaris consortio* o rodzinie, w której stwierdził, iż „Kościół [...] ustanowiony dla doprowadzenia wszystkich ludzi, a zwłaszcza ochrzczonych, do zbawienia, nie może pozostawić swojemu losowi tych, którzy – już połączeni sakramentalną więzią małżeńską – próbowali zawrzeć nowe małżeństwo”, i wezwał pasterzy i całą wspólnotę wiernych „do okazania pomocy rozwiedzionym, do podejmowania z troskliwą miłością starań o to, by nie czuli się oni odłączeni od Kościoła” (nr 84), ks. Jan utwierdził się w przekonaniu co do słuszności dotychczasowej swej praktyki i rozszerzył działalność wobec tych wiernych, organizując dla nich oddzielne rekolekcje w Adwencie i w Wielkim Poście. Wykorzystywał w nich pewne elementy doświadczenia jednych osób z tego obszaru dla pouczenia innych i wzrostu ich wiary, dla uśmierzenia bólu i utrwalenia u nich przekonania, że Bóg ich nie odrzuca¹⁰⁰. W systematycznej publikacji na temat duszpasterstwa rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek, ks. Jan uwzględnił i rozwinął duchowe i duszpasterskie wskazania papieża i ukazał, jaką drogą rozwiedzeni mogą wracać do Boga:

a) Stają oni wobec konieczności odkrycia na nowo Chrystusa, Boga-Człowieka, którego ks. Jan im przybliżał podczas rekolekcji na podstawie Ewangelii. Ukazywał im „Chrystusa dla wszystkich”, czyli takiego, który przyjmował wszyst-

⁹⁷ Tenże, *Kryzys powołania*, s. 5. Ściśle rzecz ujmując, nie można mówić o „rozpadzie związku sakramentalnego”, gdyż jeśli sakrament jest zawarty zgodnie z prawem kościelnym, jest on nierozdzielny. Można mówić o rozpadzie więzi małżeńskiej. W 2010 r. pisał, że Wspólnota Trudnych Małżeństw SYCHAR cieszy się wielką popularnością, gdyż w ciągu roku na stronę internetową wspólnoty weszło ponad 60 000 internautów z przeszło 40 krajów świata oraz 80 miast i miasteczek w Polsce. – Tamże.

⁹⁸ *Wspólnota Trudnych Małżeństw SYCHAR*, www.sychar.org.

⁹⁹ *Chrystus nie potępia ale przebacza. Z ks. Janem Pałygą SAC, duszpasterzem osób żyjących w związkach niesakramentalnych, rozmawia Izabela Matjasik*, „Niedziela” 2005, nr 49, s. 3.

¹⁰⁰ J. Pałyga, *Rozwiedzeni do rozwiedzionych. Rekolekcje adwentowe 2003*, Ząbki 2004, s. 5-8.

kich: chorych, cierpiących, odtrąconych, „ludzi z poplątanymi życiorysami, do których miał szczególny stosunek”¹⁰¹, bo mówił: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem powołać do nawrócenia sprawiedliwych, lecz grzeszników” (Łk 5, 31-32). Tę miłosierną postawę Boga wyraził w przypowieści o synu marnotrawnym oraz w innych przypowieściach;

b) Winni przemyśleć warunki zawarcia swego sakramentalnego małżeństwa czy nie było w nim nieprawidłowości (np. uzależnienie od alkoholu, narkotyków, poważnej choroby psychicznej, skłonności homoseksualnych) u któregoś z małżonków celem upewnienia się o jego ważności lub nieważności i – jeśli występują jakies przeszkody – zwrócenia się sądu kościelnego w celu zbadania stanu prawnego swego małżeństwa¹⁰²;

c) Winni otworzyć się na kierowane do nich Słowo Boże i pochodzącą z niego prawdę oraz miłość Bożą i wypełniać praktyki duchowe, polecane wiernym przez Kościół, jak uczęszczanie na msze święte czy praktykowanie modlitwy osobistej;

d) Powinni wychowywać swe dzieci w wierze w Jezusa Chrystusa, w czym pomocne będą dla nich regularne spotkania z duszpasterzem i te we wspólnocie¹⁰³;

e) Powinni starać się iść „drogą dobrych uczynków”, tzn. czynić innym dobro, bo „tam, gdzie jest dobro, prawda, miłość, tam jest Bóg, nawet jeśli człowiek jest grzeszny” i wszystkie takie osoby, a nie tylko żyjący w związku cywilnym, „im więcej czynią dobra, tym bliżej są Boga”¹⁰⁴.

Ksiądz Jan tłumaczył, że „aczkolwiek same dobre czyny w obecnym życiu nie są w stanie dać łaski uzdalniającej ludzi ze związków cywilnych do przyjęcia Komunii świętej, to jednak stwarzają tę przestrzeń, która w jakiejś chwili ich życia, może dopiero przy jego końcu, sprawi, że te dwie drogi: łaski sakramentalnej i dobrych czynów zbiegną się ze sobą i osoby, o których mowa pojedną się z Bogiem, według wymogów Kościoła”¹⁰⁵;

f) Powinni wreszcie starać się o ducha pokory, skruchy i pokuty i w tym duchu przyjąć np. brak akceptacji ich formy życia ze strony rodziny, negatywny stosunek do nich wielu księży, trudne pytania własnych dzieci, różnego rodzaju posądzenia i potraktować je jako „drogę krzyżową”, którą każdy chrześcijanin w takiej czy w innej formie powinien postępować¹⁰⁶.

¹⁰¹ Tenże, *Niesakramentalni. Duszpasterstwo rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, Częstochowa 2013, s. 33-39.

¹⁰² Tenże, *Rozwiedzeni do rozwiedzionych*, s. 5-6.

¹⁰³ Tenże, *Niesakramentalni*, s. 11; 49.

¹⁰⁴ Tamże, s. 48. Ksiądz Jan uważał, że skoro dla małżonków niesakramentalnych niedostępna jest droga łaski sakramentalnej, winni oni iść „najbardziej dla nich dostępną [...] drogą dobrych uczynków”. Tamże.

¹⁰⁵ Tamże, s. 49.

¹⁰⁶ Tamże, s. 51.

Przed ukazaniem się *Familiaris consortio* Jana Pawła II duszpasterze na Zachodzie, wychodząc naprzeciw sytuacji małżonków niesakramentalnych, popełniali błąd dopuszczając ich do spowiedzi i Komunii świętej. W Polsce duszpasterzy wobec tych osób cechował „przesadny rygoryzm” i pesymizm¹⁰⁷. Po ukazaniu się tej adhortacji nastawienie duszpasterskie wobec rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek, uległo pewnej poprawie tak, że wielu biskupów wydało odpowiednie instrukcje, a w niektórych diecezjach zostali powołani specjaliści duszpasterze i ośrodki dla nich. Niektórzy kapłani, zdaniem ks. Jana, nie przyjęli adhortacji w tym zakresie.

Ksiądz Pałyga chciał jeszcze założyć ruch pomocy samotnym ludziom – „Piąty Świat”. Chodziło mu o świat ludzi cierpiących w samotności obejmujący alkoholików, erotomanów, narkomanów, hazardzistów, osoby będące w pułapce „wschodnich” praktyk itp.¹⁰⁸. Wiele osób z tymi problemami ks. Jan przyjmował u siebie, wysłuchiwał ich i starał się ich zrozumieć i im pomóc. Uświadomił sobie dogłębnie, jak wiele jest w jego środowisku i na świecie cierpienia, i jak trudno jest przyjść z pomocą osobom bardzo zniewolonym, będącym po próbach samobójczych, znajdującym się w depresji, „odrzuconym przez siebie i innych”. Te problemy opisał szerzej w książce *Upadek i nadzieja*, poszukując ich przyczyn i podając przykłady osób, które „będąc w stanie moralnej i psychicznej śmierci [...] dały sobie pomoc [...] lub też same zerwały się do «boju», by uratować swoje człowieczeństwo, a także wiarę”¹⁰⁹. Nazywał ich także „ludźmi z pobocza drogi” i opisywał ich jako tych, którzy „zeszli lub przez kogoś zostali zepchnięci z głównego szlaku uczciwego życia i [obecnie] nie są w stanie sami na niego wrócić, dlatego całymi latami błakają się po bezdrożach, krzywdząc innych. Kończą czasem śmiercią samobójczą lub giną na skutek uzależnień, lub używek”¹¹⁰. Służył im także w sakramencie pokuty i pojednania. „Wielkim darem Bożym na czas zmagania z podatnością na grzech – pisał – jest spowiedź – źródło duchowej regeneracji i sakramentalnej siły [...] i „szansa na wydostanie się z duchowego i moralnego niżu”, ze stanu upadku, stanu niemożności wyjścia z destrukcyjnych uzależnień”¹¹¹. Dlatego obok „Trzeciego świata” obejmującego biedne społeczności w Afryce i biedne społeczności w krajach bardzo bogatych oraz „Czwartego świata”, czyli organizacji Aide à Toute Detresse, założonej we Francji przez o. Józefa Wrzesińskiego († 1988), pomagającej ludziom nieszczęśliwym, ks. Jan widział potrzebę niesienia zorganizowanej pomocy ludziom cierpiącym przez

¹⁰⁷ Tamże, s. 54.

¹⁰⁸ *Pomóż stworzyć Piąty Świat – rozmowa z ks. Janem Pałygą SAC. Rozmawiała Aleksandra Krzyżaniak-Gumowska*, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,34889,3284468.html> [13 października 2015 roku].

¹⁰⁹ J. Pałyga, *Upadek i nadzieja. Twarze ludzkiej niedoli*, Ząbki 2003, s. 11.

¹¹⁰ Tenże, *Ludzie z pobocza drogi. Sygnały o ludzkiej niedoli*, Częstochowa, 2011, s. 3.

¹¹¹ Tenże, *Moi grzesznicy*, Warszawa 2009, s. 5.

Ruch „Piąty Świat” i dlatego zapraszał różne osoby do współpracy. Ruchu tego nie zorganizował, ale stworzył Centrum Pomocy Duchowej i Wspólnotę „Piąty Świat”, działające do dzisiaj w Warszawie, przy kościele księży pallotynów pw. Chrystusa Króla Pokoju, służące pomocą wszystkim potrzebującym duchowego i psychologicznego wsparcia. Duszpasterzy tu działających wspierają psychoterapeuci.

C. Confessio wobec Stowarzyszenia i Kościoła.

O swym bogatym życiu, różnych zmaganiach z przeciwnościami losu, różnych zdarzeniach i ludziach, z którymi się spotkał i o tym, jak pojmował kapłaństwo, opowiedział ks. Jan szerzej w książce pt. *Takie to było życie*. Opisał w niej dylematy, przed którymi może stanąć kapłan i podał rozwiązania, jakie sam stosował. Mówił przy tym nie tylko o sukcesach w życiu kapłana, ale i o możliwych porażkach, z którymi powinien się on liczyć.

Światło, jakie ks. Pałyga otrzymał od Boga na modlitwie oraz kontakt z ludźmi zagubionymi, pozwoliły mu bardziej zaakceptować własne ograniczenia i niedoskonałości. Twierdził, że dopóki człowiek żyje, dopóty nie będzie doskonały a uznane własne niedoskonałości i braki ustawiają kapłana w prawdzie, którą powinien przyjąć¹¹². Dokonując rachunku sumienia i wyznania swych braków przed Bogiem z tego, jak przeżywał i realizował swój udział w kapłaństwie Chrystusowym w Kościele, ks. Jan zdobył się na odwagę wyznania swych braków także wobec Stowarzyszenia i Kościoła.

Wymieniając najpierw te, które bardziej zależą od postawy wewnętrznej, ujawnił najpierw intencję, jaką się kierował. Wyznał, że nie zawsze miał czystą intencję w służbie kapłańskiej i że ulegał względem ludzkim, np. ciekawości tego, co znajduje się na dnie ludzkiego serca, chęci podobania się innym itp. Twierdził, że brak czystej intencji u kapłana przesłania Bogu dostęp do jego serca i hamuje przepływ łaski Bożej do niego, jak i do tych, którym on służy¹¹³. Przesłania niejako obraz Boga, Chrystusa Kapłana u wiernych. I odwrotnie, im czystsza intencją kieruje się kapłan, tym więcej miejsca pozostaje [w nim] dla Boga, tym łatwiejszy jest przepływ przez niego łaski Bożej i tym większą duchową korzyść odnoszą z jego posługi wierni¹¹⁴.

Wraz z pełniejszym otwarciem się na „świat Boga”, ks. Jan odkrył w sobie takie „negatywne rzeczy i pozornie najprostsze”, jak „brak dosłowności w zachowaniu ustaw, ucieczka od Pana Boga w bieg zdarzeń, brak do końca szczerości i prawdy, czasem wredność i wybiórczość w stosunku do ludzi”¹¹⁵. „Poza tym –

¹¹² Tenże, *Być księdzem*, s. 75.

¹¹³ Tamże, s. 66-67.

¹¹⁴ Tamże, s. 67.

¹¹⁵ Tenże, *Być pallotynem*, s. 76.

piisał – odkrywam w sobie śmieszłą wrażliwość na pochwały i złość, gdy ktoś dotknie mojego «ego». Raz po raz dają o sobie znać uprzedzenia. Myślałem, że to już poza mną, okazało się jednak ostatnio, że jednak nie. Poza tym jest we mnie coś z niedobrego dystansu w stosunku do ludzi i spraw, których nie lubię¹¹⁶. Tym wyznaniom towarzyszyło u niego silne pragnienie dalszej pracy nad sobą i wyrzeczenia się siebie.

W obszernej opowieści o swoim życiu i kapłaństwie wymienił także różne swoje „porażki”:

a) *konfesjonalowe* – opisując to, czego zabrakło w jego postawie jako spowiednika wobec penitentów;

b) *duszpasterskie* – dotyczące „różnych niepowodzeń” w organizowaniu w parafiach pallotyńskich wspólnot ewangelizacyjnych i niewykorzystaniu potrzebnych środków apostołskich;

c) *pisarskie* – polegające na tym, że np. jedna z jego książek nie ukazała się z powodów osobistych zamawiającego, a druga nie została od razu zaakceptowana przez tych, którzy o nią prosili;

d) *duchowe* – sprowadzające się do tego, że za mało w jego życiu było modlitwy i starania, aby było ono „prześlągnięte Bogiem”, co następnie przekładało się na mniej skuteczne jego świadectwo kapłańskie¹¹⁷.

Mówiąc o sobie jako członku wspólnoty pallotyńskiej posłanym do ludzi w duchu św. Wincentego Pallottiego, wyznawał „iż mógł być lepszym pallotyńcem, niż jest”, i wymieniał pewne swoje braki wynikające z osobistego podejścia do życia wspólnotowego, Uważał, że były one spowodowane jego nieco odmiennym, tzn. „niekonserwatywnym”, „specyficznym postrzeganiem świata i chrześcijaństwa”, które – jak pisał – obserwował u niektórych swych współbraci ze Stowarzyszenia. Nie podzielał także „nakazowego i zbyt rygorystycznego rozumienia chrześcijaństwa”, szerzonego przez niektóre ośrodki duszpasterskie w Polsce¹¹⁸.

3. O nową jakość relacji z Bogiem i posługi kapłańskiej

Opisany przełom duchowy, który w kapłaństwie ks. Jana Pałygi dokonał się dwie dekady przed końcem jego życia, zaowocował nie tylko ponownym przemyśleniem i jakby rozliczeniem się przez niego ze sposobu przeżywania i pełnienia kapłaństwa w przeszłości, ale i nowym podejściem w przeżywaniu i realizacji misji kapłańskiej w przyszłości. To zaś zależy w pierwszym rzędzie od typu relacji kapłana z Bogiem w Chrystusie – Wiecznym Kapłanie. Wracając do wydarzenia,

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tenże, *Takie to było życie*, s. 363-368.

¹¹⁸ Tenże, *Być pallotyńcem*, s. 80.

które zmieniło jego życie, ks. Jan akcentował zwycięstwo łaski Bożej przychodzącej do niego w słowie Bożym:

„Wiara odnaleziona w strofach psalmów i słów
Twoje słowo JESTEM dokonało więcej
Niż wszystkie moje wysiłki,
I drogi, na których szukałem Ciebie
Położyłeś mi palec na ustach
Milcząc zacząłem słuchać Ciebie
Który jesteś samą OBECNOŚCIĄ”¹¹⁹.

Odnaleziona, odrodzona wiara odradza zawsze modlitwę osobistą kapłana, odradza też jego sposób sprawowania Eucharystii i innych sakramentów, jak również posługę duchową i duszpasterską wobec konkretnych osób. Te trzy aspekty duchowości kapłańskiej ujawniają pewną nowość i zarazem nową jakość u ks. Jana w ostatnich dwudziestu latach jego życia i wskazują na jego żarliwe dążenie do głębszego zjednoczenia z Bogiem oraz do bardziej owocnego pełnienia misji kapłańskiej.

Analizując pisma ks. Pałygi trudno jest ustalić dokładnie, które jego teksty i zawarte w nich przeżycia, opisy doświadczeń własnych, osobiste wyznania oraz wskazania duchowe i duszpasterskie odnoszą się do czasu przed, a które po ukazaniu przełomie duchowym, dlatego ograniczymy się tu do ukazania wspomnianych wymiarów jego duchowości kapłańskiej i apostołskiej.

Ksiądz Jan twierdził, że zagłębienie się w dar i tajemnicę kapłaństwa rodzi zawsze w kapłanie nową świadomość, którą cechują trzy znamiona:

- a) „świadomość bycia w niewyobrażalnym i nieogarnionym świecie Boga”;
- b) świadomość, że ma się „realną władzę nad Bogiem przez sprawowanie Eucharystii”;
- c) „świadomość tego, co jako ksiądz winien dać światu jako łącznik między człowiekiem i Bogiem”¹²⁰.

Pierwszy rys świadomości kapłana, czyli „bycie w świecie Boga” pojmował ks. Jan jako bycie „od wewnątrz”, czyli w relacji wewnętrznej, duchowej do Boga w Chrystusie, i „od zewnątrz”, czyli w relacji do świata osób i rzeczy, w obu jednak zakresach kapłan winien należeć w pełni do Boga tak, by mógł uznać, że nie istnieje już jako prywatny X, ale tylko jako „kapłan Trójcy Przenajświętszej”. Co oznacza „realna władza [kapłana] nad Bogiem w Eucharystii”? Chodzi mu najprawdopodobniej o to, że na wypowiedane przez niego słowa konsekracji, dokonuje się przemiana chleba w Ciało Chrystusa i wina w Jego Krew. Ściśle rzecz biorąc, konsekracja nie dokonuje się na mocy słów kapłana, ale słów Chrystusa,

¹¹⁹ Tenże, *Być księdzem*, s. 79.

¹²⁰ Tamże, s. 27.

które kapłan jedynie powtarza. Nadto, jak wskazują to obecne w modlitwie eucharystycznej epiklezy, z których pierwsza jest modlitwą zanoszoną przez kapłana do Boga Ojca, aby zesłał Ducha Świętego na dary ofiarne i dokonał przemiany, przestoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa dokonuje się mocą Ducha Świętego, a nie Kościoła i nie kapłana¹²¹. Ksiądz Jan był zresztą głęboko świadom tego, że kapłan jest „narzędziem” Boga, a tego podkreślenia „władzy” kapłana dokonał, jak się wydaje, jedynie dla podkreślenia tajemnicy kapłaństwa, w której „człowiek spotyka się z niepojętością Boga”. Świadomość tego, co kapłan winien dać światu, to świadomość posłannictwa, którym on ciągle winien żyć i nigdy nie spocząć w jego realizacji.

„Trzeba najpierw głęboko wejść w świat Boga, a dopiero później, albo równolegle, myśleć o tym, co jeszcze człowiek może zrobić”¹²² – pisał, akcentując to, co powinno mieć pierwszeństwo w życiu kapłana. Za najważniejsze uznawał „słuchanie natchnień Bożych”, aby móc rozpoznać i przyjąć Bożą wolę, „Boży imperatyw”. Następnie należy zweryfikować te natchnienia czy rzeczywiście pochodzą od Boga, a jeśli tak, potem należy według nich działać¹²³. Postawa zdolna do usłyszenia Bożych natchnień wymaga ciszy, otwarcia się na obecność Boga i Jego działanie w sobie. Wchodzenie w „świat Boga” i bycie w nim „od wewnątrz” dokonuje się przez modlitwę i na modlitwie wewnętrznej. Wspominając czas, gdy zostawiał Boga w „głębinach [swej] duszy”, ks. Jan wyznawał: „Dziś wiem, że powinienem jak najczęściej schodzić tam, by się z Tobą spotkać i posłuchać, co mi masz do powiedzenia [...], gdy tylko usiłuję zagłębiać się w zakamarki mojej duszy, to coraz żywiej zaczynam odczuwać Twoją obecność”¹²⁴.

Wcześniej przed każdą modlitwą zwykł prosić Boga o poczucie Jego obecności i długo doświadczał milczenia ze strony Boga, aż przyszedł czas udzielonej mu łaski. Poetycko to ujął tak:

„Nagle usłyszałem Twój głos:
Czego ty chcesz, przecież JESTEM
I wtedy wszystko stało się jasne
Ożyła liturgia godzin i Msza święta
Ja człowiek o pustym sercu i niespełnieniu
Ujrzałem Ciebie we wszystkim, w co wierzyłem”¹²⁵.

¹²¹ R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie. Tajemnica Wieczerzy Pańskiej*, Warszawa 1994, s. 123. Druga epikleza jest prośbą, „aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich” we wspólnocie eucharystycznej (Druga Modlitwa eucharystyczna).

¹²² J. Pałyga, *Być pallotynem*, s. 74.

¹²³ Tamże, s. 37.

¹²⁴ Tenże, *Być księdzem*, s. 41.

¹²⁵ Tamże, s. 79.

Najprawdopodobniej to doświadczenie obecności Boga skłaniało go do udania się w jesieni swego życia na pustelnię do Hodyszewa, aby dłużej trwać na modlitwie.

Doświadczenie obecności Boga, który jest „samą OBECNOŚCIĄ”, sprawiło, że „ożyła Msza święta” ks. Jana, do której sprawowania postanowił się zawsze przygotować, aby ją sprawować w zjednoczeniu z Chrystusem¹²⁶. Mówiąc o „odkryciu na nowo Mszy świętej”, jako o „czymś niezwykłym”, mówił o uświadomieniu sobie w niej „realizmu męki i śmierci Chrystusa” i to w trzech wymiarach:

a) niepojętości i nieskończoności Boga i fascynacji duchowej Nim;

b) braku osobistej identyfikacji z Jezusem Chrystusem w trakcie sprawowania Eucharystii i niedostatecznego zanurzenia w jej Misterium, a więc także w tajemnicę cierpienia Zbawiciela obejmującą również los ludzi cierpiących, a pozostawania jedynie na płaszczyźnie intelektualnej, rytualnej;

c) poczucia osobistego zawodu z tego, że nie wszedł w swym życiu głębiej w powołanie kapłańskie. Pomnąc na to, później „zaczął się identyfikować z Chrystusem” w Jego Ofierze składanej za świat i żywił pragnienie, aby Bóg stał się dla niego „Wszystkim”¹²⁷. Przekonał się też, że gdy głębiej zanurza się w Eucharystii, staje się ona źródłem mocy dla jego postawy i posługi kapłańskiej. Warunkiem natomiast przemiany życia przez łaskę sakramentu pokuty i pojednania, według ks. Jana, jest „konieczność stanięcia w prawdzie wobec siebie i Boga”, a nie ograniczanie się jedynie do uznania własnej słabości, bierności wobec pokus czy różnego rodzaju okoliczności mogących mieć wpływ na postawę moralno-duchową człowieka¹²⁸. Pisał, iż wyznanie grzechów i otrzymane rozgrzeszenie, choć daje możliwość odzyskania stanu łaski Bożej, jest zaledwie „początkiem i wezwaniem do pracy nad sobą”, gdyż sakrament ten nie uwalnia od skłonności i uzależnień, które u niektórych penitentów mogą być bardzo silne.

Ksiądz Jan wyznawał wielokrotnie, iż udzielone mu głębsze poznanie kapłaństwa i opisane przez niego doświadczenie przełomu duchowego nie oznaczało dla niego pełnej przemiany w Chrystusie i odnowionego działania duchowego czy pastoralnego Jego mocą, tak iż w dalszym ciągu doświadczał własnych ograniczeń i trudności zarówno w swej modlitwie, jak i posłudze kapłańskiej.

Posługę tę podejmował z bardziej jasną świadomością bycia posłanym przez Boga do ludzi, a zwłaszcza do najbardziej potrzebujących duchowego wsparcia, towarzyszenia, do „ludzi z pobocza drogi”. Chciał być do dyspozycji wszystkich i wносить w życie ludzkie dobro, czyli – jak pisał – „ów depozyt, jaki włożył [w niego] Bóg i za [jego] pośrednictwem chciał przekazać ludziom”¹²⁹. Nazywał to byciem w „świecie Boga” „od zewnątrz” i łączył je ze stałą czujnością, świadomością

¹²⁶ Tamże, s. 76.

¹²⁷ Tenże, *W świecie Boga*, s. 159-161.

¹²⁸ Tenże, *Moi grzesznicy*, s. 25.

¹²⁹ Tenże, *Być księdzem*, s. 64.

mością, że w jego kontaktach z ludźmi pierwszoplanową rolę powinien odgrywać Bóg, a on winien stać się jedynie Jego narzędziem. Dlatego w spotkaniach z innymi polecał Bogu w krótkiej modlitwie konkretne osoby i te problemy, które pomagał innym rozwiązać. Wyrażał swą „zgodę na wszystko”, czego od niego Bóg zażąda i chciał przed Bogiem wziąć odpowiedzialność moralną za świat.

*

Postać ks. Jan Pałygi zasługuje na przypomnienie i uwagę ze względu na inspiracje, które budzi nie tylko w kapłanach poszukujących głębszej duchowości i pełniejszej tożsamości oraz doskonalszego sposobu realizacji powołania. Jego refleksję na temat „bycia” i „stawania się” kapłanem cechuje duża dynamika dążenia ku pełni, wynikająca z obudzonego w nim przez Ducha Świętego pragnienia totalnego oddania się Bogu, którego uznał ze swoje „Wszystko”, oraz ludziom, dla których chciał być oddanym apostołem Chrystusa, samym „posłannictwem”.

Światło, które otrzymał od Boga, skłoniło go do radykalnego odczytania swej postawy i duchowości kapłańskiej w całej prawdzie i do odważnego opowiedzenia swej osobistej historii kapłańskiej i wyznania przed Bogiem oraz własnym Stowarzyszeniem i Kościołem – braków dotyczących jego wcześniejszej duchowości i posługi kapłańskiej. To nowe, wyostrzone spojrzenie na siebie uzyskane pod wpływem łaski Bożej ukazało mu z głębszej perspektywy to, czym w istocie jest udział w kapłaństwie Chrystusowym i jakiej postawy oddania się Bogu i ludziom się domaga. W tym świetle wiele oryginalnych inicjatyw i osiągnięć duszpasterskich pracowitego i owocnego życia apostołskiego wydało się temu kapłanowi czymś, w czym się nie spełnił, gdyż – jak wyznał – nie był wcześniej „głęboko zakorzeniony” w Bogu. Jeśli jest prawdą, jak pisała Adrienne von Speyr, że postawa spowiedzi (*Beichthaltung*) jest „kamieniem probierczym świętości”, bo człowiek przyjmujący taką postawę nie chce niczego ukrywać i gotów jest trwać przed Bogiem całkowicie przejrzysty¹³⁰, to przytoczone wyznania ks. Jana przed Bogiem i Kościołem świadczą o jego radykalnym otwarciu się w prawdzie na Boga, o jego przejrzystości wobec Kościoła i tych, których jako kapłan winien prowadzić do świętości. W jego nowej postawie dostrzegamy ścisły związek spowiedzi i posłannictwa¹³¹, które chciał wypełnić, postawy otwarcia się na Boga i jego oczyszczającą łaskę oraz gotowości działania mocą Bożą czerpaną z sakramentów i modlitwy apostołskiej.

Według ks. Jana kapłaństwo jest tajemnicą przerastającą świadomość kapłana, którego duchowość jest pokornym i ochotnym oddaniem się Bogu oraz udziałem

¹³⁰ M. Żyła, *Wyjątkowość Kościoła według Adrienne von Speyr*, w: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2018, s. 232-233.

¹³¹ A. von Speyr, *Spowiedź*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1998, s. 221.

w kapłaństwie Chrystusowym – udziałem ukierunkowanym na zjednoczenie z Wiecznym Kapłanem oraz – w jakim stopniu to możliwe – utożsamienie się z Nim, by następnie w Nim, mocą Ducha Świętego stać się Jego „narzędziem” w urzeczywistnianiu zbawczych planów Boga wobec ludzkości. Pallotyn ten, choć miał liczne kontakty z ludźmi ze świata kultury, czuł się posłany do „tych, co się źle mają” (Łk 5, 31), do ludzi zmagających się z kryzysami życiowymi (małżeństwa, rozwiedzeni, którzy zawarli nowe związki, wykluczeni przez innych, uzależnieni, samotni) i umiał ich wysłuchać, a także – na miarę swych możliwości – im pomóc. Widząc zmagania człowieka z samym sobą o wolność, o zachowanie własnej godności, zrozumiał, iż integralnie rozumiana misja kapłańska jest ważna zarówno w służbie zbawienia wiecznego, jak i w służbie zbawieniu oraz człowieczeństwu.

Urzeczywistnienie świętości kapłańskiej widział nie tylko na drodze modlitewno-sakramentalnej, ale jeszcze bardziej w połączeniu jej z realizacją posługi kapłańskiej, zespalając życie duchowe z działalnością zewnętrzną (por. PO 14), dążąc do osiągnięcia „syntezy religijnej”, w której dochodzi do przeniknięcia natury człowieka przez łaskę Bożą.

**FOR THE DEPTH OF PRIESTLY SPIRITUALITY
AND THE APOSTOLIC FRUITFULNESS OF MINISTRY
Testimony and instructions of fr. Jan Pałyga SAC**

Abstract: The article analyses the writings of Fr. Jan Pałyga SAC, focusing on his God-given “discovery” of the essence of the priesthood. This priest bears witness to this grace, while also confessing before God and the Church the shortcomings of his earlier spirituality and priestly ministry.

Highlighting the distinctive richness of Fr. Jan’s pastoral work, the author further presents the radical new devotion to God embraced by this Pallottine after undergoing a profound spiritual breakthrough, as well as his selfless dedication to priestly service among people experiencing a crisis of faith or other life difficulties.

Keywords: spiritual breakthrough, essence of priesthood, confession of shortcomings, priestly spirituality, mission, pastoral care.

Krzysztof ZYGMUNT CP*

**TAJEMNICA MIŁOSIĘRDZIA BOŻEGO
W ŻYCIU I W WYBRANYCH PISMACH WIELEBNEGO
O. BERNARDA KRYSZKIEWICZA, PASJONISTY
Poszukiwanie wątków i interpretacji**

Streszczenie: Bernard Kryszkiewicz, Czcigodny Sługa Boży Kościoła katolickiego (1915-1945), polski pasjonista, nie miał kontaktu ze św. Faustyną, jej *Dziennikiem* i nabożeństwem do miłosierdzia Bożego. Mieszkał w tej samej diecezji, w której nabożeństwo to się pojawiło (w lutym 1931 roku w kościele w Płocku Pan Jezus po raz pierwszy przemówił do Siostry Faustyny o pragnieniu ustanowienia tego święta). Jednakże jego *Dzieła* (listy, modlitwy, homilie, notatki) zawierają obietnice, myśli i aluzje odnoszące się do miłosierdzia Bożego lub miłosierdzia w ogóle. Znajdują się tam sformułowania mówiące o temacie nawrócenia, pokuty i ufności w miłosierdzie Boże, pragnienia, by zbawić każdego człowieka. Ojciec Bernard kierował te słowa w swoich dziełach zarówno do swoich bliskich, jak i do innych osób, które korzystały z jego kierownictwa duchowego. Czuł się jak dziecko w rękach miłosiernego Boga, ponieważ wydarzenia ze swojego życia wiązał z tajemnicą miłosierdzia Bożego. Ojciec Bernard Kryszkiewicz jako kapłan okazywał Boże miłosierdzie w posłudze sakramentalnej, szczególnie w sakramencie pojednania.

Słowa kluczowe: Bernard Kryszkiewicz, miłosierdzie Boże, Serce Jezusa, uczynki miłosierdzia.

W powszechnym pojęciu miłosierdzie rozumiane jest jako litość, dobroć, nawet przebaczenie i miłość, ale w kontekście objawień s. Faustyny pojęcie to rozumiemy jako przymiot Boży przedstawiony w osobie Zbawiciela i Jego Ewangelii, zobrazowany przez postać Jezusa Miłosiernego wskazującego na swoje Serce, z którego wytryskają dwa promienie. Jest to miłosierdzie nieskończone i niepojęte, miłosierdzie Boga w Trójcy Jedynej, wobec którego człowiek staje w postawie ufności i zawierzenia Jego nieogarnionym planom.

* Dr Krzysztof ZYGMUNT CP – członek Zgromadzenia Męki Pańskiej (pasjoniści) (wyśw. w 1995 roku), przełożony domu zakonnego w Łodzi, kapłan ZDOH Caritas Archidiecezji Łódzkiej.

1. Dwie postaci

Czcigodny Sługa Boży o. Bernard Kryszkiewicz (1915-1945), kandydat na ołtarze ze zgromadzenia pasjonistów (Zakon Męki Pańskiej) z pewnością nie znał kultu miłosierdzia Bożego, tak powszechnego dzisiaj w Kościele, praktykowanego dzięki objawieniom s. Faustyny i staraniom św. Jana Pawła II. Okres jego życia przypada na ten sam czas, w którym żyła święta siostra, sekretarka Bożego Miłosierdzia, jednakże w tym czasie oboje nie mogli mieć ze sobą kontaktu, oboje przechodzili okres formacji zakonnej i przeżywali swe powołanie zakonne w Polsce przedwojennej. Oboje zostali zabrani z tego świata we wczesnym jeszcze okresie swego życia.

Można zatem zadać pytanie, czy o. Bernard Kryszkiewicz mógł spotkać się z przesłaniem danej s. Faustynie, opisanym w *Dzienniczku*, skoro zmarł zaraz po wojnie? Rozwój kultu miłosierdzia Bożego w archidiecezji warszawskiej, jak i w diecezji płockiej nastąpił dopiero po roku 1946, gdy po przychylniej opinii Episkopatu Polski, kopie obrazu Jezusa Miłosiernego zaczęto rozpowszechniać między wiernymi. Jednakże jak podają źródła, w diecezji płockiej, już od 1939 roku znany był obraz Pana Jezusa Miłosiernego, umieszczony w kaplicy sióstr Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia w Płocku, gdzie s. Faustyna miała swe pierwsze objawienie¹. Podczas wojny ludzie tam udawali się po pomoc i pociechę, dlatego postawić można pytanie, czy o. Bernard, będąc przez kilka miesięcy w Przasnyszu, w tej samej diecezji, mógł dowiedzieć się o tym kulcie i obrazie? Miasta tego nie odwiedził, gdyż był zajęty sprawami uporządkowania zrujnowanego klasztoru przasnyskiego. Umarł zaś na tyfus w lipcu 1945 roku.

Jak widać, mamy do czynienia z dwiema osobami: z jednej strony jest to skromna zakonnica, przeznaczona do różnych prac fizycznych w klasztorach Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, a z drugiej strony jest to kleryk, a potem kapłan zakonny uformowany w Przasnyszu i Rzymie do posługi w Polsce. Ich biografie są na tyle krótkie i intensywne, że ich życie duchowe pozostawia w Kościele zauważalne ślady. Warto wspomnieć, iż kult miłosierdzia Bożego od początku rozwijał się w sposób ekspansywny, pomimo wielu trudności i przeszkód. Podczas II wojny światowej małe obrazki z podobizną Chrystusa Miłosiernego rozprowadzano pomiędzy ludność miast, wsi, a nawet partyzantów, a także wysiedleńców na Syberię. Wszyscy, czując zagrożenie śmiercią, potrzebowali duchowego wsparcia i szukali go w tym wyjątkowym przymiocie Bożym². Po wojnie najszerzej kult

¹ Por. P. Szweđa, A. Witko, *1001 rzeczy o Miłosierdziu Bożym i św. Faustynie*, Kraków 2014, s. 276.

² H. Gulbinowicz, *Apostolka Miłosierdzia Bożego*, w: *Wobec tajemnic Bożego Miłosierdzia*, s. 114; A. N. Tokarska, *Święta Siostra Faustyna doktorem Kościoła?*, „Roczniki Teologiczne” 52(2005), z. 5, s. 122.

ten w latach 1950-1960 rozpowszechnił się w diecezji tarnowskiej³, której ordynariusz był bardzo przychylny objawieniom siostry Faustyny.

Wszystko jednak wskazuje na to, że o. Bernard Kryszkiewicz nie mógł się z tym orędziem zetknąć, gdyż w swoich pismach rzadko używa pojęcia „miłosierdzie Boże”. Natomiast w jego pismach i postawie życiowej często pojawia się intuicja odnosząca się do tego przymiotu Bożego, wyrażająca się w kulcie do Najświętszego Serca Jezusowego. Widoczne jest to zwłaszcza w jego tekstach epistolograficznych, w których intuicyjnie pisze o miłosierdziu Bożym, posługując się terminologią wówczas przez niego poznaną w formacji i na studiach.

Doświadczenie miłosierdzia Bożego w sposób szczególny spotkało tych, którzy przeżyli II wojnę światową, gdyż pojawiło się przekonanie, iż zło nie zwycięża ostatecznie, ale Boże miłosierdzie triumfuje. To uniwersalne przesłanie, przekazane jeszcze przed wybuchem wojny przez s. Faustynę, dopełniło się w ludzkiej rzeczywistości. Wobec tych zdarzeń, idąc za myślą Jana Pawła II, Chrystus jakby chciał objawić, że miarą wyznaczoną złu, którego sprawcą jest człowiek, jest ostatecznie Boże miłosierdzie⁴. Z tej perspektywy o. Bernard, który również doczekał końca wojny i nastania pokoju, był wewnętrznie przekonany o zwycięstwie Bożego miłosierdzia i o Bożej interwencji w życie ludzi, skoro pisał z Przasnysza w jednym z ostatnich swoich listów, już po zakończeniu działań wojennych: „Czułem się głęboko wzruszony na widok triumfu Zbawiciela, który ściągnął ku sobie około 6000 serc, którym ja po raz pierwszy w życiu błogosławiłem”⁵.

2. Miłosierdzie Boże w listach o. Bernarda Kryszkiewicza

Młody, bo czternastoletni Zygmunt (jeszcze przed zmianą imienia na zakonne), w trakcie pobytu w Szkole Apostolskiej w Przasnyszu, pisał do swego młodszego brata, że Jezus tak bardzo miłuje niewinnych, iż ta Jego miłość nie pozwala mu długo opierać się prośbom dziecka⁶. Zachęcał więc młodszego brata do grzeczności, dobroci i posłuszeństwa, aby oddał się w ten sposób Jezusowi kochającemu zwłaszcza dusze czyste i niewinne. W innym wyznaniu pisze do swej matki, iż kocha Jezusa i pragnie dać dowody tej miłości do Niego, ale nie jest do nich zdolny, dlatego sam Jezus poddaje mu okazje, aby z nich skorzystał. Wiele z tego powodu cierpi, ale są to „róże”, jakimi Jezus obdarowuje swych umiłowanych.

³ Por. E. K. Czaczkowska, *Siostra Faustyna. Biografia świętej*, Kraków 2012, s. 343.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 61.

⁵ List ojca Bernarda, 9 czerwca 1945 roku, w: Listy ojca Bernarda Kryszkiewicza (dalej: LOB), Archiwum Prowincji Pasjonistów, mps, Warszawa, s. 148.

⁶ Por. List do brata Jasia, 22 grudnia 1929 roku, LOB, s. 8.

Można sądzić, iż w jakiś sposób myślał o miłosierdziu Zbawiciela, który okazuje mu tyle dobroci w jego życiu doświadczanym przez pokusy Złego⁷.

Wewnętrzne przekonanie o nieskończonej dobroci Boga ujawnia się w słowach kierowanych do babci w liście, gdy pisał, iż Jezus patrzy na jego niewierności „przez palce”, Bóg „zapomina”, że powinien być sprawiedliwy, a pamięta tylko o tym, że jest Miłością nieskończoną. Dalej czytamy, iż najmniejszy akt wierności łasce urasta w oczach Bożych do rozmiarów o wiele większych i według tej wielkości Bóg mu odpłaca sercem kochającym⁸. Parę dni potem, po otrzymaniu od babci pewnej kwoty, pisał o prośbie kierowanej do Jezusa, aby On w jakiś sposób podziękował za niego „ukochanej babci” przez nieznaną akt łaski czy miłosierdzia, tym bardziej, iż wypływać on ma z Serca Najświętszego Jezusa. Bernard prosić Go będzie o to, aby życie babci toczyło się w „najdrobniejszych szczegółach tak, jak tego wymagają miłościwe Jego plany”⁹. Był przekonany, iż w pełnym miłości Sercu Jezusa ukryte są łaski, które Bóg ofiaruje ludziom, choć nie wszyscy wyrażają Jemu wdzięczność. Bernard pisał o Sercu, „które ludzi tak bardzo ukochało, a które od nich tak bardzo mało doznaje miłości”¹⁰. O tym kochającym Sercu wielokrotnie wspominał w korespondencji, pisząc, iż bezgraniczna dobroć w nim ukryta jest boleścią z powodu niewierności wielu osób¹¹, a Najświętszemu Sercu należy się wszelka ofiara, skoro tyle dobroci z Niego pochodzi¹².

Prawdopodobnie po raz pierwszy młody Bernard pisał do rodziców *expressis verbis* o miłosierdziu Bożym i miłości Bożej okazanym względem niego, gdy mówił o swoim powołaniu i przeżyciach z nowicjatu. Dziewiętnastoletni wówczas kandydat wyrażał swe zdziwienie z tajemnicy – faktu wybrania go do takiej misji, jaką jest powołanie zakonne. W czasie pobytu w nowicjacie zaczął pojmwować tajemnice Serca, które tak bardzo ukochało ludzi¹³. Sam też wyznał swoją gorącą miłość do Serca Jezusowego i pragnął Je dawać innym: „Kochać Je więc całym siłami, do szaleństwa, i dawać innym Je poznać, by coraz więcej serc Je kochało – oto me marzenie, oto cel mego życia, oto ideał, dla którego chcę poświęcić wszystkie swe siły”¹⁴. Używa tu interesującego nas zwrotu, gdy czuje, że otaczają go tajemnice miłości i miłosierdzia Bożego, a te przymioty będą w niebie dla niego obiektem „uniesień wdzięczności”. Bernard odczuwał więc działanie Bożej łaski w swoim życiu i wyrażał swą wdzięczność wobec miłosierdzia Bożego, którego wychwalać będzie w przyszłości w niebie.

⁷ Por. List do matki, 12 kwietnia 1931 roku, LOB, s. 15.

⁸ List do babci, 20 grudnia 1933 roku, LOB, s. 41.

⁹ List do babci, 5 stycznia 1934 roku, LOB, s. 43.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. List do ojca, 24 grudnia 1935 roku, LOB, s. 77.

¹² Por. List do rodziców, [bez daty], LOB, s. 85.

¹³ Por. List do rodziców, 22 października 1934 roku, LOB, s. 45.

¹⁴ Tamże.

To wyjątkowe wyznanie przedstawione w liście po 5 latach od chwili opuszczenia domu rodzinnego, jest pierwszym aktem oddania się Miłości miłosiernej, miłosierdziu Bożemu, które młody Bernard upatrywał w Sercu Jezusa.

Często o nim wspominał w swych listach, choćby w kolejnym, kierowanym do swego ojca, Tadeusza Kryszkiewicza, gdy pisał o miłości Bożej, jakiej dla niego pragnie, gdyż to miłość jest źródłem szczęścia wszelkiego, a Serce Najświętsze wszystko „robi”, aby zdobyć serca ludzkie i prawdziwie je uszczęśliwić. Zachęcał adresata listu do większej miłości i zbliżenia się do Miłości Nieskończonej, aby zaznał niezmaconego spokoju duszy, przepełnionej radością życia.¹⁵

W innym miejscu prosi adresatkę jednego z listów, aby polecała go miłosierdziu Bożemu, by mógł on lepiej odpowiadać na Boże zamiary, plany i został przez to wielkim świętym „ku chwale Jego miłosierdzia”¹⁶. W liście tym widać wyraźnie pragnienie Bernarda oddania się miłosierdziu Bożemu i zaufania Bogu w dążeniu do świętości.

Postawa miłosierdzia widoczna jest w zachęcie pod adresem młodszego brata Jaśka, aby mógł znosić cierpienia zadawane ze strony innych osób. Bernard poucza go, iż nie można się gniewać, okazywać niechęci, ale modlić się za te osoby i ofiarować za nie swe cierpienia Bogu: „To będzie najskuteczniejsza misja, mająca na celu ponowne doprowadzenie ich do Boga. Nigdy nikomu nie płac złem za złe, zwłaszcza w obecnym stanie rzeczy. Może oni nie wiedzą, co robią, idą za swymi mylnymi przekonaniami, a więc miłość prawdziwa – nasza ku nim niech nagli nas tylko do modlitwy i cierpienia za nich. Tak chce Jezus”¹⁷.

Postawa ta przypomina sytuację Jezusa cierpiącego na Krzyżu i jego prośby kierowanej do Ojca, a skoro Bernard zachęca młodszego brata do znoszenia cierpienia i do modlitwy, to zarazem w jakiś sposób zachęca do odniesienia się do miłosierdzia Bożego, którego źródłem jest cierpiący Zbawiciel na Golgocie.

O miłości Bożej pisze również w liście kierowanym do ojca, gdy wzywa go do nawrócenia: „On czeka, On puka do serca Twego i pragnie tam zagościć dla własnego twojego szczęścia. On cię kocha, kocha miłością bez granic, dowodem tego złóbek – Krzyż”¹⁸. Ojciec Bernard uważa, iż tylko miłość Boga potrafi przemienić ludzkie serce i nakłonić je do powrotu, do wyjścia z obojętności i duchowego marazmu.

Wydaje się, iż w słowach kierowanych z Rzymu zawarte jest nauczanie o miłosierdziu małego Jezusa, które nazwać można nauką do wypełnienia: „[...] cierpimy, a dla tych, co powodują te rany serca, miejmy tylko miłość, wdzięczność, róbmy wszystko, byśmy byli dla nich bardziej życzliwi nawet w sercu niż dla tych,

¹⁵ Por. List do ojca, 22 października 1934 roku, LOB, s. 46.

¹⁶ Por. List do NN., 8 lutego 1935 roku, LOB, s. 56.

¹⁷ List do Jaśka, 25 listopada 1935 roku, LOB, s. 67.

¹⁸ List do ojca, 24 grudnia 1935 roku, LOB, s. 78.

co nam robią dobrze. Taka jest nauka maleńkiego Jezusa”¹⁹. Okazanie dobroci osobie krzywdzącej, zadającej ból i cierpienie jest okazaniem miłosierdzia na wzór samego Jezusa, w duchu Jego przebaczenia płynącego z Krzyża.

W innym miejscu o. Krzyszkiewicz ponownie wyraża swój wewnętrzny ból i troskę z tego powodu, iż tak mało znane jest Serce Ojca, który darzy swe dzieci ogromem miłości. Twierdzi, iż gdyby ludzie poznali tę miłość, świat wyglądałby inaczej. Myśl ta pojawia się w sytuacji, gdy młody Bernard zwiedzał Rzym, poznawał znane miejsca, a serce Matki-Kościola uznawał za najlepsze dla siebie miejsce, w którym czuł się najlepiej. Oddając się Sercu Bożemu, żył szczęśliwie, w taki sposób, iż nawet cierpienie nie mogło tego szczęścia zakłócić. Stwierdził też, iż swego uczucia szczęścia nie da się wyrazić we właściwy sposób²⁰. Te wszystkie myśli o nieskończonej miłości Bożej i swej niezdolności do wyrażenia w pełni wdzięczności Sercu Bożemu, pojawiały się właśnie w Rzymie, gdy doświadczał on tajemnicy Kościoła Powszechnego i centrum jego władzy oraz tajemnicy ziemi przesiąkniętej krwią pierwszych męczenników.

Również w Wiecznym Mieście o. Bernard pragnął być „męczennikiem miłości Bożej”, aby według tego pragnienia żyć i wszystko oceniać, „mierzyć tą miarą” miłości²¹. Sam czuł się niegodną zabawką w dłoniach Bożej Dzieciny, która jednak dzięki swemu Sercu, Krzyżowi, Tabernakulum i Matce daje nadzieję i podnosi na wyższy poziom rozwoju duchowego. Ta sama myśl pojawiła się na Boże Narodzenie, gdy w liście rozważał tajemnicę Dzieciny Bożej, której malutkie serduszko pełne jest Bożej Miłości, a złóbek i krzyż są znakami, wobec których człowiekowi pozostaje milczeć, kochać, podziwiać, wyrażać wdzięczność i być oddanym. Bóg w małym Dziecięciu pragnie człowiekowi ofiarować nieskończenie dużo, ze strony zaś człowieka potrzeba tylko niewiele: „On tak mało od nas wymaga: wystarczy Mu serce najbiedniejsze nawet, byle szczerze pragnące Jego miłości, Jego darów”²². Jeśli przypomnimy sobie w tym momencie przypowieść o marnotrawnym synu (por. Łk 15, 11-32), to można sądzić, iż Bernardowy opis relacji Boga do człowieka zawiera w sobie tajemnicę miłości miłosiernej – miłosierdzia Bożego.

Ojciec Bernard pisze o doświadczeniu miłosierdzia Bożego, gdy wspomina swe powołanie i drogę, jaką do tej pory przeszedł. Słowa te kierował z Rzymu do matki po 10 latach od opuszczenia rodzinnego domu i rozpoczęcia nauki w prasnyskiej szkole pasjonistów. Pisał o tajemniczych dla niego sposobach, jakich używa Bóg wobec niego – młodego kleroika oczekującego na kolejne stopnie święceń, aby przeprowadzić wobec niego swe plany, przyszła mu myśl, iż te dziesięć lat były dla niego bogate w łaski, zwłaszcza w drugiej połowie, gdy miłość Boża

¹⁹ List do rodziców, 26 grudnia 1936 roku, LOB, s. 89.

²⁰ Por. List z Rzymu do rodziny, 6 lutego 1937 roku, LOB, s. 93.

²¹ Por. List do ojca, 24 października 1937 roku, LOB, s. 95.

²² List do rodziny, 20 grudnia 1937 roku, LOB, s. 96.

„ścigała” go nieustannie, a on, jako „najnędniesze stworzenie”, wystawiony był na promieniowanie Bożej Miłości. Z tego też powodu pisał znamienne słowa o Miłosierdziu Bożym i o sobie samym: „Jedynym zajęciem w niebie będzie dla mnie śpiewanie miłosierdzia Bożego”²³. Pełne wzruszenia wyznania wobec matki, koncentrują się na wyznaniu miłości wobec Serca Jezusowego oddania Mu się całkowicie, bo Ono które pragnie „rozpalenia” ludzkich serc. Wyjątkowe jest wyznanie Bernarda, w którym pisze, iż Bóg daje mu tę łaskę poznawać szerzej świat oraz ludzi i jednocześnie jedynym pocieszeniem dla niego jest to, jakie znajduje w „wielkiej ciszy kochania – w sercu, w którym jest On”²⁴. Odnosił on wrażenie, iż dopiero w niebie będzie w pełni mógł innym językiem wyrazić to, co dzieje się w jego sercu, w którym mieszka Bóg miłosierdzia.

W rzymskim liście kierowanym do siostry (Maryśki) podejmował filozoficzny wywód o sprawach doczesnych oraz kwestię pochłonięcia się nimi przez człowieka. Pisał o sobie, iż te „sprawy przyziemne” są dla niego obojętne, ale mogą zawsze sprawić, iż zaprowadzą człowieka do Boga albo poniżą go w uzależnieniu. Te problemy były dla niego „nieinteresujące”, gdyż uwolnił się od nich dzięki miłosierdziu Bożemu²⁵.

W ukrytej formie o. Bernard wyrażał swą wdzięczność miłosiernemu Bogu za dar kapłaństwa. Gdy 3 lipca 1938 roku przyjmował święcenia kapłańskie w stopniu prezbiteratu, wyrażał swą wdzięczność Sercu Dobrego Boga, dobroci Bożej i zawdzięczał tę niezwykłą łaskę, gdyż stan kapłański uważał za wielkie dobrodziejstwo, które „woła o wdzięczność”²⁶. Jeszcze raz powtarzał słowa „dziękuję” wszystkim, a przede wszystkim Sercu Dobrego Boga, które jest „sprawcą tego uczucia” wdzięczności²⁷.

Tę samą myśl powtarzał w liście do siostry Heleny, przytaczając znane słowa św. Augustyna o niespokojnym sercu. Odnosił tę myśl do siebie, gdyż dostał tej łaski, aby we wczesnym okresie swego życia spocząć w Sercu Jezusa i dlatego musi być szczęśliwy, tym bardziej, iż Bóg nie jest wymagający wobec ludzi, którzy wiele wymagają od Niego²⁸. W tym przecież przejawia się miłosierdzie Boże, w którym zawiera się przebaczenie, darmość łaski i dobroć otwartego Serca Bożego.

O dobroci nieskończonego Boga wspomina również przy okazji mszy świętej prymicyjnej odprawionej w Mławie, gdy pragnął on pełnego uczestnictwa w niej wszystkich członków rodziny. W listach, adresowanych 8 maja 1938 roku do kilku najbliższych osób, zachęcał ich do pełnego uczestnictwa w tym wydarzeniu, które

²³ List do matki, 3 lutego 1938 roku, LOB, s. 100

²⁴ Tamże, s. 101.

²⁵ Por. List do Maryśki, 20 kwietnia 1938 roku, LOB, s. 108.

²⁶ List do rodziców, 11 lipca 1938 roku, LOB, s. 111.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. List do Heleny, 12 lipca 1938 roku, LOB, s. 113.

będzie dla niego bardzo ważnym znakiem wierności Bogu. Ojciec Bernard sugerował jednak, że to zależy od „dobrego Boga”, bo „dobry Ojciec z wysoka” zdecyduje o spełnieniu tych pragnień. Uważał, iż można jedynie prosić Serce Boże w intencji tych, których szczęście leży na sercu²⁹.

Podobne myśli i pragnienia pojawiły się w liście skierowanym do ojca i brata Jaśka, którzy byli wówczas głównym celem Bernardowych trosk, a także do siostry Heli, która mogłaby być „wyrazicielką” jego pragnień wobec rodziny, zwłaszcza wobec tych członków, którzy jego listów nie otrzymali, a mogli „mieć trudności w zastosowaniu się do [...] pragnienia”³⁰. Młodemu kapłanowi z pewnością chodziło o to, aby jak najwięcej osób z jego rodziny, nawet wszyscy uczestnicy Mszy Prymicyjnej mogło przystąpić do Komunii świętej, a zatem skorzystało z sakramentu miłosierdzia Bożego, jakim jest spowiedź święta. Chodziło mu zwłaszcza o te osoby, które przez dłuższy już czas zwlekały z pojednaniem się z Bogiem, a których myśli i uczucia mógł się jedynie domyślać. Dla niego niepełne uczestnictwo w tej wyjątkowej dla niego Mszy świętej byłoby niemłą niespodzianką i popsuciem nastroju całego dnia³¹.

We wspomnianym wcześniej liście, jednym z ostatnich napisanych po wojnie, kierowanych z Przasnysza do Joanny pisał o wielkiej dobroci Bożej wobec tych, którzy otwarci są na znoszenie cierpienia i trudów „niewygodnej natury” dla dochowania wierności Bogu: „Jeden promień Jego łaski, jedna kropla Jego Boskiej Krwi może dokonać dzieła wyniesienia Cię na szczyty Jego miłości – ale za cenę długiego, może nawet [bardzo] długiego znoszenia w cierpliwości i pokorze – swoich nędz”³². Ta myśl może nasuwać na myśl przesłanie św. Faustyny, która pisała za przekazaną myślą Jezusa o Krwi jako źródle miłosierdzia Bożego dla przebłagania za grzeszących. Dalej o. Bernard pisze, iż „Bóg żąda, byśmy czuli się szczęśliwymi z faktu naszej nędzy, niezdolności do czegokolwiek dobrego. I dopiero kiedy to przekonanie zapuści głębokie w sercu korzenie, On – Bóg wielki, potężny i dobry zaczyna działać i działać na miarę Swej wielkości potęgi i dobroci”³³.

Z tych myśli Bernardowych wynika, iż tylko człowiek pokorny, z poczuciem swej niedoskonałości i nędzy potrafi w swym uniżeniu sięgnąć po ratunek i uczynić krok w kierunku przebaczenia oraz pojednania z Bogiem. Wierzył bowiem, że jest On pełen miłosierdzia i miłości.

²⁹ Por. List do matki, 8 maja 1939 roku, LOB, s. 123.

³⁰ List do Heli, 8 maja 1939 roku, LOB, s. 126.

³¹ Por. tamże.

³² List do Joanny, 9 czerwca 1945 roku, LOB, s. 148.

³³ Tamże.

3. Wątki miłosierdzia w zapiskach i kazaniach o. Bernarda

Wśród kazań, jakie pozostały po o. Bernardzie, nie znajdujemy żadnego, które byłoby poświęcone Bożemu miłosierdziu w rozumieniu objawień s. Faustyny, co jest dla nas zrozumiałe. Nie ma też kazania na temat Boga miłosierdzia. Jednakże wiele myśli wypowiedzianych z ambony nawiązuje do aktu przebaczenia i miłosiernej miłości Bożej, a najczęściej dotyczy to tajemnicy nieskończonej dobroci Serca Jezusowego. Oprócz tego jedno z kazań wygłoszone w związku z trwającym Powstaniem Warszawskim 17 września 1944 roku w Rawie Mazowieckiej i zatytułowane „Matka Bolesna nagli do miłosierdzia” dotyczy aktu miłosierdzia wobec potrzebujących, czyli pomocy i wsparcia tych, którzy ponieśli największe straty w wyniku działań wojennych w stolicy oraz uciekli z płonącego miasta: „Miłujmy bliźnich naszych, a zasłużymy na miłość aniołów naszych. A kiedy przyjdą po wsparcie, okażmy zrozumienie. Mnie dziś – jutro tobie [...] skarby prawdziwe niezniszczalne”³⁴. Ojciec Bernard wzywał do okazania aktów miłosierdzia wobec tych potrzebujących.

W spisie kazań wykonanym przez samego autora na stronie 15. znajduje się zapisany temat kazania pt. „Miłosierdzie Boże” wygłoszonego 22 sierpnia 1943 roku zapewne w Rawie Mazowieckiej, na co wskazuje oznaczenie „R” objęte klamrą, wraz z pierwszym kazaniem pt. „Pokora”. Jednakże pod tą datą znajdujemy zaledwie fragmentaryczne myśli na temat miłosierdzia Bożego zanotowane na jednej stronie w dwóch kolumnach. Rękopis na stronie 251. zawiera następujące zapiski w lewej kolumnie: „*Misericordiae Domini [...]. Pod Krzyż [...]. Ego sum ego ipse qui doleo iniquitates et peccata tua non memorabor [...]. Przyjmij grozę piekła, ale większą grozę grzechu [...]. Memorare Jesu pie*”. W prawej zaś kolumnie, również na tej stronie, czytamy: „Jezus mówił nie po to, by nas [...] trupia główka [...]. *Non deserat nisi deseratur [...]. Zerwać z grzechem i małym świadczy[ć] [...] nie odejdziemy stąd [...] Lawina [...]*”.

Z zachowanych fragmentów możemy jedynie domyślać się, iż o. Bernard, mówiąc o Bożym miłosierdziu, chciał przekonać słuchaczy o wielkiej trosce Jezusa o każdego grzesznika, dla którego grzech jest rzeczą gorszą niż groza piekła. Jezus nie chciał straszyć wizją piekła, ale wyzwolić z grzechu, gdyż jako dobry Pasterz nie opuści zagubionej owcy. Przyjęcie miłosierdzia Bożego domaga się jednak zerwania ze swoim grzechem, poprawy swego życia tak, aby być dobrym świadkiem wobec maluczkich. Przyjęcie Bożego miłosierdzia zmusza do stanięcia pod Krzyżem, na którym Chrystus przebacza wszystkim grzesznikom.

Zapiski te mogły być inspiracją do wygłoszenia kazania o Bożym miłosierdziu, jednakże jest to tylko próba rozwinięcia tego, co zostało zanotowane w zeszytach przez o. Bernarda Kryszkiewicza. Trudno współczesnemu kaznodziei czy słucha-

³⁴ Kazania ojca Bernarda Kryszkiewicza, Archiwum Prowincji Pasjonistów, mps, Warszawa, s. 306.

czowi wejść w rolę i mentalność kapłana przedwojennego, wygłaszającego kazanie o Bożym miłosierdziu, który nie znał jeszcze przesłania św. Faustyny, treści jej *Dzienniczka* oraz Bożego orędzia i całej teologii, jaka potem rozwinęła się na ten temat. Mógł opierać się na dotychczasowych teologicznych przemyśleniach Ojców Kościoła (św. Augustyna, św. Jana Chryzostoma czy św. Piotra Chryzologa) i teologów średniowiecznych (św. Bernarda z Clairvaux czy św. Tomasza z Akwinu)³⁵.

Więcej odniesień do tematu Bożego miłosierdzia znajdujemy w zbiorze modlitw o Bernarda pozostawionych przez niego w jego zapiskach, a zebranych w tomie pt. *Pisma Sługi Bożego O. Bernarda Kryszkiewicza, pasjonisty. Modlitwy – rozważania – rachunki sumienia – pedagogicum – dedykacje*. W modlitwie napisanej około 1930 roku pt. „Ofiarowanie siebie Wcielonej Mądrości Jezusowi Chrystusowi przez ręce Maryi”, która jest formą oddania się Bogu, gorliwy alumn oddaje się Bogu w niewolę, a pośredniczką tego oddania jest Maryja. W treści modlitwy nazywa Ją „ucieczką grzeszników, której miłosierdzie nie zawiodło nikogo”³⁶. Odnosi więc miłosierdzie do osoby Maryi, która ma być gwarancją jego przyrzeczeń i ofiarowania się Bogu. Bernard ucieka się do Niej, do jej wstawienictwa i Jej miłosierdzia, gdyż to Ona dana jest jako pośredniczka u Boga³⁷.

W modlitwie „Boże kocham Cię”, której autorem jest dwudziestojednoletni seminarzysta, znajdujemy wyznanie miłości do Boga, częściowo zapożyczone z tekstów św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Młody kleryk wyznaje Bogu swe miłosne oddanie, ofiaruje Mu, zwracając się do Boga przez Najświętsze Oblicze Jezusowe oraz przez Jego Serce pełne miłości. Oddaje się Bogu jako całopalna ofiara wobec Miłości miłosiernej i pragnie dla niej się wyniszczać, by strumienie nieskończonej miłości przelewały się w jego serce z Serca Jezusowego. Pragnie też być męczennikiem tej świętej miłości, a męczeństwo to zaprowadzi go do unieścwienia, do zatopienia się jego duszy w Bożej Miłości pełnej Miłosierdzia³⁸. Słowa te, będące wyznaniem miłości i pragnienia całopalnej ofiary duchowej dla Miłości miłosiernej, znamionują głębokie wewnętrzne przeżycia młodego zakonika, który pragnął być wiernym uczniem Chrystusa i kochającym dzieckiem Boga.

Wśród zapisków znajdujemy również modlitwę o charakterze pasyjnym, kierowaną do Chrystusa Ukrzyżowanego. Można doszukiwać się pewnych podobieństw pomiędzy „Modlitwą do Chrystusa, Króla ukrzyżowanego”³⁹, ulubioną

³⁵ Zob. W. Zyzak, *Miłosierdzie jako termin teologiczny*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 24(2015), nr 4, s. 127-130.

³⁶ Modlitwy Ojca Bernarda Kryszkiewicza. Archiwum Prowincji Pasjonistów, mps, Warszawa, s. 3

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże, s. 6-7.

³⁹ Por. tamże, s. 12.

modlitwą o Bernarda rozpowszechnianą przez niego w kazaniach i pismach, a Koronką do miłosierdzia Bożego, znaną z *Dzienniczka św. Faustyny*. W modlitwie Bernardowej znajdują się elementy przypominające te z Koronki: Najdroższa Krew, najświętsze rany Jezusa oraz boleści Serca Jezusa. Przesłanie jest podobne – prośba o potrzebne łaski nawrócenia, uświęcenia i wybawienia.

Inne odniesienia do miłosierdzia Bożego znajdują się w pozostałych modlitwach zawartych w tymże zbiorze, a które jednak nie są już autorstwa o. Bernarda Kryszkiewicza. Umieszczona w zbiorze tzw. Modlitwa św. Ambrożego, pochodząca z *Mszalu Benedyktynskiego* z roku 1932, używanego przez o. Bernarda, zawiera zapisane słowa – prośbę zwróconą do Jezusa Chrystusa, aby skierował swe „oczy miłosierdzia” na człowieka pełnego nędzy, grzechu i okazał zmiłowanie Ten, który jest „niewysychającym źródłem miłosierdzia”. Modlitwa wyraźnie łączy tajemnice przebaczenia i miłosierdzia z tajemnicą odkupienia przez Krew i Rany Chrystusa Ukrzyżowanego. Te dwa aspekty: przebaczenia i miłosierdzia oraz aspekt pasyjny, wyraźnie nawiązują do znanej nam Koronki do miłosierdzia Bożego pochodzącej z *Dzienniczka św. Faustyny*.

Podobną treść zawiera modlitwa pt. „Uwielbienie Przenajświętszej Krwi Zbawiciela”, w której zanosí sprawy ludzkie przed „tron miłosierdzia najwyższego”, gdyż dotyczy ona prośby o zadośćuczynienie za krzywdy i zniewagi ludzkie⁴⁰. Krew Jezusa wylana na Krzyżu jest w tej modlitwie szczególnie adorowana, a sama modlitwa przypomina adorację i oddawaną cześć tej tajemnicy w Koronce do miłosierdzia Bożego. Podobna intencja znajduje się w modlitwie serca pt. „Błagam Cię”⁴¹.

Temat miłosierdzia obecny jest również w rozważaniach pt. *Dialogi z Ukrzyżowanym*, w których uczeń trwający pod krzyżem umierającego Zbawiciela, rozmawia z Nim na temat cierpienia i odkupienia. Po wypowiedziach Jezusa następują odpowiedzi ucznia. W rozważaniu ósmym zatytułowanym: „Msza św. ośrodkiem Kościoła”, Jezus poucza o doniosłości złożonej na ołtarzu bezkrwawej ofiary, która jest według słów ucznia, ponowieniem „arcydzieła miłosierdzia” dokonywanym na ołtarzach świątyni. W odpowiedzi ucznia znajdujemy też następujące pragnienie: „O Jezu, niech przynajmniej częsta pamięć moja o tej tajemnicy miłosierdzia mówi Ci o mojej wdzięczności”⁴². Z tekstu podanego w *Dialogach* wynika, że o. Bernard rozumiał miłosierdzie Boże jako wielkie dzieło odkupienia dokonane w życiu Jezusa, Jego Męce, w wylaniu Przenajświętszej Krwi oraz w ostatecznej ofierze, jaką była śmierć na Krzyżu po to, by człowiek był „szczęśliwy”, to znaczy zbawiony, błogosławiony. Kaznodzieja nie używał słowa „miłosierdzie” pisanego wielką literą, gdyż nie rozumiał go jeszcze jako odosobnionego przymiotu Bożego

⁴⁰ Por. tamże, s. 14.

⁴¹ Por. tamże, s. 15.

⁴² Tamże, s. 49.

w taki sposób, jak to zostało przedstawione w przesłaniu s. Faustyny, a przyjęte w całym Kościele dopiero wiele lat potem.

4. Apostolat i życie zakonne, a miłosierdzie

W swym apostołstwie o. Bernard niejednokrotnie wyrażał swe pragnienie służenia Bogu tak, aby objawiła się jego dobroć, przebaczenie i miłosierdzie. W jednym z listów pisał do swych najbliższych: „Chcę żyć dla dusz, głównie tych najbiedniejszych, najniezwyklejszych. Pragnienie to z każdym dniem potężnieje we mnie z coraz większą siłą. Pożera mnie po prostu pragnienie niesienia pomocy, skutecznej pomocy tym najbardziej potrzebującym”⁴³. Słowa te odnosił do swej kapłańskiej posługi w sakramencie pokuty i pojednania, gdyż starał się wówczas o zdanie egzaminów w Kurii Warszawskiej, umożliwiających poszerzenie swego apostołstwa o ten właśnie sakrament miłosierdzia Bożego.

Ojciec Bernard Kryszkiewicz w swoich wypowiedziach, a także w kaznodziejstwie oraz zapiskach zachował w sobie intuicję pojęcia miłosierdzia Bożego, jednak rzadko używał tego pojęcia. Odnosił dobroć i cierpliwość Bożą do tajemnicy Serca Jezusowego, a samo miłosierdzie rozumiał jako dzieło odkupienia Bożego obejmującego wszystkich ludzi, zwłaszcza zagubionych duchowo. Prawdę tę o. Bernard chciał z pewnością przekazać w swej posłudze spowiednika i kierownika duchowego. Ten aspekt jego działalności, jako wysłannika miłosierdzia Bożego, zasługuje na oddzielny artykuł, gdyż świadectw spisanych na ten temat jest bardzo dużo.

Inną zaś kwestią jest doświadczenie miłosierdzia Bożego przez samego o. Bernarda w jego życiu, powołaniu, w posłudze kapłańskiej oraz życiu zakonnym, w przeżywaniu rad ewangelicznych. Pewne przesłanki tej świadomości działania Bożego zauważamy we wspomnianych wcześniej i przedstawianych tekstach epistemologicznych, a jego biografia może dawać powody do stwierdzenia, iż jako młody człowiek, potem zakonnik i kapłan doświadczył miłosiernej Miłości Boga w swoim życiu na różnych etapach swej drogi powołania: niezdanie do kolejnej klasy szkoły powszechnej, przejście do Szkoły Apostolskiej w Przasnyszu, proces nawrócenia i formacji, mały kryzys duchowy, jaki pojawił się przed wstąpieniem do nowicjatu, studia rzymskie, doświadczenie choroby głowy, przeżycia wojenne w Rawie Mazowieckiej oraz krótki pobyt w Przasnyszu po wojnie, to wszystko zostało przez o. Bernarda odebrane jako działanie Boga w Jego życiu, okazywanie przez Niego łaski i dobroci. Niewątpliwie o. Bernard dokonywał autorefleksji, rachunku sumienia (co zapisane jest w jego notatkach), zwłaszcza w trudnych sytuacjach życiowych. Zawsze wspominał w takich momentach o Sercu dobrego

⁴³ List do rodziny, 16 września 1940 roku, LOB, s. 132.

Boga, o Bogu miłości, „który zmusza do przyjmowania swoich łask”, o dobroci Serca naszego dobrego Boga.

*

Śledząc wątki życia i zapiski sługi Bożego na temat miłosierdzia, można odnaleźć pewne odniesienia do tej tajemnicy Bożego przymiotu, który nie był wyraźnie eksponowany w przedsoborowej teologii katolickiej, a wręcz ukrywane z obawy przed uwiarygodnieniem treści *Dzienniczka* i objawień wileńsko-krakowskiej zakonnicy albo może „konkurencyjnością” wobec kultu Serca Bożego. Dlatego pewne przesłanki przedstawione w wybranych tekstach Bernardowych, w jego życiu, doświadczeniu, modlitwach i przeżyciach samego Kościoła, są dowodem na wewnętrzne przekonanie Sługi Bożego o wadze tego przymiotu Bożego w życiu każdego chrześcijanina, zwłaszcza tego, który pragnie pojednania z Nim. Ojciec Bernard był wewnętrznie przekonany nie tylko o surowości i sprawiedliwości Wszechmocnego Boga, ale także o Jego miłosiernym spojrzeniu na każdego grzesznika, który pragnął pojednania i skruchy. Zapewne w jakiś sposób tego doświadczał o. Bernard Kryszkiewicz w swoim życiu, powołaniu i posłudze, a przede wszystkim w intymnym życiu duchowym swoich penitentów i innych osób, dla których był kierownikiem duchowym czy duchowym opiekunem.

**THE MYSTERY OF DIVINE MERCY
IN THE LIFE AND SELECTED WRITINGS
OF REV. FATHER BERNARD KRYSZKIEWICZ, A PASSIONIST
Searching for threads and interpretations**

Abstract: Bernard Kryszkiewicz, Venerable of the Catholic Church (1915-1945), polish passionist priest, didn't have contact with S. Faustina, her *Diary* and devotion to the Divine Mercy. He lived in the same diocese where this devotion was appeared (in February 1931, in the Church in Płock, that the Lord Jesus first spoke to Sister Faustina about the desire to establish this feast). However his Works (letters, prayers, homilies, notes) contain promises, thoughts and allusions pertaining to Divine Mercy or mercy. There are phrases talking about topic of conversion, penance, and trusting in Mercy God, who thirst to save every person. Father Bernard addressed these words in his works both to his relatives and to other people who benefited from his spiritual direction. He felt as a child in the hands of the merciful God because he related the events in his life to the mystery of Divine Mercy. Fr. Bernard Kryszkiewicz as a priest have showed the Divine Mercy in his sacramental service, especially in the sacrament of reconciliation.

Keywords: Bernard Kryszkiewicz, mercy, Heart of Jesus, works of mercy.

Karol STASZCZYK*

UCZYNKI MIŁOSIERNE WZGLĘDEM CIAŁA WEDŁUG MATKI TERESY

Streszczenie: Artykuł ukazuje sposób rozumienia uczynków miłosiernych względem ciała przez Matkę Teresę (Agnes Gonxha Bojaxhiu). Założycielka Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Miłości i laureatka Pokojowej Nagrody Nobla zasłynęła na całym świecie z niesienia pomocy ubogim. Dokonana analiza pozostawionych przez nią tekstów, w tym przemówień, listów i osobistych notatek, ukazuje reinterpretację wyżej wspomnianych czynów. Autorka uwzględnia m.in. sytuację współczesnego świata i kondycję dzisiejszego człowieka.

Celem niniejszego artykułu jest zebranie, zestawienie i opisanie jej słów dotyczących poszczególnych uczynków względem ciała. W tekście zostały opracowane wypowiedzi z różnych wydarzeń, kierowane do innego grona odbiorców w różnych okresach. Wskazano na zachodzącą między nimi relację: wszystkie one łączy jedno pragnienie obecne w sercu Albanki. Chce ona zobaczyć Jezusa i zaspokoić Jego głód miłości.

Słowa kluczowe: Matka Teresa, miłosierdzie, uczynki względem ciała, zapiski, Misjonarki Miłości

Uczynki miłosierne względem ciała na przestrzeni wieków historii Kościoła stanowiły temat refleksji dla hierarchów, jak również wybitnych postaci pełniących posługę na rzecz czynienia świata bardziej ludzkim. Odnosiły się do biblijnych historii, a także przypowieści Jezusa dotyczących m.in. miłosiernego samarytanina. Wskazywały na związek między wyznawaną wiarą a codziennymi czynami. Tym samym dowartościowywały ciało, akcentując, że jest ono stworzone przez Boga i powołane do zmartwychwstania przy końcu czasów.

Również w ostatnim stuleciu oraz w XXI wieku praktyka dzieł miłosierdzia była rozważana zwłaszcza przez papieży, którzy przypomnieli światu misterium

* Mgr lic. Karol STASZCZYK – uczestnik Teologicznego Studium Licencjackiego z teologii duchowości na Wydziale Teologii KUL; student Orientalistyki Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego.

Bożego miłosierdzia. Następcy św. Piotra zwracali uwagę na przebite Serce Mistrza – otwarte dla wszystkich jako „nieskończone źródło miłosierdzia”. Właśnie stąd biorą początek sakramenty jednoczące człowieka z Dobrym Ojcem, a także uzdrawiające ludzkie doświadczenia i schematy oraz zmieniające życie. Stąd płynie również wezwanie do naśladowania Chrystusa okazującego serce całej ludzkości i każdemu z osobna.

Wezwanie to szczególnie w swoim życiu odkryła Agnes Gonxha Bojaxhiu – znana jako Matka Teresa z Kalkuty (1910-1997). Prowadząc życie zakonne, obserwowała otaczającą ją rzeczywistość wykluczenia związane z systemem kastowym w Indiach. W trakcie modlitwy odkryła znaczenie słowa wypowiedzianego na krzyżu przez Zbawiciela: „Pragnę” (J 19, 28). Stało się ono dla niej wyznacznikiem rozpoczęcia nowej misji: niesienia pomocy opuszczonym i umiarkowanym na ulicy. Dzieło to przyciągało kobiety, które chciały wspierać Albanę w jej pracy i modlitwie. Założona przez nią wspólnota życia została pobłogosławiona przez Kościół i obecnie znana jest jako Zgromadzenie Sióstr Misjonek Miłości. Należy zaznaczyć, że uzyskała ono przychylność papieża, zwłaszcza Jana Pawła II, a także zostało docenione przez społeczność międzynarodową. W 1979 roku Matka Teresa otrzymała Pokojową Nagrodę Nobla.

Notatki, przemówienia i listy pozostawione przez Matkę Teresę pozwalają na dokładną analizę jej życia duchowego, zawierają wskazówki dla jej naśladowców oraz umożliwiają określenie jej osobistego spojrzenia i rozumienia Ewangelii. Chrystus pozostaje dla niej tym, który cierpi we współczesnym świecie w wielu osamotnionych i zapomnianych osobach. Można Go odnaleźć i dostrzec w wyznawcach wszystkich religii, w przedstawicielach każdej rasy i języka. Powszechność doświadczania Mistrza, powtarzającego wciąż słowo z krzyża: „Pragnę”, uzasadnia aktywność miłosierdzia cechującą założycielkę Sióstr Misjonek Miłości.

Celem niniejszego artykułu jest analiza pozostawionych przez nią źródeł i uporządkowanie ich tak, aby ukazać jej sposób rozumienia i praktykowania uczynków miłosiernych względem ciała. Każdy z nich został scharakteryzowany przez adekwatne odniesienia biblijne stanowiące owoc medytacji Słowa Bożego, zapisy własnych wspomnień i towarzyszących im refleksji, jak również zachęty oraz konkretne wskazówki pozostawione czytelnikowi. Wybrane zapisy zostaną zestawione i porównane dla stworzenia całościowego obrazu praktycznej miłości względem ciała i potrzeb fizycznych ludzi.

1. Głodnych nakarmić

Matka Teresa w pozostawionych tekstach pisze o dwóch rodzajach głodu i zestawia je ze sobą. Pierwszy z nich dotyczy ludzkiej fizyczności i oznacza wyczerpanie związane z brakiem pokarmu. Drugi zaś przynależy do sfery emocjo-

nalno-wolitywnej człowieka¹. Autorka nazywa go „głodem miłości”². Należy zwrócić uwagę, że drugi rodzaj głodu zawiera w sobie również „głód Boga” określany także „głodem Słowa Bożego”³. Kategoria głodu w odniesieniu do Boga pojawia się również wielokrotnie w nauczaniu papieża Franciszka⁴.

Święta z Kalkuty przywołuje swoje doświadczenia spotkań z głodnymi i wygłodzonymi ludźmi, a także z osobami niosącymi im pomoc. Kilkakrotnie wspomina o oczach, w których dostrzec można cierpienie. Dla autorki te oczy płoną. Dzięki nim łatwo rozpoznać potrzebę konkretnego człowieka. Jest ona ważniejsza niż głoszenie słowa. Musi zatem zostać zaspokojona jako pierwsza. Według niej tak samo postępował Jezus. Najpierw nakarmił tłumy, a gdy zaspokoił swoje ciało, zaczął przemawiać, aby zmienić ich serca⁵.

Autorka uzasadnia działanie Jezusa w przywołanej kolejności przez odwołanie się do kategorii miłości do ludzi. Zbawiciel dostrzega na ich twarzach cierpienie fizyczne i lituje się nad nimi. Jednocześnie Albanka zauważa, że Emmanuel jest obecny w ludziach zmarginalizowanych⁶. Obecnie On sam oczekuje, aby Go nakarmiono, dostrzeżono, dotknięto. Chrystus został utożsamiony z każdym potrzebującym. Jednak trudno Go kochać i naśladować Jego czyny ze względu na nieporządek wnętrza. Czystość i miłość, zdaniem autorki, warunkują zjednoczenie z Jezusem w Jego wzroku. Dostrzeżenie potrzeb innych stanowi pierwszy element miłości⁷. O uzyskaniu „oczu Jezusa” pisała także św. Faustyna Kowalska. Jest to nierozzerwalnie związane z duchową przemianą człowieka⁸.

Aktywna miłość jest wymagana również przez ludzi współczesnych⁹. Stanowi ona dla nich autentyczne świadectwo wiary chrześcijan¹⁰. Jej brak może powodować nieodwracalne skutki. O konieczności kontynuowania dzieła rozpoczętego przez Mistrza z Nazaretu wielokrotnie wypowiedali się papieże XX i XXI wieku. Benedykt XVI w adhortacji posynodalnej *Sacramentum Caritatis* apelował

¹ Por. S. Urbański, *Duchowość błogosławionej Matki Teresy z Kalkuty*, „Saeculum Christianum. Pismo historyczno-społeczne” 2004 nr 1, s. 151-154.

² Matka Teresa, *Wezwani do miłosierdzia. Serce – by kochać, ręce – by służyć*, oprac. B. Kolo-diejchuk, Kraków 2016, s. 27.

³ Por. tamże, s. 26-27.

⁴ Por. Cz. Parzyszek, *Miłosierni jak Ojciec – „Miłosierni czynem”*, „Studia Włocławskie” 2018, nr 20, s. 297.

⁵ Por. *Mowa Matki Teresy w Tokio* (26 kwietnia 1981 roku) w: *Wezwani do miłosierdzia*, s. 19.

⁶ Por. tamże, s. 19-20.

⁷ Por. *List Matki Teresy do Sióstr Misjonarek Miłości* (12 października 1982 roku), w: tamże, s. 19.

⁸ Por. M. Leśniak, *Uczynki miłosierdzia w życiu świadków Jezusa Chrystusa*, „Polonia Sacra” 2010, nr 27, s. 168-169.

⁹ Por. J. Furtan, *Multikulturalizm a miłosierdzie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25(2017), nr 2, s. 61.

¹⁰ Por. M. Gogolik, *Uczynki miłosierdzia względem ciała i względem ducha w posłudze katechetycznej*, „Teologia praktyczna” 16(2015), s. 167-170.

o odważne głoszenie i objawianie miłosiernej miłości Boga. Chrześcijanin nie może milczeć wobec krzywd wyrządzanych tak wielu niewinnym osobom. Postawa wierzących stanowi zaczyn dla „nowej kultury życia”¹¹.

Zapiski współczesnej Samarytanki zawierają elementy charakterystyczne dla czasów jej życia oraz odwiedzonych miejsc. Matka Teresa we wskazówkach pozostawionych siostronom przywołuje historię kobiety, która przyszła prosić ją o coś do jedzenia. Przyznała się, że była w innych miejscach, ale niestety nie otrzymała pomocy. Zalecano jej pracę. Gdy święta udała się po jedzenie, dziecko w ramionach kobiety zmarło¹². Historia ta obrazuje sytuację człowieka współczesnego, który nie chce zauważyć potrzeb innych. Koncentruje się jedynie na wytłumaczeniu zaistniałej sytuacji i zrzuca odpowiedzialność za nią na człowieka potrzebującego konkretnego wsparcia.

W refleksji nad udzielaniem pomocy autorka powołuje się nie tylko na własne doświadczenia, ale także wzywa do działania wyobraźnią. Stwierdza, że również my moglibyśmy być na miejscu tych umierających z głodu. Opisuje straszliwe cierpienie obecne w świecie postępu i rozwoju. Zestawia je z pomaganiem „aż do bólu”¹³. Ból powodowany miłością do innych upodabnia do Boga cierpiącego z miłości. Jednocześnie urzeczywistnia Bożą miłość przez ręce konkretnego człowieka. Ofiara musi boleć, zarówno ta, która zaspokaja ciało, jak i ta zaspokajająca głód miłości¹⁴.

Założycielka Misjonarek Miłości przywołuje także pozytywne przykłady postaw. Wspomina o kobiecie, która pomimo biedy chciała wspomóc pracą dzieło prowadzone przez siostry. Zaoferowała pół godziny w każdą sobotę. Czas ten miała spędzić piorąc ubrania¹⁵. W notatkach znajduje się również zapis dotyczący uczniów hinduskiej szkoły, którzy przekazali nagrodę za dobre oceny w nauce na rzecz ubogich¹⁶. Przywołuje również postać kardynała Marsylii, który na jej prośbę przesłał siostronom żywność. Zauważył on, że bez działalności zgromadzenia nikt nie byłby świadomy skali problemu¹⁷.

Pomoc najuboższym jest wezwaniem do konkretnego działania skierowanym na dziś. Matka Teresa nie zajmuje się programami społecznymi czy polityką, ale gwarantuje skuteczne działanie. Píše o tym, aby nie myśleć wyłącznie o jutrze. Bez natychmiastowej reakcji jutra może nie być. Potrzebujący umrą i nie docze-

¹¹ Por. Cz. Parzyszek, *Miłosierni jak Ojciec...*, s. 296-299.

¹² Por. Matka Teresa, *Wezwani do miłosierdzia...*, s. 19-20.

¹³ *Mowa Matki Teresy w Japonii* (24 listopada 1984 roku), w: tamże, s. 20.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. *Thumaczenie słów Matki Teresy z Zagrzebia* (kwiecień 1978 roku), w: tamże, s. 21.

¹⁶ Por. *Mowa Matki Teresy* [brak daty], w: tamże, s. 25.

¹⁷ Por. *Przemówienie Matki Teresy z okazji National Prayer Breakfast* (3 lutego 1994 roku), w: tamże, s. 21.

kają pomocy, jeśli nie zostaną podjęte najprostsze działania. Od „wzroku miłości” i wypływających z nich działań zależy przyszłość poszczególnych osób i świata¹⁸.

Pomoc wywołuje również radość, nie jest tylko cierpieniem. Pozwala odczuć radość z dzielenia się z innymi. Matka Teresa podaje przykład rodziny hinduskiej, która mimo odczuwanego głodu, potrafiła się podzielić otrzymanym ryżem z rodziną muzułmańską. Święta doskonale podsumowuje tę sytuację: „Właśnie tutaj zaczyna się miłość – w domu, w rodzinie”¹⁹.

Dzieło podjęte przez misjonarki miłości nie mogłoby istnieć bez Bożej Opatrzności. Można je opisać za pomocą sytuacji przypominającej scenę z wyreżyserowanego filmu. Po raz pierwszy w domu sióstr w Kalkucie zabrakło jedzenia. Nie można było nakarmić głodnych. Po godzinie dziewiątej przyjechała do sióstr furgonetka pełna chleba. Wyjaśnienie tej sytuacji jest następujące: władze zdecydowały o zamknięciu w tym dniu szkół, a chleb przeznaczony dla uczniów przekazały siostrom²⁰.

Głód oznaczający wyczerpanie fizyczne organizmu dotyczy biedniejszej części świata, natomiast bogate kraje charakteryzuje głód bliskości. Autorka pisze o samotności i zgorzknieniu wynikającym z braku relacji międzyludzkich²¹. Wspomina spotkanie ze smutnym i źle wyglądającym człowiekiem. Złapała go za rękę i zapytała o samopoczucie. Nieznajomy odparł, że już dawno nie czuł ludzkiego dotyku. Poczucie bycia niechcianym, niekochanym, opuszczonym i zapomnianym również prowadzi do śmierci. Cierpienie to dotyka zwłaszcza młodych. Ukoić je może jedynie odnalezienie Jezusa i dzielenie się Nim z innymi²².

2. Spragnionych napoić

Refleksja nad pragnieniem w zapiskach autorki została skoncentrowana wokół słowa Jezusa z krzyża: „Pragnę”. Zostało ono źle zrozumiane – podano Mu ocet. Jednak pragnienie Zbawiciela dotyczyło przede wszystkim „dusz, miłości, życzliwości, współczucia, czułości”²³. Jego pragnienie jest wciąż żywe i staje się przesłaniem skierowanym do wszystkich wierzących: działajcie na rzecz zbawienia i uświęcenia dusz²⁴.

¹⁸ Por. *Przemówienie Matki Teresy na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych* (26 października 1985 roku), w: tamże, s. 20.

¹⁹ *Przemówienie Matki Teresy z okazji National Prayer Breakfast*, s. 22.

²⁰ Por. *Wskazówki dla Sióstr Misjonarek Miłości* (5 października 1984 roku), w: tamże, s. 23.

²¹ Por. tamże, s. 26.

²² Por. tamże, s. 27.

²³ *Przemówienie Matki Teresy do kapłanów w Rzymie* (wrzesień 1990 roku), w: tamże, s. 41.

²⁴ Por. A. Rybicki, *Cierpienie znoszone w duchu zjednoczenia z Jezusowym „Pragnę” ad salvandas animas*, „Roczniki Teologii Duchowości” 5(2013), s. 71-74.

„Pragnę” Chrystusa jest związane z pragnieniem każdego człowieka. Ludzie wciąż poszukują miłości, która pozwala im trwać i rozwijać się w bezpiecznych warunkach. Miłość ta jest rozumiana jako staranie ze strony innych o niewyrządzenie krzywdy i o bycie dobrym. Realizacja tego zadania stanowi wyzwanie dla wszystkich grup społecznych – od ludzi najuboższych do najbogatszych. Trud i pragnienie miłości łączą ludzi wszystkich kultur, ras, języków, religii²⁵.

Zadanie miłości odnosi każdego do samego Chrystusa osamotnionego, cierpiącego i umierającego na krzyżu. Drobne gesty życzliwości zwłaszcza wobec podobnych do Niego – chorych i konających, niechcianych, niekochanych, samotnych – jednoczą z Bogiem i przeobrażają w Niego²⁶. Wtedy człowiek miłujący czynem i słowem staje się dawcą Bożej miłości konkretnej osobie i realizatorem zamysłu miłości wobec człowieka²⁷.

Dla Matki Teresy wezwanie do miłości utożsamić należy z wezwaniem do dobrowolnego ubóstwa. Wynika ono z dostrzegalnego rozwarstwienia społecznego i podziału świata na biednych i bogatych. Choć współcześnie promuje się ideę postępu cywilizacyjnego, nie wspomina się o osobach pozbawionych prądu, bieżącej wody, pozostających w więzieniach. Stanowią oni temat tabu. Misjonarka właśnie w nich dostrzega obecność Mistrza wołającego o solidarność. Poznanie biedy i nauka dzielenia się z innymi stanowią warunek stania się „prawdziwą misjonarką”²⁸. Autorka zauważa, że Jezus i Maryja również znali warunki życia ówczesnych ludzi i dzielili z nimi trudy codzienności oraz posiadane dobra materialne²⁹.

Naśladowanie Chrystusa jawi się jako realizacja misji bycia posłanym do ubogich³⁰. Troska o nich w najdrobniejszych gestach umożliwiających im przeżycie oraz godne warunki bytowe uobecniają miłość Boga w świecie. Uczniowie Jezusa swoimi czynami wołają: „Bóg nadal kocha świat”. Świat jest kochany przez Boga poprzez konkretnych ludzi³¹.

Doświadczenia z życia autorki oraz towarzyszące im refleksje zostają ukazane jako wstęp do udzielanych przez nią wskazówek i zaleceń dla czytelnika. Ukazują jej niezwykle wrażliwość na człowieka oraz zrozumienie jego sytuacji. Jednocze-

²⁵ Por. Matka Teresa, *Wezwani do miłosierdzia...*, s. 40-41.

²⁶ Por. J. Hadryś, *Chrystocentryczna postawa miłości Matki Teresy z Kalkuty*, „Roczniki Teologii Duchowości” 3(2011), s. 107-120.

²⁷ Por. *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonarek Miłości* (29 września 1977 roku), w: *Wezwani do miłosierdzia*, s. 40.

²⁸ *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonarek Miłości* (20 czerwca 1981 roku), w: tamże, s. 41.

²⁹ Por. tamże, s. 41.

³⁰ Por. K. Gryz, *Uczynki miłosierdzia względem ciała i duszy. Historia i praktyka*, „Analecta Cracoviensia” 48(2016), s. 57-83.

³¹ Por. Matka Teresa, *Wezwani do miłosierdzia...*, s. 41-43.

śnie stają się powodem kierowania odważnych pytań o brak obecności chrześcijan wśród potrzebujących³².

Matka Teresa przytacza przykłady działań charytatywnych podejmowanych przez jej siostry na ulicach Rzymu. Kobiety do późnych godzin nocnych roznosiły jedzenie oraz ciepłe picie. Sama również opisuje moment rozpoczęcia dnia w zgromadzeniu związany z otwarciem furtki. Za nią stali ludzie wyczerpani drogą, głodni i spragnieni. Przychodzili do domu zakonnego, aby otrzymać nie tylko jedzenie, ale przede wszystkim „odrobinę czułej miłości i opieki”³³.

Albanka akcentuje priorytety w udzielaniu pomocy. Dla niej najważniejsza jest miłość, czyli zainteresowanie i troska o drugiego człowieka. Miłość zawsze zostaje ukonkretniona poprzez czyny i słowa zmierzające do realizacji życiowych potrzeb. Działanie pozostaje wtórne wobec przebywania z człowiekiem. Sama obecność, rozmowa i troska sprawiają, że ludzie czują się chciani, wartościowi. W ten sposób przede wszystkim można okazać im współczucie i zrozumienie, a także indywidualne podejście. Miłość umożliwia dialog, zwracanie się do innych po imieniu, szczerze zainteresowanie, a także wczucie się w ich życiowe doświadczenia³⁴.

Ugaszenie tych pragnień obecnych w każdym człowieku nie jest jedynie zadaniem dla pracowników socjalnych³⁵. Zarysowane przez autorkę cele znacząco wykraczają poza zakres ich obowiązków. Takie bliskie i czułe przebywanie z człowiekiem potrzebującym wynika z życia modlitewnego i kontemplacji. Osoby otrzymujące miłość i pomoc zostały utożsamione z Jezusem: „W samym sercu świata karmimy Jezusa, który jest głodny”³⁶. Należy gasić Jego pragnienie okazywania miłosierdzia i niesienia radości³⁷. Jan Paweł II zauważa, że jest to zadanie uczniów posłanych do świata³⁸.

3. Nagich przydzieć

Analizowana autorka rozróżnia dwa rozumienia nagości. Pierwsze z nich jest niezwykle oczywiste – odnieść je należy do nieokrytego odzieniem ciała. Powodować może wstyd, osłabienie organizmu, a nawet śmierć. Drugie rozumienie posiada wymiar duchowy. Nagość człowieka może oznaczać utratę lub niedostrzeże-

³² Por. *Mowa Matki Teresy na spotkaniu współpracowników w Tokio* (25 kwietnia 1981 roku), w: tamże, s. 42.

³³ *Mowa Matki Teresy* [brak daty], w: tamże.

³⁴ Por. tamże, s. 42-43.

³⁵ Por. D. Komasa-Biela, *Miłosierdzie jako wartość wychowawcza. Perspektywa pedagogiki chrześcijańskiej*, „Rozprawy Społeczne” 11(2017), nr 1, s. 5-15.

³⁶ Matka Teresa, *Wezwani do miłosierdzia...*, s. 43.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. M. Leśniak, *Uczynki miłosierdzia w życiu świadków Jezusa Chrystusa*, s. 170.

nie jego godności. Również ten niematerialny sposób wyjaśnienia zapisany przez Matkę Teresę obejmuje następujące aspekty: szacunek, czystość, dziewictwo, nieobecność, brak lub utratę czegoś utożsamianego z pięknem i wielkością³⁹.

Tak szeroko rozumiana nagość może zostać uleczona na wiele różnych sposobów. Najprostszy, a może nawet najszybszy, dotyczy pomocy materialnej dla człowieka nieposiadającego ubrania. Wśród wyliczonych w zapiskach misjonarki historii pojawia się jedna dotycząca trzydziściorga siedmiu dzieci pozostawionych przez personel w zbombardowanym szpitalu w Bejrucie. Zostały one przewiezione do domu sióstr i położone w czystej pościeli. Zdaniem świętej zostało wiele uczynione przez siostry. Nikt z nich nie kalkulował, czy warto tak się poświęcać. Lekarze, którzy przybywali do tego domu, nie dawali dzieciom szans na przeżycie. W ich opinii pozostał im tydzień do śmierci. Jednak „stała się najcudowniejsza rzecz”⁴⁰ – żadne dziecko nie umarło. Podkreślono, że na ich twarzach dostrzec można było piękny uśmiech.

Nagość fizyczna wiąże się również z występowaniem wielu chorób skóry, zaniedbaniem higieny oraz jego dalszymi skutkami. Nagość ta stanowi zatem wezwanie do opieki nad osobami w takim stanie. Święta zachęca swoje siostry, aby nie patrzyły z obrzydzeniem na robaki w ranach biedaków czy na osoby chorujące na AIDS. Pyta, czy potrafią potrzebujących traktować z szacunkiem i dzielić ich cierpienie. Przywołuje jednocześnie wypowiedź Mistrza z Nazaretu dla lepszego uzmysłowienia swoim duchowym córkom obecności Chrystusa nagiego w dzisiejszym świecie: „Mnieście to uczynili” (Mt 25, 40)⁴¹.

Pomoc niesiona nagim, jak chociażby umycie ich, wyszorowanie, opieka i inne małe rzeczy wykonywane z myślą o nich, stają się miejscem spotkania i dotykania Jezusa. Kategoria dotyku, w naturalny sposób związana z cielesnością, w tym również z nagością, stanowi dla autorki formę modlitwy. Dotykanie Jezusa obecnego w ciałach ludzi ubogich umożliwia nieustanną, a więc dwudziestoczterogodziną modlitwę. Bycie przy nich, dotykanie ich, to przebywanie z Jezusem⁴².

Święta misjonarka docenia otwartość ubogich na niesioną im pomoc i akceptację sióstr w swoim środowisku. Stwierdza nawet, że bez ich cichej zgody i przyzwolenia, zgromadzenie przez nią założone nie mogłoby powstać i wciąż istnieć. Ubodzy stają się zatem fundamentem nowej wspólnoty. Siostry powinny być im wdzięczne za to, że jak Chrystus mogą zrezygnować ze swego bogactwa i stać się ubogie. Więż z potrzebującymi zostaje zatem umocniona sposobem życia konse-

³⁹ Por. *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonek Miłości* (marzec 1993), w: *Wezwani do miłosierdzia*, s. 52-53.

⁴⁰ *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonek Miłości* (16 stycznia 1983 roku), w: tamże, s. 54.

⁴¹ Por. tamże, s. 51-53.

⁴² Por. tamże, s. 52.

krowanych kobiet, które dzielą z nimi wszystkie cierpienia oprócz bezdomności i głodu⁴³.

Postawa i życie sióstr spowodowały, że nadzy w sensie duchowym uzyskali ponownie swoją utraconą godność. Świat dowiedział się, a może jedynie przypomniał sobie o ich istnieniu. Stało się to podstawą do udzielania im wsparcia, dzielenia się swoimi dobrami i wzbudzenia zainteresowania oraz chęci do poprawy ich warunków życia. Ludzkość zatem ponownie zobaczyła w nich obraz i podobieństwo do Stwórcy, a może nawet lepiej uświadomiła sobie prawdę o wcieleniu Syna Bożego⁴⁴.

Matka Teresa koncentruje się również na wieczności i z przekonaniem wypowiada się na temat zbawienia osób, które umierały w domach sióstr⁴⁵. Niebo jawi się jako miejsce posiadające odmienną logikę niż ludzka. Jest to zatem miejsce zgodne z Bożym zamysłem. Wszyscy niechciani otrzymują bliskość Boga. Choć odrzuceni przez ludzi, nigdy nie przestali być Jego ukochanymi dziećmi. Działanie Zgromadzenia Misjonek Miłości ma dążyć do tego, aby ten „wzrok Boga” został uobecniony już na ziemi. Dla podjęcia się aktywności na rzecz ubogich konieczne jest więc oczyszczenie człowieka. Prowadzi ono do dostrzeżenia w każdym, nawet nagim pozbawionym godności, powołania do kochania i bycia kochanym⁴⁶.

4. Podróżnych w dom przyjmając

Bycie podróżnym i przybyszem oznacza dla świętej pozostawanie w stanie bezdomności fizycznej i emocjonalnej. Pierwsza z nich niezwykle często wiąże się z drugą, a nawet może zostać spowodowana właśnie odrzuceniem. Osamotnienie, opuszczenie, brak wsparcia i miłości stają się powodem dalszej degradacji człowieka i utraty przez niego wszystkiego, co posiadał⁴⁷.

Odkrycie tak wielu osób potrzebujących jawi się jako owoc modlitwy i pracy podejmowanej w celu okazania miłości każdej osobie spotkanej na drodze życia. Modlitwa oczyszcza serce, aby było zdolne dostrzec w ubogich cierpiącego Chrystusa i nie opuszczać Go na przeżywaną kalwarię. Matka Teresa podaje, że tylko w Kalkucie została udzielona pomoc pięćdziesięciu dwóm tysiącom osób⁴⁸.

⁴³ Por. *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonek Miłości* (15 września 1976 roku), w: tamże, s. 51.

⁴⁴ Por. *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonek Miłości* (12 października 1977 roku), w: tamże, s. 53.

⁴⁵ Por. *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonek Miłości* (10 czerwca 1977 roku), w: tamże, s. 51.

⁴⁶ Por. tamże, s. 56.

⁴⁷ Por. tamże, s. 66-67.

⁴⁸ Por. *Mowa Matki Teresy* (17 września 1987 roku), w: tamże, s. 65-66.

Wielu nie zauważa cierpiących, tym samym nie ma możliwości, aby udzielić im niezbędnej pomocy. W analizowanych źródłach istnieje notatka opisująca sytuację zaczerpniętą z codziennego życia sióstr. Przejeżdżając ulicami Delhi, Matka Teresa zobaczyła mężczyznę. Leżał on połową ciała na chodniku, a drugą połową na ulicy. Kierowcy omijali go, ale nikt się nie zatrzymał. Albanka uczyniła inaczej. Podeszła do nieznanego i podniosła go. Gest ten wywołał zdziwienie towarzyszących jej sióstr, ponieważ nawet one nie zauważyły tego człowieka⁴⁹.

Szczególny rodzaj bezdomności stanowi odtrącenie i marginalizacja społeczna. Dotyka ona przede wszystkim osoby chore na AIDS, dzieci porzucone przez rodziców, a także te zabijane w łonach matek. Wszyscy oni zostali otoczeni troską przez Zgromadzenie Misjonarek Miłości. Siostry przyjęły chorych, opiekowały się nimi i umożliwiły piękną śmierć. Zaadoptowały chłopca, którego rodzice nie chcieli mieć przy sobie. Szukały rodzin zastępczych dla dzieci rodziców rozważających aborcję. W tych wszystkich działaniach podejmowały się poszukiwania niestandardowych rozwiązań wymagających trudu i ofiary z siebie⁵⁰.

Postawa sióstr staje się widocznym znakiem obecności Zbawiciela dla świata, jak również dla osób, którym niesiona jest pomoc. Autorka opisuje historię nieznanego z imienia alkoholika, który poprzez drobne gesty wykonywane ze współczuciem, zrozumieniem i miłością uwierzył, że jest kochany przez Boga. Uwewnętrznienie tej prawdy przyczyniło się do zerwania z uzależnieniem oraz naprawy życia⁵¹.

Obdarzanie miłosierdziem staje się także doświadczeniem spotkania z Chrystusem⁵². Jeden zapis świętej ukazuje mężczyznę odnalezionego na chodniku, którego ciało rozkładało się i było jedzone przez robaki. Po podniesieniu go jego plecy pozostały na chodniku. Mimo to został starannie umyty i obdarzony miłością. Trzy godziny później zmarł z uśmiechem na twarzy. Siostra opiekująca się nim czuła wtedy w sercu, że służy samemu Mistrzowi i dotyka Jego ciała⁵³.

Kryzys bezdomności zostaje także zestawiony z przepychem i bogactwem Tadź Mahal. Autorka zauważa, że kompleks budynków podziwiany przez wielu staje się dla ludzi cenniejszy niż nędzarze żyjący w skrajnym ubóstwie i umierający na ulicy⁵⁴. Turyści nie zwracają uwagi na żebraków, pozostają obojętni na ich los. W tym samym czasie zwiedzają słynne mauzoleum i wyrażają zachwyt nad człowiekiem zdolnym do uczynienia budynku niezwykle pięknym. Zabytek ten staje się dla nich ważniejszy niż godność spotkanego człowieka.

⁴⁹ Por. *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonarek Miłości* [brak daty], w: tamże, s. 66.

⁵⁰ Por. tamże, s. 66-71.

⁵¹ Por. tamże, s. 67-68.

⁵² Por. M. Kotyński, *Miłosierdzie w teologii duchowości*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30(2017), nr 3-4, s. 32-51.

⁵³ Por. Matka Teresa, *Wezwani do miłosierdzia...*, s. 68-69.

⁵⁴ Por. *List Matki Teresy do współpracownika* (11 marca 1961 roku), w: tamże, s. 69.

Konieczne wydaje się więc wyruszenie na poszukiwania tych zagubionych osób, aby ponownie odkryć w nich ich godność, potrzebę miłości, a także obecność Boga⁵⁵. Łamanie chleba – nie tylko w sensie sakramentalnym, ale również jako działanie charytatywne – ma umożliwić ich powrót do domu⁵⁶. Dom jest tam, gdzie znajduje się zgromadzona rodzina. Ziemia może stać się domem nie wykluczającym nikogo, jeżeli dzielenie się miłością pozwoli zobaczyć w innych żywego Jezusa. Doświadczenie to prowadzi do zacieśnienia relacji międzyludzkich i wzajemnej solidarności⁵⁷.

Ważne miejsce w tym procesie odgrywają dzieci. Autorka nazywa je „jedyną nadzieją na przyszłość”⁵⁸. Pozwalają one zastąpić poprzednie pokolenia. Do szczególnych wyzwań czasów współczesnych należy zatem troska o rodzinę, kobiety oczekujące potomstwa, sprzeciwianie się aborcji oraz promocja adopcji.

Duch poświęcenia pomaga odnaleźć prawdziwe życie zarówno tym, którzy otrzymują pomoc, jak i tym, którzy jej udzielają⁵⁹. Stają się oni uczestnikami Bożej miłości. Wypełniają tym samym powołanie złożone w człowieku przez Boga Stwórcę: „[...] żeby kochać i rozsiewać współczucie”⁶⁰. Działanie to ma być naśladowaniem Maryi. Matka Zbawiciela uczy ludzkość współodczuwania z cierpieniem innych. „Czy mamy oczy Maryi, aby dostrzegać potrzeby innych?”⁶¹ – pyta święta. Oczy te odnajdują Jezusa bezdomnego szukającego schronienia w ludzkim sercu.

Domem dla Jezusa ma stać się serce człowieka. Stanowi ono synonim przyjacielskiej gościny udzielonej przez Marię, Martę i Łazarza w Betanii. Jezus pokonywał duży dystans, aby się do nich udać. Podąża jednak tam, gdzie jest kochany, a opuszcza Jerozolimę, która Go odrzuciła i wciąż odrzuca⁶².

5. Chorych nawiedzać

Posługa chorym w pismach świętej nierozzerwalnie łączy się z ofiarą krzyża oraz cierpieniem Maryi wpatrzonych w Syna. Choroba jednocy ludzi z cierpieniem Mesjasza i zostaje uznana za wielki dar. Otrzymują go osoby wypróbowane, które

⁵⁵ Por. J. Zabielski, *Chrześcijańskie miłosierdzie jako personalistyczna zasada życia społecznego*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 8(2009), s. 77-81.

⁵⁶ Por. M. Polak, *Duszpasterstwo miłosierdzia. Miłosierdzie jako paradygmat pastoralnej myśli Kościoła*, „Teologia Praktyczna” 15(2014), s. 7-21.

⁵⁷ Por. *List Matki Teresy do Księdza* (23 lipca 1976 roku), w: *Wezwani do miłosierdzia*, s. 69.

⁵⁸ *Przemówienie Matki Teresy z okazji National Prayer Breakfast*, s. 70-71.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 72.

⁶¹ Tamże.

⁶² Por. *List Matki Teresy do współpracownika* (13 października 1969 roku), w: tamże, s. 73.

są w stanie go znieść. Powinien on budzić ich wdzięczność oraz włączać w misję zgromadzenia. Matka Teresa pisze o trzech grupach osób złączonych w posłannictwie miłosierdzia: zbawionych w niebie, cierpiących na ziemi i zmagających się na polu bitwy. Konkretnie działanie zmierzające do ukojenia bólu opuszczonych jawi się jako walka toczona z szatanem o zbawienie dusz. Siostry otrzymują wsparcie modlitewne oraz przez ofiarowanie choroby w ich intencji. Autorka zachęca do włączenia się w działalność charytatywną bez względu na położenie geograficzne i brak sił do pracy⁶³.

Święta zauważa jednocześnie, że chorzy potrzebują lekarza, którym jest Jezus Chrystus. Tylko On jest w stanie uzdrowić ich cierpienie fizyczne oraz wewnętrzne. Jego obecność przynosi pokój serca, umacnia w znoszeniu przeciwności, wprowadza życzliwą atmosferę, koi przeżywany ból i smutek, napełnia nadzieją⁶⁴.

W pozostawionych zapisach przywołuje ona historię, która miała miejsce w szpitalu w Rosji. Odprawiana raz w tygodniu wieczorna Eucharystia odmieniła personel oraz pacjentów. Jezus zamieszkał w tym miejscu po siedemdziesięciu latach. Aktywność pielęgniarek i lekarzy przepełniała prawdziwa miłość, a ich podopieczni nie krzyczeli z bólu jak w niedalekiej przeszłości. Zmiana ta została zauważona przez ordynatora. Zapytał on Matkę Teresę o jej przyczynę. Jednak usłyszawszy, że sprawia to obecność Chrystusa w Eucharystii, przerwał dialog i nie chciał kontynuować rozmowy⁶⁵.

Przykład ten, jak również postawa Maryi, skłania Albankę do refleksji nad kondycją moralną i duchową współczesnego człowieka. Pyta odbiorcę, czy jest w stanie przeżywać cierpienie razem z najbliższymi, czy potrafi ich kochać, czy widzi przeżywane przez nich bóle i rozterki, czy przebacza⁶⁶.

Głód miłości odkrywany w każdym człowieku powinien ukazywać głód miłości Boga. Dlatego czytelnik zostaje zaproszony do odwiedzania chorych, aby z nimi rozmawiać, obdarzyć ich uśmiechem, poprawić prześcieradło, uczesać czy obciąć paznokcie. Tak proste i wręcz niezauważalne gesty przemieniają życie samotnych i sprawiają, że czekają na kolejne spotkanie. Cotygodniowe odwiedziny sióstr w domu dla starszych udowadniały seniorom ich wartość. Najważniejsze było, że ktoś znalazł dla nich czas⁶⁷.

Praca na rzecz chorych posiada wymiar religijny. Staje się przestrzenią uświęconą Bożą obecnością. Matka Teresa zauważa fakt, że łączy ona wyznawców różnych wyznań: buddystów, hinduistów i muzułmanów. Każdy z nich odkrywa chęć

⁶³ Por. tamże, s. 99-101.

⁶⁴ Por. *Mowa Matki Teresy* [brak daty], w: tamże, s. 96-97.

⁶⁵ Por. *Przemówienie Matki Teresy do kapłanów w Rzymie* (październik 1984 roku), w: tamże, s. 95-96.

⁶⁶ Por. *Wystąpienie Matki Teresy na Kongresie Eucharystycznym w Filadelfii* (sierpień 1976 roku); w: tamże, s. 94.

⁶⁷ Por. *Mowa Matki Teresy* [brak daty], w: tamże, s. 96-97.

służby Bogu przez modlitwę, poświęcenie i pomoc najuboższym. Uczestniczą w dziele przemiany świata i życia konkretnych osób, wykonując najprostsze prace. W tym odnajdują sens i poszukują spełnienia, szczęścia⁶⁸.

6. Więźniów pocieszać

Autorka pisząc o więźniach, przywołuje scenę chłosty i izolacji św. Pawła⁶⁹. Interpretuje ją jako dowód miłości apostoła, który ponad wszystko cenił Chrystusa. Był bowiem przekonany, że cierpienie nie jest w stanie odłączyć go od miłości Boga (por. Rz 8, 35)⁷⁰.

Taka przemiana w człowieku może dokonać się dzięki Eucharystii⁷¹. Matka Teresa przywołuje więzienie, do którego dotarły siostry. Wraz z nimi przybył tam Najświętszy Sakrament. Każdego dnia ksiądz prowadził dla osadzonych półgodzinną adorację. Założycielka zachwyca się patrzaniem na skazanych w trakcie nabożeństwa, wyraża swój zachwyt, bo po nich widać, że spotykają się z Bogiem. Modlitwa prowadzi ich do sakramentów, przede wszystkim do przyjęcia po raz pierwszy Komunii świętej. Szukają Boga, ponieważ odczuwają Jego głód⁷².

W innej notatce święta przytacza niecodzienną sytuację wypuszczenia na wolność dwunastu więźniów chorych na AIDS. Decyzja gubernatora umożliwiła im godną śmierć. Niektórzy pojednali się wcześniej ze Stwórcą i otrzymali sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego. Jedna z sióstr, relacjonując ich ostatnie chwile, napisała: „Jakiż pokój, jakaż radość promieniuje z twarzy tych ludzi, kiedy umierają”⁷³. Po tym zdarzeniu wiele osób zaczęło zgłaszać chęć pomocy siostrom w prowadzeniu hospicjum dla chorych na AIDS. Matka stwierdziła z przekonaniem: „To, co się wydarzyło, to jest cud Boży”⁷⁴.

Działania podejmowane przez misjonarkę Indii obejmują również zdecydowane sprzeciw wobec stosowania kary śmierci. Napisała ona list do gubernatora z prośbą o odstąpienie od wykonania wyroku dotyczącym Josepha Rogera Odella. W swojej argumentacji powołała się na fakt bycia stworzonym z miłości i do miłości. Przyznała, że trwa w modlitwie o jego nawrócenie i skruczę, chcąc wnieść

⁶⁸ Por. *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonarek Miłości* (24 maja 1983 roku), w: tamże, s. 123.

⁶⁹ Por. J. Kucharski, *Biblijne źródła uczynków miłosierdzia względem ciała*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 2016 nr 2, s. 63-65.

⁷⁰ Por. *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonarek Miłości* (25 maja 1983 roku), w: *Wezwani do miłosierdzia*, s. 123.

⁷¹ Por. Filipczuk M., *Miłosierdzie Boga na wyciągnięcie ręki*, „Teologia i człowiek” 37(2017), nr 1, s. 33-51.

⁷² Por. Matka Teresa, *Wezwani do miłosierdzia...*, s. 124-125.

⁷³ Tamże, s. 124.

⁷⁴ Tamże.

w jego życie nadzieję. Wzmiankuje „cuda przebaczenia” dokonywane przez Jezusa. W liście kieruje również słowa do Josepha. Stanowią one wezwanie do zaufania Bogu, przyjmowania z uśmiechem wszystkiego oraz oddawania Mu tego, co sam zechce zabrać. Tekst kończy się zachętą do modlitwy i życzeniem Bożego błogosławieństwa⁷⁵.

Matka Teresa przekonuje odbiorców o wartości każdego czynu, który nigdy nie może zostać potraktowany jako strata czasu. Przytacza postać i przykład św. Maksymiliana Kolbego. Polski święty potrafił oddać swoje życie za współwznieńca. Jako motyw jego czynu zostaje podana wielka miłość. Omawiana refleksja kończy się pytaniem skierowanym do siostr dotyczącym ich zdolności do oddawania życia za współsiostry⁷⁶.

7. Umarłych pogrzebać

Pomoc umierającym i grzebanie zmarłych jawi się również jako nieodłączny element posługi zgromadzenia. Świadectwa przytaczane przez świętą dobitnie podkreślają niezwykle znaczenie tych czynności. Przywołana aktywność przynosi ukojenie i radość cierpiącym, pozwala im umrzeć w poczuciu bycia kochanym⁷⁷.

Matka Teresa opisuje sytuacje, które miały miejsce w różnych krajach świata. Problem umierania w samotności, znieczulenia społecznego oraz różnych tradycji pochówku stają się wezwaniem do praktykowania Ewangelii⁷⁸. Jej wypełnianie przez siostry zostało zauważone przez wyznawców innych religii. Gdy przełożona przebywała w Tanzanii, otrzymała podziękowania od niechrześcijańskich przywódców za obecność misjonarek miłości. Ich misja w tym regionie dotyczyła udzielania pomocy uchodźcom z Burundi. Było ich ponad dwanaście tysięcy. Krzątanie i zabieganie siostr zostały zauważone również przez zwykłych obywateli. Sklepiarze pozwalali członkiniom zgromadzenia na zakupy bez płacenia za towary. Tym gestem chcieli wspomóc ich trud⁷⁹. „To pokazuje, że miłością Chrystusa, która była w tych siostrach, zarazili się wszyscy”⁸⁰.

Umieranie stanowi proces, który nie zawsze zostaje właściwie rozpoznany. Matka Teresa daje przykład pochówku zgodnego z hinduską tradycją. Według niej po modlitwie zebranych na uroczystościach pożegnalnych ciało zmarłego zostaje

⁷⁵ Por. *Tekst podyktowany przez Matkę Teresę przez telefon* (5 lipca 1997 roku), w: tamże, s. 125.

⁷⁶ Por. *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonarek Miłości* (25 maja 1983 roku), w: tamże, s. 123.

⁷⁷ Por. tamże, s. 136-139.

⁷⁸ Por. J. Zabielski, *Miłosierdzie chrześcijańskie współcześnie odczytane*, „Studia Teologiczne” 9(1991), s. 97-119.

⁷⁹ Por. *Spotkanie Matki Teresy z młodzieżą* (21-22 lipca 1976 roku), w: *Wezwani do miłosierdzia*, s. 137.

⁸⁰ Tamże.

spalone. Ogień wkłada się w usta nieboszczyka. W opisywanej sytuacji dokładnie w tym momencie zmarły wstał i poprosił o wodę. Święta udała się do niego, a widząc, że nie ma szans na przeżycie, obmyła mu twarz wodą. Wtedy mężczyzna otworzył oczy, uśmiechnął się i umarł⁸¹.

Proste gesty towarzyszenia w chwili śmierci są uznane przez świętą za esencję wezwania Chrystusa do miłości bliźniego. To przekonanie zdają się potwierdzać słowa wypowiedziane przez umierającego mężczyznę. Nie prosił on o wsparcie czy konkretne czynności, ale jedynie o trzymanie za rękę. Ten czuły dotyk miał sprawić, że będzie gotowy, by odejść. Albanka uznała tę prośbę za świadectwo zaufania i miłości, którymi zostają obdarzone siostry⁸².

Bogactwo duchowe ubogich staje się tematem refleksji Matki Teresy. Opisuje ona zachowanie pewnej umierającej kobiety. Została ona położona w łóżku i przed śmiercią wypowiedziała tylko jedno słowo: „Dziękuję”. Autorka uznaje to za znak wewnętrznej miłości pełnej wdzięczności. Umierająca zrezygnowała z narzekania, opisywania przeżywanego cierpienia czy zwracania na siebie uwagi. Dała coś więcej z siebie, nie myśląc wyłącznie o sobie. Przywołane zachowanie nakłoniło świętą do rachunku sumienia⁸³.

Elementem wspólnym wszystkich analizowanych opisów umierania jest radość płynąca z poczucia bycia kochanym i zaopiekowanym. Działania sióstr przywracają ludziom poczucie godności oraz wyjątkowości, powodują uśmiech na ich twarzach. Pewien mężczyzna odnaleziony w kanale ściekowym doskonale ujmuje to zjawisko: „Żyłem jak zwierzę na ulicy, ale umrę jak anioł, otoczony miłością i opieką”⁸⁴.

We wszystkich zapisach dostrzec można również niemy wyrzut skierowany do ludzi, którzy omijają cierpiących, pozostawiając ich samym sobie. Działania Albanki – zmieniające świadomość i podejście ludzi wobec ubogich – w podobny sposób zostały przywołane w materiałach duszpasterskich na Rok Miłosierdzia⁸⁵.

Matka Teresa stawiała w obronie opuszczonych. W zauważeniu konkretnego człowieka i jego historii starała się naśladować Jezusa zainteresowanego losem każdego. Towarzyszenie w ostatnich chwilach jawi się zatem jako wyraz solidarności i miłości aż do końca. Czasem ta krótka chwila i proste gesty mogły tworzyć najpiękniejsze momenty ludzkiego życia.

⁸¹ Por. *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonarek Miłości* (27 maja 1983 roku), w: tamże, s. 136.

⁸² Por. *Spotkanie Matki Teresy z młodzieżą* (21-22 lipca 1976 roku), w: tamże, s. 138.

⁸³ Por. *Przemówienie Matki Teresy na spotkaniu ze współpracownikami w Minnesocie* (20-22 czerwca 1974 roku), w: tamże, s. 138.

⁸⁴ *Świadectwo jednej z misjonarek miłości*, w: tamże, s. 139.

⁸⁵ Por. M. Chmielewski, J. Królikowski, *Duchowość uczynków miłosierdzia. Materiały duszpasterskie*, Ostra Brama – Skarżysko-Kamienna 2015, s. 78-81.

*

Matka Teresa w swoich zapiskach dokonała reinterpretacji uczynków miłosiernych względem ciała. Zauważa i akcentuje nierozzerwalny związek między duszą ludzką a ciałem. Dostrzega zatem duchowy i psychiczny wymiar bycia głodnym, spragnionym, bezdomnym itd. Akcentuje głód miłości, który – według słów Mistrza – należy zaspokajać. Krytykuje ludzką obojętność oraz bogactwo. Wie, że ludzie ubodzy nie są traktowani z należną im godnością. Stanowią jedynie otoczenie wznoszonych budowli czy element krajobrazu codziennego życia.

Święta w swoich refleksjach przywołuje konkretne sytuacje ze swojej biografii. W jej historiach pojawiają się ludzie ze wszystkich warstw społecznych i stanów Kościoła. Każdego z nich opisuje na podstawie realizacji przykazania miłości. Niektórzy stanowią wzór do naśladowania w udzielaniu pomocy, podejmowaniu aktywności na rzecz głodujących i chorych lub szacunku wyrażanego wobec osób zaangażowanych w działania charytatywne. Inne przytoczone postacie uobecniają Chrystusa opuszczonego, samotnego, niekochanego i cierpiącego. Zbawiciel pozostaje w nich ukryty i oczekuje na miłość.

Charyzmat założonego przez świętą zgromadzenia stanowi misja rozpoznania Jezusa i towarzyszenia Mu w męce przeżywanej w dzisiejszym świecie. Siostry zaproszone są do współodczuwania cierpienia razem z Maryją. Matka Mesjasza stojąca pod krzyżem jawi się jako pierwsza misjonarka miłości, która nie ucieka, ale patrzy w umęczonego Syna. Wzrok Maryi spotyka się ze wzrokiem Boga pełnym miłości. Te dwa spojrzenia mają być wykładnią życia konsekrowanego duchowych córek Matki Teresy. Mają one poszukiwać opuszczonych i porzuconych, a następnie obdarzyć ich miłością Boga. Można zatem powiedzieć, że uczynki miłosierne względem ciała stanowią dla nich niezwykle ważny element niepisanej reguły życia.

Niniejsze opracowanie jest jedynie wstępem dla dalszych naukowych badań. Uwzględniono w nim stanowisko jednej autorki dotyczące uczynków miłosiernych względem ciała. Dalsze dociekania można prowadzić w kierunku odkrycia stanowiska innych znanych z historii Kościoła i świata osób, które podejmowały dzieła miłosierdzia w ostatnim stuleciu oraz na początku XXI wieku. Wśród nich należy wymienić: o. Mariana Żelazka SVD († 2006), dr Helenę Pyz (ur. 1948) czy s. Elwirę Petrozzi († 2023). Niezwykle cennym wydaje się zestawienie ich sposobu rozumienia praktyki miłosierdzia ze wskazaniem pozostawionymi przez Urząd Nauczycielski Kościoła oraz nauczanie zwyczajne papieży.

Tematyka uczynków miłosierdzia pozostaje wciąż aktualna zwłaszcza wobec obchodzonego przed kilku laty Jubileuszowego Roku Miłosierdzia ogłoszonego przez papieża Franciszka (od 8 grudnia 2015 do 20 listopada 2016 roku). Praktyka dobroczynności staje się jednym z elementów uwiarygodniających chrześcijaństwo i umożliwiających dalsze wysiłki ekumeniczne. Uznaje się ją również za

element dialogu międzyreligijnego oraz tego prowadzonego ze współczesnym światem. Jest ona zatem kluczowa dla egzystencji i misji Kościoła.

WORKS OF MERCY TOWARD THE BODY ACCORDING TO MOTHER TERESA

Abstract: This article examines how Mother Teresa (Agnes Gonxha Bojaxhiu) understood the works of mercy toward the body. As the founder of the Missionaries of Charity and a recipient of the Nobel Peace Prize, she became known worldwide for her service to the poor.

An analysis of her writings – including speeches, letters, and personal notes – reveals a reinterpretation of these works of mercy, taking into account the realities of the modern world and the condition of contemporary humanity.

The purpose of this article is to gather, organize, and describe her reflections on specific acts of mercy toward the body. The text draws on statements from various occasions, addressed to different audiences over time. A common thread emerges among them: the deep desire present in the heart of the Albanian woman to see Jesus and to satisfy His hunger for love.

Keywords: Mother Teresa, mercy, corporal works of mercy, notes, Missionaries of Charity.

Marta KOWALCZYK*

**ODŻYWIANIE SIĘ REKLUZ
WEDŁUG ŚREDNIOWIECZNYCH *REGUŁ* DLA PUSTELNIC,
A WIEDZA Z PISM ŹRÓDŁOWYCH
O ODŻYWIANIU BŁ. DOROTY Z MĄTÓW**

Streszczenie: Praktykowana w średniowieczu forma życia pustelniczego, jaką podejmowali świeccy rekluzi i rekluzy, była znana i praktykowana zgodnie z obowiązującymi przepisami zawartymi w *Regulach*. Wszystkie omówione w publikacji reguły zakorzenione były w *Regule* napisanej około 540 roku przez św. Benedykta z Nursji dla mnichów na Monte Cassino. Jego zalecenia dotyczące właściwego odżywiania zostały przedstawione w pierwszej części tego opracowania. Następnie omówione zostały wymagania dotyczące odżywiania rekluz, które zawierają: *Regula Solitiorum* napisana w IX wieku przez Grimlaico, *De institutione inclusarum* św. Aelfreda z Rievaulx oraz *Ancrene Wisse*. Następnie przedstawiono zapisy z pism źródłowych Jana z Kwidzyna, który pozostawił w swoich dziełach informacje dotyczące odżywiania bł. Doroty z Mątów po tym, jak 2 maja 1393 roku została uroczyście wprowadzona i zamknięta w pustelni (rekluzji), która znajdowała się wewnątrz kwidzyńskiej katedry, po południowej stronie dolnego chóru. Z pism źródłowych wynika, że bł. Dorota, żyjąc w zamknięciu w pustelni aż do śmierci, która nastąpiła 25 czerwca 1394 roku, odżywiała się raz dziennie, spożywając posiłki bezmięsne składające się przede wszystkim z ryb, chleba, miodu i piwa. W tym czasie pokarmem jej duszy była przyjmowana również raz na dobę komunია święta.

Zapoznanie się z zasadami dotyczącymi odżywiania się rekluz zawartymi w regułach przeznaczonych dla pustelnic i skonfrontowanie tych wytycznych z informacjami dotyczą-

* Dr hab. Marta KOWALCZYK – dr hab. teologii, absolwentka Instytutu Kultury Chrześcijańskiej i UWM w Olsztynie. Ukończyła studia podyplomowe z psychotraumatologii, mediacji rodzinnych oraz coaching z elementami psychologii. Nauczyciel akademicki WT UWM w Olsztynie (2008-2019); profesor w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu (2016-2024). Jest diecezjalnym referentem do spraw nauki; autorką książek z dziejów historii i duchowości kobiet m.in.: *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy von Hackenborn* (Poznań 2011), *Święta Brygida Szwedzka i jej przesłanie religijne w świetle objawień zawartych w „Revelationes”* (Górna Grupa 2015), *Święta Julianna od Bożego Ciała* (Kraków 2017), *Bł. Dorota z Mątów* (Poznań 2018), *Niech te święta nie będą magiczne. Teologia, historia i obyczaje święt w Polsce* (2021), *Cztery mistyczki pod jednym dachem. Święte mniszki z Helfty* (2022). ORCID: 0000-0001-7373-2227.

cymi spożywania pokarmów przez bł. Dorotę z Mątów pozostawionych w pismach źródłowych wskazuje, że sposób odżywiania się pomezańskich mistyczek w okresie jej przebywania w celi nie odbiegał od zaleceń znajdujących się w średniowiecznych przepisach, a nawet ze względu na rezygnację przez nią z konsumpcji mięsa wskazuje na podjętą przez nią większą ascezę.

Posługa sługi przynoszącego bł. Dorocie posiłki wskazuje na przestrzeganie przez przedstawicieli Zakonu krzyżackiego oraz biskupa pomezańskiego zaleceń zawartych w regułach i dbałości, aby w odniesieniu do kwidzyńskiej mistyczki były one skrupulatnie przestrzegane.

Słowa kluczowe: pustelnice, rekluzy, reguły dla pustelnic, średniowiecze, bł. Dorota z Mątów.

W średniowiecznej Europie, a zwłaszcza na jej zachodzie, surowa forma życia pustelniczego, jaką podejmowali świeccy rekluzi i rekluzki była o wiele bardziej znana i rozpowszechniona niż na obszarach obejmujących obecną Rzeczpospolitą. Świadczą o tym zarówno zachowane do dzisiaj wewnątrz opactw i świątyń pustelnie, które można zwiedzać, dane liczbowe mówiące o ilościach osób decydujących się na tę formę życia idące w setki na terytoriach poszczególnych księstw i królestw, jak i przetrwałe do dzisiaj w zasobach Kościoła *Reguły*, według których realizowane i formowane było powołanie osób podejmujących trud służenia Bogu i wspólnocie jako rekluzi i rekluzki.

Z treści średniowiecznych reguł dla pustelnic – rekluz wynika, że wszystkie one zakorzenione były w *Regule* napisanej około 540 roku przez św. Benedykta z Nursji dla mnichów na Monte Cassino. Ze względu na podjęty temat regulacji dotyczących właściwego odżywiania i późniejsze odniesienia, znajdujące się w regułach dla rekluz zalecenia autorstwa św. Benedykta, zostaną przedstawione w pierwszej części tego opracowania. Jako kolejna zostanie przedstawiona pierwsza znana na tzw. łacińskim Zachodzie reguła dla pustelników zatytułowana *Regula Solitariorum*, a napisana w IX wieku przez Grimlaico, który był kapłanem i rekluzem. Do jego reguły odnoszą się także późniejsi autorzy, w tym przede wszystkim znany współpracownik św. Bernarda z Clairvaux – św. Aelred z Rievaulx. Za sprawą rozbudowanej sieci klasztorów benedyktyńskich i cysterskich jego zasady funkcjonowania rekluz w pustelniach szybko się rozpowszechniły, zdobywając w Kościele aprobatę, uznanie i popularność. W dalszej części opracowania znajdą się też odniesienia do późnośredniowiecznej *Reguły Ancrene Wisse*, która również czerpała z zasad opisanych przez poprzedników. Na zakończenie przedstawione zostaną zapisy z pism źródłowych Jana z Kwidzyna, który pozostawił na stronicach swoich dzieł pewne informacje dotyczące odżywiania się bł. Doroty z Mątów po tym, jak 2 maja 1393 roku została uroczystie wprowadzona i zamknięta w pustelni.

1. Zalecenia dotyczące odpowiedniego odżywiania się według Reguły św. Benedykta

Św. Benedykt z Nursji w swojej *Regule* napisanej dla mnichów na Monte Cassino około 540 roku scharakteryzował różne formy funkcjonowania w ówczesnym Kościele. W rozdziale zatytułowanym *O różnych rodzajach mnichów* św. Benedykt zdefiniował ich w sposób następujący: „Cztery są, jak wiadomo, rodzaje mnichów. Pierwszy nosi nazwę cenobitów, tj. tych, którzy żyją w klasztorze i pełnią służbę pod regułą i opatem. Drugi to anachoreci, tzn. pustelnicy¹. Oni to nie w pierwszym porywie zachwyty nad życiem mniszym, lecz przechodząc długą próbę w klasztorze, od wielu uczyli się, jak należy walczyć z diabłem, a dobrze przygotowani w szeregach braci do samotnej walki na pustyni i dość już silni, by obejść się bez pomocy bliźniego, są w stanie, z pomocą Bożą, zmagać się w pojedynkę ze złem czającym się w ciele i w myślach. Trzecim, całkiem obrzydliwym rodzajem mnichów, są sarabaici. Żadna reguła nie była im mistrzynią i nie wypróbowała ich jak złoto w ogniu. Rozmiękli jak ołów, w postępowaniu zachowują nadal wierność światu, a swoją tonsurą jawnie kłamią Bogu. Zamykają się po dwóch lub trzech, a nawet samotnie, bez żadnego pasterza, w owczarniach nie Pańskich, lecz swych własnych. Prawem ich jest zaspokajanie swych pragnień. Cokolwiek sobie zamyślą lub co wybiorą, to mianują świętym, a czego nie chcą, to uważają za niedozwolone. Czwarty rodzaj mnichów to ci, których nazywają mnichami wędrownymi (*gyrovagi*). Przez całe życie wędrują oni po różnych okolicach, goszcząc po trzy lub cztery dni w rozmaitych klasztorach. Zawsze się włóczą, pozbawieni wszelkiej stałości, a służą tylko własnym zachciankom i rozkoszom podniebienia, pod każdym względem gorsi jeszcze od sarabaitów”².

¹ Termin „anachoreta” pochodzi od greckiego słowa *anachoreo*, oznaczającego wycofać się, oddalić się. – *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 169. Natomiast zgodnie z łacińskim źródłosłowem słowa *anchora*, czyli kotwica (fr. *ancree*; ang. *anchor*) specjalną funkcję związaną z powołaniem do życia w warunkach „odcięcia” od świata przypisywano w średniowieczu rekluzom. Wierzono, że poprzez swoje odosobnienie od spraw świeckich i szczególną relację z Chrystusem, stanowili oni swoiste duchowe „zakotwiczenie” lokalnej wspólnoty w Bogu. Na tym polegało zadanie i powołanie rekluz – na życiu ukrytym z Jezusem w Bogu i duchowa posługa wobec wspólnoty i potrzebujących. Według ks. prof. P. Szczura: „w czasach starożytności chrześcijańskiej anachoretami nazywano mężczyzn (rzadziej kobiety), którzy udawali się na miejsca pustynne w przekonaniu, że porzucenie świata i oddalenie się od spraw doczesnych, stanowi ideał życia chrześcijańskiego i jest najpewniejszą drogą do osiągnięcia zbawienia”. Przykładem osoby praktykującej takie życie może być prorok Eliasz (por. 1 Krl 17, 2-6; 19, 9), Jan Chrzciciel (por. Łk 1, 80) lub św. Antoni Pustelnik (251-356). – P. Szczur, *Referat wygłoszony na spotkaniu Podkomisji KEP ds. Indywidualnych Form Życia Konsekwowanego*, Centrum Promocji IFŻK oraz diecezjalnych referentów ds. IFŻK, Siedlce, 12 III 2016 r., http://www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/pustelnicy_2016.pdf [14 maja 2022 roku].

² Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, 1.

Reguła św. Benedykta w sposób spójny przedstawia, porządkuje i ustala zasady dotyczące wszystkich obszarów życia człowieka, który decyduje się poświęcić swoje życie na budowanie głębszej i wyłącznej relacji z Bogiem. Zalecenia św. Benedykta odnoszą się więc przede wszystkim do spraw dotyczących duchowości i formowania umocnionej darami Boga duszy, ale zwracają też uwagę na sprawy porządkowe, konieczność pracy dostosowanej do możliwości i umiejętności, potrzebę pielęgnowania i troski wobec chorych współbraci, odpowiedniego odżywiania się i odzienia.

Kwestiom dotyczącym odpowiedniego odżywiania się św. Benedykt poświęcił kilkanaście rozdziałów swojej *Reguły*, co świadczy o tym, że uważał to zagadnienie za ważne, rzutujące zarówno na tężyznę fizyczną, jak i duchową. Dostrzegał też korelację zachodzącą pomiędzy właściwym odżywianiem, stosowaniem postów oraz funkcjonowaniem żyjącej razem wspólnoty i posługami wymaganymi wobec współbraci takimi, jak: praca w kuchni przy przygotowaniu i schludności posiłków oraz opieka nad chorymi wymagającymi pomocy podczas spożywania naszykowanych dla nich pokarmów. Już w 34 rozdziale swojej *Reguły*, który nosi tytuł: „Czy wszyscy w równej mierze powinni otrzymywać to, co niezbędne”, św. Benedykt, odwołując się do słów z *Dziejów Apostolskich*, zwraca uwagę, że każdy człowiek ma inne potrzeby – jeden do funkcjonowania i wykonywania pracy potrzebuje więcej pożywienia i energii, inny mniej. Autor *Reguły* dostrzega tę różnorodność, w trosce jednak o zachowanie pewnego uporządkowania i harmonii niezbędnych do dobrego funkcjonowania wspólnoty zaleca: „Napisane jest: Każdemu rozdzielano według potrzeby (Dz 4, 35). Nie chcemy przez to powiedzieć, że należy mieć wzgląd na osoby, co nie daj, Boże!, lecz że trzeba brać pod uwagę słabości ludzi. Ten, kto mniej potrzebuje, niechaj dziękuje Bogu i niech się nie smuci. Ten zaś, kto ma większe potrzeby, niech się upokorzy z powodu swej słabości, a nie wynosi z racji okazywanego mu miłosierdzia. I w ten sposób wszyscy będą w pokoju. Przede wszystkim niech nigdzie i z żadnego powodu nie dochodzi do głosu to zło, którym jest szemranie, w jakiegokolwiek formie, czy to w słowie, czy to w jakimś znaku. Gdyby ktoś został na tym schwytany, powinien ponieść szczególnie surową karę”³. Na szczególne kary według św. Benedykta zasługują ci, którzy spóźniają się na Służbę Bożą lub na posiłek. Świadczy to o przywarze lekceważenia i braku szacunku zarówno wobec braci, jak i prawa, do którego przestrzegania zobowiązał się zakonnik, przywdziewając habit. Mówi o tym 43. punkt *Reguły*, gdzie napisano: „Kto zaś na posiłek nie przyszedłby przed wersetem tak, aby wszyscy mogli odmówić wspólnie werset i modlitwę i razem do stołu usiąść, kto by więc nie przyszedł przez lekceważenie lub z własnej winy, do dwóch razy otrzyma tylko naganę. Gdyby się nie poprawił, należy zabronić mu udziału we wspólnym posiłku. Będzie jadł sam, pozbawiony towarzystwa wszystkich braci, nie dostanie też swojej porcji wina, aż się poprawi i za swój błąd zadośćuczyni.

³ Tamże, 34, 1-7.

Podobnej karze podlega ten, kto nie byłby obecny przy wersecie, odmawianym po posiłku. Niechaj nikt się nie waży jeść coś lub pić przed wyznaczoną porą posiłku albo po niej. Jeśli natomiast przełożony ofiaruje coś jakiemuś bratu, a ten odmówi przyjęcia, to w chwili, gdy zapragnie tego, czego odmówił, czy czegokolwiek innego, nic w ogóle nie dostanie, póki w sposób stosowny nie naprawi swego błędu”⁴.

Z powyższych zaleceń wynika, że *Reguła* św. Benedykta kładzie duży nacisk na dyscyplinę we wspólnocie, co miało wpływać na formowanie charakteru i postaw życiowych zakonników, ucząc szacunku do współbraci, ich pracy oraz pożywienia. Mierze posiłków i napojów poświęcił św. Benedykt punkt 39. i 40. *Reguły*. Napisano tam, że „[...] na główny codzienny posiłek, czy to w porze Seksty, czy w porze Nony, wystarczą dla każdego stołu – biorąc pod uwagę niedomagania różnych braci – dwie potrawy gotowane, aby ten, kto jednej jeść nie może, posilił się drugą. Tak więc dwie potrawy gotowane powinny wystarczyć wszystkim braciom; jeśli są także owoce albo świeże jarzyny, można dodać i trzecią. Jeden, hojnie odważony funt⁵ chleba jest dostateczną porcją na cały dzień bez względu na to, czy bracia jedzą tylko jeden posiłek, czy też dwa, w południe i wieczorem. Jeżeli mają jeść także wieczorem, szafarz zachowa jedną trzecią tego funta, aby ją podać do obiadu. Jeśliby praca była bardziej wyczerpująca, opat ma władzę coś jeszcze dodać, skoro uzna to za stosowne. Trzeba jednak przede wszystkim unikać braku umiaru, aby nigdy żaden mnich się nie przejadał. Nic bowiem nie jest tak sprzeczne z życiem chrześcijańskim, jak niepowściągliwość. Pan nasz powiada przecież: Uważajcie na siebie, aby wasze serca nie były ociążałe wskutek obżarstwa i pijaństwa (Łk 21, 34). Młodszym chłopcom należy dawać nie taką samą porcję jak dorosłym, lecz mniejszą, zachowując umiarkowanie we wszystkim. Mięsa natomiast zwierząt czworonożnych nie powinien nikt w ogóle jadać oprócz chorych, którzy są szczególnie osłabieni”⁶.

W odniesieniu zaś co do zalecanych ilości spożycia napojów zapisano: „Każdy otrzymuje własny dar od Boga, jeden taki, a drugi taki (1 Kor 7, 7), dlatego też tylko z pewnymi zastrzeżeniami ustalamy ilość pożywienia stosowną dla innych. Mając jednak wzgląd na słabość chorych, sądzimy, że jedna *emina*⁷ wina na dzień wystarczy dla każdego. Jeśli zaś ktoś z łaski Pana może się bez wina obejść, niech wie, że otrzyma szczególną nagrodę. Gdyby warunki miejscowe, praca albo skwar letni kazały pić więcej, niech decyduje o tym przełożony, zwracając wszakże uwagę, by nie dochodziło nigdy do przesyty lub zgoła pijaństwa. Czytamy wprawdzie, że picie wina w ogóle mnichom nie przystoi, ale skoro w naszych czasach nie można o tym mnichów przekonać, zgódźmy się przynajmniej na to, że należy

⁴ Tamże, 43, 13-19.

⁵ Odpowiednik 327,45 gram.

⁶ Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, 39, 1-11.

⁷ 1 emina to 0,274 litra.

pić mało, a nie aż do przesyty, gdyż wino przywodzi do upadku nawet człowieka mądrego (Syr 19, 2). Gdzie zaś warunki miejscowe są tego rodzaju, iż nie można znaleźć nawet wyżej określonej miary wina, lecz tylko znacznie mniej lub nawet ani kropli, niech, ci, którzy tam mieszkają, błogosławią Boga i nie szemrają. To zalecamy przede wszystkim, by nigdy nie było szemrania”⁸.

Wyjątki od tych zaleceń dotyczyły chorych oraz braci odbywających tygodniową służbę w kuchni, którzy według św. Benedykta podlegają innym kryteriom żywienia. W punkcie 35. *Reguły* napisano: „Niech bracia służą sobie wzajemnie, a nikt nie uchyla się od posługi w kuchni, chyba żeby komuś przeszkodziła choroba lub jakieś bardzo ważne zajęcie, bo w ten sposób zyskuje się więcej zasług i miłości. Słabszym trzeba dać pomocników, aby nie spełniali tej pracy z przykrością. Zresztą wszyscy powinni mieć pomocników stosownie do liczebności wspólnoty i miejscowych warunków. Jeśli wspólnota jest większa, szafarz będzie zwolniony od posługi w kuchni; również ci, którzy, jak powiedzieliśmy, mają ważniejsze zajęcia. Pozostali powinni służyć sobie wzajemnie w duchu miłości. Ten, kto kończy tygodniową służbę, niech w sobotę zrobi porządek. Niech upierze ręczniki, którymi bracia wycierają sobie ręce i nogi. Nogi zaś niech umyją wszystkim i ten, kto służbę kończy, i ten, kto ma ją rozpocząć. Naczynia, których używał, czyste i całe, kończący przekaże szafarzowi; szafarz zaś sam wręczy je zaczynającemu służbę, tak aby wiedział, co daje i co dostaje z powrotem. Pełniący tygodniową służbę powinni na godzinę przed posiłkiem otrzymać, poza zwykłą porcją, każdy po kubku napoju i kawałku chleba, aby w czasie posiłku służyli swoim braciom bez szemrania i zmęczenia. W dni zaś świąteczne będą czekać aż do końca Mszy świętej. Bracia, którzy zaczynają i kończą tygodniową służbę, w niedzielę zaraz po skończeniu Jutrznii, padną w oratorium przed wszystkimi na kolana, prosząc, by się za nich modlili. Ten, kto kończy służbę, powie werset: «Błogosławiony jesteś, Panie Boże, któryś mnie wspomagał i pocieszał». Gdy werset ten zostanie powtórzony trzy razy, brat ów otrzymuje błogosławieństwo i odchodzi. Wówczas zbliża się ten, kto służbę zaczyna i mówi: «Boże, wejrzyj ku wspomóżeniu memu; Panie, pospiesz ku ratunkowi memu» (Ps 70, 2). Wezwanie to powtórzą wszyscy, również trzykrotnie. A otrzymawszy błogosławieństwo podejmuje swoją służbę”⁹.

Odżywianiu i konieczności dbania o braci chorych poświęcono 36. punkt *Reguły*. Zaleca on, by „o chorych troszczyć się przede wszystkim i ponad wszystko i służyć im rzeczywiście tak, jak Chrystusowi, bo On sam powiedział: «Byłem chory, a odwiedziliście Mnie» (Mt 25, 36) oraz: «Co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili» (Mt 25, 40). Ale i sami chorzy niech pamiętają, że bracia służą im dla chwały Bożej i niech przez nadmierne wymagania nie sprawiają przykrości tym, którzy się nimi opiekują. Takich wymagających chorych należy jednak znosić cierpliwie, ponieważ przez nich zyskuje się

⁸ Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, 40, 1-9.

⁹ Tamże, 35, 1-18.

obfitszą nagrodę. Niech więc będzie główną troską opata, aby nie doznawali żadnego zaniedbania. Chorzy bracia powinni mieć wyznaczoną sobie oddzielną celę oraz bogobojnego, pilnego i troskliwego pielęgniarza. Chorym należy udostępnić korzystanie z łaźni, ilekroć jest to dla nich wskazane; zdrowym zaś, a zwłaszcza młodym, trzeba na to rzadziej pozwalać. Także na spożywanie potraw mięsnych wypada pozwalać dla wzmocnienia chorym bardzo osłabionym, lecz gdy im się polepszy, niech wszyscy zgodnie ze zwyczajem powstrzymują się od jedzenia mięsa. Niech zaś będzie główną troską opata, aby szafarz i pielęgniarze nie zaniedbawali chorych, na niego bowiem spada odpowiedzialność za wszystkie winy uczniów”¹⁰.

Oprócz ilości pożywienia, które zalecane były braciom, św. Benedykt wyznaczył również pory posiłków. Ujednolicenie to docenione zostało zwłaszcza przez braci przemierzających się z miejsca na miejsce i pielgrzymów korzystających z gościnności klasztornej, ponieważ *Reguła* wyznaczała bardzo precyzyjnie godziny spożywania posiłków. I tak: „Od świętej Paschy aż do Zesłania Ducha Świętego niechaj bracia jedzą obiad w porze Seksty, a kolację wieczorem. Od Zesłania Ducha Świętego natomiast przez całe lato mnisi powinni w środy i piątki pościć aż do Nony, chyba że mają pracę w polu albo że skwar jest zbyt męczący. W pozostałe dni niech jedzą obiad w porze Seksty. W porze Seksty należy jeść obiad także w środę i piątek, jeśli byłaby praca na polach albo skwar letni nazbyt wielki. O tym rozstrzyga opat, który musi miarkować i układać wszystko w taki sposób, aby i dusze postępowały na drodze zbawienia i bracia wykonywali swoją pracę, nie mając słusznym powodów do szemrania. Od 13 września aż do początku Wielkiego Postu niechaj jedzą zawsze w porze Nony, w czasie zaś Wielkiego Postu aż do Paschy dopiero pod wieczór po Nieszporach. Nieszpory jednak należy odprawiać tak wcześnie, żeby bracia nie potrzebowali zapalać lampki przy stole, a wszystko kończyło się jeszcze w świetle dnia. Zresztą w każdym okresie trzeba tak ustalać pory posiłków, czy to kolacji, czy to obiadu, aby wszystko za dnia się odbywało”¹¹.

Szczególne zalecenia żywieniowe obowiązywały w okresie Wielkiego Postu. Zasady te przedstawiono w 49. punkcie *Reguły*: „Dobrze by było wprawdzie, by mnich w każdym czasie żył tak, jak należy żyć w Wielkim Poście, lecz tylko nieliczni mają taki stopień cnoty. Dlatego też radzimy, żeby przynajmniej w dniach Wielkiego Postu bracia zachowali nienaruszoną nieskazitelność swego życia, usiłując naprawić w tych świętych dniach wszelkie zaniedbania innych okresów. Uczynimy to wówczas w sposób godny, jeśli będziemy wystrzegać się wszelkich błędów, oddamy się zaś modlitwie zmieszanej ze łzami, czytaniu, skrusze serca i wyrzeczeniu. Tak więc w tych dniach dorzucmy coś niecoś do zwykłych obowiązków naszej służby: dodatkowe modlitwy, ograniczenia w jedzeniu i piciu.

¹⁰ Tamże, 36, 1-10.

¹¹ Tamże, 41, 1-9.

Niechaj każdy ponad wyznaczoną sobie miarę z własnej woli ofiaruje coś Bogu w radości Ducha Świętego (1 Tes 1, 6), to znaczy: niechaj odmówi swojemu ciału trochę z jedzenia, picia, snu, rozmów, czy żartów i niech wygląda świętej Paschy pełen duchowej radości i tęsknoty. Każdy jednak powinien przedstawić swemu opatowi, co zamierza ofiarować, aby ofiara ta została objęta jego modlitwą i wolą. To bowiem, co dzieje się bez zgody ojca duchownego, zostanie poczytane za zuchwalstwo i zarozumiałość, nie za zasługę. Wszystko zatem należy czynić za zgodą opata”¹².

2. Zalecenia dotyczące odpowiedniego odżywiania się według *Regula Solitiorum Grimlaico*

Od czasu napisania przez św. Benedykta jego *Reguły* do okresu późnego średniowiecza warunki życia i funkcjonowania w społeczeństwie i w Kościele ewoluowały. Powstawały nowe traktaty dotyczące możliwości rozwoju duchowego oraz życia pustelniczego, rozbudowywano rytuały liturgiczne i zwyczaje, zmieniały się regulacje kanoniczne oraz budowle przeznaczone na cele kultyczne¹³. Powstające w średniowieczu w dużych miastach katedry dysponowały przestrzeniami, w których stało się prostszym do zrealizowania wygospodarowanie przestrzeni nie tylko na boczne kaplice i ołtarze, ale i na pustelnie, gdzie w szczególności sposób istniała możliwość podejmowania praktyk ascetycznych służących pogłębieniu życia duchowego przez kształtowanie pobożności indywidualnej, opartej na

¹² Tamże, 49, 1-10.

¹³ Obecnie *Encyklopedia katolicka* podaje następującą definicję pustelników: „Pustelnicy – osoby żyjące w samotności (stałe lub okresowo) i naśladowujące Jezusa Chrystusa przez praktykowanie ubóstwa, pokuty i modlitwy”. – S. Brzozecki, *Pustelnicy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, k. 934. Obowiązujący *Kodeks Prawa Kanonicznego* instytucję pustelników określa jako indywidualną formę życia konsekrowanego poza strukturami zakonów i instytutów. „Oprócz instytutów życia konsekrowanego, uznaje Kościół życie pustelnicze, czyli anachoretyczne, w którym wierni przez surowsze odsunięcie się od świata, milczenie odosobnienia, gorliwą modlitwą i pokutą poświęcają swoje życie na chwałę Bogu i zbawienie świata. Prawnie uznaje się za pustelnika osobę poświęconą Bogu w życiu konsekrowanym, jeśli poprzez ślub albo inne święte węzły zobowiązują się publicznie wobec biskupa diecezjalnego do praktykowania trzech rad ewangelicznych i pod jego kierownictwem zachowuje właściwy tryb życia” (kan. 603 § 1-2). Jak pisze ks. Piotr Szczur, „pustelnicy przez śluby lub inne święte węzły zobowiązują się publicznie wobec biskupa do praktykowania rad ewangelicznych. Warto zauważyć, że zarówno *Encyklopedia Katolicka* jak i *Kodeks Prawa Kanonicznego* nawiązują do starożytnej praktyki, gdyż życie pustelnicze, nazywane też anachoretyzmem lub eremityzmem, stanowi najstarszą formę życia monastycznego (zakonnego). Dało ono początek życiu cenobickiemu i – w późniejszym okresie – zorganizowanemu życiu zakonemu”. – P. Szczur, *Referat wygłoszony na spotkaniu Podkomisji KEP ds. Indywidualnych Form Życia Konsekrowanego*; por. M. Bider, *Kształtowanie się pojęcia pustelnika, czyli anachorety, w świetle kodyfikacji prawa Kościoła łacińskiego po Soborze Watykańskim II*, „Roczniki Nauk Prawnych” 28(2018), nr 4, s. 159-177; M. Saj, *Prawno-teologiczne aspekty konsekracji zakonnej*, „Prawo Kanoniczne” 49(2006), nr 3-4, s. 3-19.

codziennym praktykowaniu cnót w odniesieniu do człowieczeństwa Chrystusa. Postawy takie promował rozwijający się w późnym średniowieczu ruch *devotio moderna*, który podkreślał w duchowości m.in. znaczenie uczucia i osobistego przeżycia relacji z Bogiem oraz potrzebę samotności i milczenia, co zaowocowało wówczas nie tylko wzrostem praktyk religijnych wśród wiernych, ale i rozwojem duchowości odnoszącej się do doznań mistycznych. Forma życia anachoreckiego w XIII-XV w. przeżywała zwłaszcza na zachodzie Europy swoisty renesans i nie były to przypadki incydentalne, skoro w 1320 roku w samym Rzymie było aż 230 rekluz¹⁴.

Do dziś zachowały się trzy ważne źródła informacji o zasadach życia kobiet i mężczyzn decydujących się w późnym średniowieczu na taką formę pustelnictwa¹⁵. Pierwszym znanym i dobrze rozpowszechnionym dzięki cystersom prze-

¹⁴ Mary Wellesley podaje, że w Anglii w XII w. było około 100 anachoretów obu płci, natomiast w XIII-XV w. liczba ta wzrosła do 200. Przy czym liczba kobiet decydujących się na odosobnienie była 2-3 razy większa niż mężczyzn. – *The life of the anchoress*, <https://www.bl.uk/medieval-literature/articles/the-life-of-the-anchoress> [16 maja 2022 roku].

¹⁵ W związku z tym, że w pracy ta koncentruje się na aspektach bardziej dotyczących odżywiania rekluz przebywających w pustelni, a nie życia wewnętrznego, mistyki i duchowości anachoretów, czemu poświęcono wiele dzieł, jako szczególnie wartościowe i rozpowszechnione utwory z tamtego okresu historii chrześcijaństwa wspomnieć tu warto traktaty pt. *The Form of Living* oraz *Incendium Amoris* napisane przez angielskiego pustelnika i mistyka Richarda Rolle († 1349) z przeznaczeniem dla jego penitentki – pustelnicy Margaret Kirby († 1391/1394). Richard Rolle studiował na Uniwersytecie Oksfordzkim, porzucił jednak studia, aby zostać pustelnikiem. Wiadomo, że pod koniec życia mieszkał w pobliżu klasztoru cystersów w Hampole. W *Incendium Amoris* przedstawił opis swoich mistycznych doświadczeń, które scharakteryzował jako: fizyczne ciepło w jego ciele, poczucie cudownej słodyczy i niebiańską muzykę. Opisał też cztery etapy oczyszczenia, które przeszedł, by zbliżyć się do Boga – określił je jako otwarte drzwi, ciepło, śpiew i słodycz. W *The Form of Living* zawarł duchowy przewodnik po życiu pustelnicy, zwracając uwagę na ważkość czasu rekluzy na pobożne modlitwy, czuwania oraz *silentium sacrum*. Jego wspomnienie liturgiczne w Kościele anglikańskim przypada 20 stycznia. – Por. *Richard Rolle. British mystic*, w: *Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Richard-Rolle> [15 maja 2022 roku]. Innym dziełem dotyczącym kontemplacji i doświadczeń mistycznych, które zdobyło popularność w późnym średniowieczu był *Obłok niewiedzy* (ang. *Cloud of Unknowing*) napisany w Anglii, najprawdopodobniej w latach 1350-1380. Autor dzieła jest nieznan. Było ono tłumaczone i wydawane w wielu krajach, także w Polsce, ostatnio: *Obłok niewiedzy i inne dzieła*, tł. W. Ostrowski, Warszawa 1988; *Chmura niewiedzy*, tł. P. Rostworowski, Tyniec 2003; *Obłok niewiedzy*, tł. W. Unolt, Poznań 2015. Dzieło to stanowi swoisty przewodnik czternastowiecznego mnicha, prowadzącego swojego ucznia ku pełni zjednoczenia mistycznego z Bogiem, zachwyca głębią osobistego doświadczenia duchowego oraz doskonałą znajomością ludzkiej psychiki. Według autora *Obłoku niewiedzy* istnieją cztery stany lub rodzaje życia chrześcijańskiego, a są nimi: zwykły, specjalny, samotny i doskonały. Każdy z tych stanów jest scharakteryzowany. Autor zaznacza, że „każda kobieta i każdy mężczyzna, bez względu na swoje duchowe przebudzenie, przeżywa życie w Bogu, który ich wzywa do zjednoczenia ze sobą. [...] Wchodząc w życie samotne, zaczynamy doświadczać nieoczekiwanych poruszeń miłości w samym centrum naszego bycia i odpowiadać na nie. Samotne stadium pogłębia się, gdy dociera do nas, że coś się z nami dzieje. Pogłębia się, gdy uświadamiamy sobie, że teraz żyjemy w głębokim, samotnym centrum naszego istnienia, gdy uczymy się kierować swoje pragnienia ku najwyższemu i ostatecz-

trwałym do dzisiaj źródłem zasad życia w średniowiecznych rekluzoriach jest napisane po łacinie w około 1162 roku dzieło pt. *De institutione inclusarum*¹⁶ autorstwa św. Aelreda z Rievaulx¹⁷, które w treści odnosi się do *Regula Solitariorum* (Reguły dla samotników) napisanej w IX w. przez kapłana i zarazem rekluza o imieniu Grimlaico (Grimlaicus lub Grimlaic)¹⁸. W 16. rozdziale swojej reguły Grimlaico zaleca, aby pustelnia była małym pomieszczeniem otoczonym mocnymi murami, o powierzchni 10 stóp z zamkniętym wyjściem i dostępem rekluzy/a do ludzi z zewnątrz¹⁹. Według tej reguły rekluz/a za pomocą małego okienka, które można zasłaniać, powinien uczestniczyć w Eucharystii, przyłączać się do modlitw i śpiewanych w świątyni pieśni oraz służyć poradą ludziom, którzy przybywają, aby się z rekluzem/ą skonsultować²⁰. Rozdział 36. reguły Grimlaico pozwalał na codzienną Eucharystię dla rekluz, co w średniowieczu uważano za wyjątkowy

nemu etapowi życia, nazywanemu przez anonimowego autora doskonałym”. – J. Finley, *Medytacja chrześcijańska*, Warszawa 2016, s. 189-193.

¹⁶ Współcześnie *De institutione inclusarum* wydano w dwóch wersjach w Anglii w 1950 roku oraz w 1963 roku we Francji pt. *La vie de recluse [et] La prière pastorale* (Editions du Cerf). Komentarz i omówienie wydanych dzieł Aelreda opublikowano także w Polsce – R. Groń, *Pisma duchowe Aelreda z Rievaulx*, „Zeszyty Naukowe KUL” 49(2006), nr 1, s. 47-78. Dzieło pt. *Regula dla pustelnicy. Modlitwa pastoralna*, Kęty 2012.

¹⁷ Św. Aelred z Rievaulx (1110-1167), gdzie sprawował urząd opata cystersów. Jest autorem kazań, traktatu psychologicznego *De anima* oraz napisanego dla swojej siostry prowadzącej życie rekluzy *De institutione inclusarum* (PL 32, 1451-1474). Ze względu na autorstwo głębokiego wewnętrznie traktatu *De spiritali amicitia*, który doczekał się przekładu na wiele języków nowożytnych, nazywany jest doktorem przyjaźni. – Aelred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, Kęty 2004; por. R. Groń, „Spór o Aelreda”. *W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*, Kęty 2005, s. 25-44; K. Bałczewski, *Aelred św.*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, red. R. Łukaszyk, Lublin 1985, k. 122.

¹⁸ Jego *Regula Solitariorum* rozpoczyna się prologiem, po którym następuje 69 rozdziałów. Grimlaico osiągnięcia świętości upatrywał w życiu codziennym przez podejmowanie modlitwy, *lectio divina*, prac ręcznych, walki wewnętrznej, unikania znudzenia serca i umysłu oraz w podejmowaniu miłości Boga i bliźniego, posłuszeństwie, dyskrecji i milczeniu. Grimlaico wskazuje na konieczność wyrzeczenia się świata, ale nie zachęca do samotności absolutnej, dopuszcza też możliwość przyjmowania gości przez rekluzów. Według niego rekluzorium powinno mieć ogród, gdzie rekluzi mogliby wychodzić dla odpoczynku oraz uprawy warzyw i owoców, które powinny stanowić główny składnik jadłospisu anachoretów. Zwraca uwagę na sposób ubierania się i spożywania posiłków oraz relacje ze światem zewnętrznym. W dniach świątecznych jego reguła zezwala na spożywanie małych rybek, a w okresie choroby mięsa. Codziennie rekluz/a powinien otrzymywać według niego odpowiednik około pół litra wina oraz funt chleba. W dalszej części na podstawie *Listu opata Cluny Piotra Czcigodnego* do rekluzy Gisleberto omówione zostały pokusy rekluzy, czyli pycha, lenistwo, niepotrzebne rozmowy, skąpstwo i chciwość. *Regula dla samotników* Grimlaico została wydana i opracowana we francuskim dziele *Les Recluseries* autorstwa l'abbé Luis-Antoine-Augustin Pavy, wydanym w Lyonie w 1875 roku.

¹⁹ L.-A.-A. Pavy, *Les Recluseries*, Lyon 1875, s. 86.

²⁰ Tamże, s. 86.

przywilej²¹. Skromność i asceza rekluza przejawiała się według tej reguły nie tylko w małej powierzchni pustelni i jej wyposażeniu²², ale i w sposobie odżywiania.

Według Grimlaico kwestie dotyczące posiłków pustelnika regulują rozdziały 22 i 40. Te posiłki, których czas zmienia się w zależności od pór roku, powrotu świąt i połączenia postów, należy przyjmować w ciągu dnia, nigdy w nocy lub przy świetle lampy. Według Grimlaico mnich może jeść dwa rodzaje posiłków gotowane lub gotowe, w tym przede wszystkim warzywa, owoce i jajka oraz od święta małe ryby²³. Pustelnik powinien też dostać na dzień funt chleba i eminę wina, a w przypadku choroby, mógł jeść mięso²⁴. W rozdziale 47. swojej reguły Grimlaico opisuje przypadek poważnej choroby pustelnika, zwracając uwagę, że jeśli rekluz zachoruje na tyle poważnie, że nie będzie mógł funkcjonować sam, pieczęć ogrodzenia powinna zostać zerwana, a mnisi z pobliskiego klasztoru mają mu służyć w jego celi, z której on sam nie będzie mógł wychodzić²⁵.

Według tej reguły osoby starsze nie podlegały surowości zasad, w odniesieniu do godzin i jakości potraw, co stanowiło pewne odstępstwo od zaleceń św. Benedykta i praktyk kartuzów²⁶.

3. Zalecenia dotyczące odpowiedniego odżywiania się według *De institutione inclusarum* św. Aelreda z Rievaulx

Drugim znanym dziełem regulującym zasady funkcjonowania, a więc również odżywiania się rekluzów i rekluz w późnym średniowieczu była *Reguła dla pustelnicy*²⁷ św. Aelreda. Została ona napisana w języku łacińskim około 1162 roku i początkowo przeznaczona była do użytku rodzonej siostry autora. Składa się ona z trzech części, ukazując dyscyplinę zewnętrzną (ubranie, obuwie, miarę jedzenia, picia i czasu na porady), dyscyplinę wewnętrzną (czystość, pokora, ubóstwo,

²¹ Tamże, s. 89.

²² Według Grimlaico w pustelni rekluz/a powinien mieć posłanie zrobione ze stelaża i materaca oraz posiadać włosienicę, płaszcz i poduszkę. – Tamże, s. 92.

²³ Tamże, s. 91-92.

²⁴ Tamże, s. 94.

²⁵ Tamże, s. 93.

²⁶ Tamże, s. 91-92.

²⁷ W wydaniu włoskim dzieło to składa się z obszernego wprowadzenia oraz części obejmującej zasady reguły dla rekluz i rekluzów, którzy w ten sposób chcieli poświęcić swoje życie Bogu. Kluczem do wprowadzenia wydaje się być ukazanie formy powołania anachoretów decydujących się na zamknięcie lub zamurowanie w pustelni (celi, wieży lub jaskini). Autor odwołuje się tu na początku do pochodzącej z IX wieku *Reguły dla samotników* napisanej przez Grimlaico – kapłana rekluza żyjącego w Lotaryngii, który oparł się w kolejnych paragrafach głównie na cytatach z *Reguły* św. Benedykta. – Por. B. Szewczul, *Recenzja: Aelredo di Rievaulx, Regola delle recluse (a cura di D. Pezzini), Paoline Editoriale Libri, Milano 2003, ss. 231*, „Prawo Kanoniczne” 49(2006), nr 1/2, s. 312.

miłość) oraz trzy rodzaje medytacji, którym rekluzy powinny poświęcać czas²⁸. Medytacje te są „potrójne” i według autora powinny odnosić się do swoich pojętej przeszłości, terażniejszości i przyszłości²⁹. Autor ten nie podaje wymogu co do powierzchni rekluzoriów.

Święty Aelred w swoim dziele zauważył, że anachoreci żyjący w zamknięciu w celach dołączonych do świątyń musieli złożyć ślub trwałej stałości pobytu w tym określonym miejscu. Pustelnicy-eremici niezwiązani takim ślubem, mogli zmieniać miejsca swojego pobytu, utrzymywali się z pracy rąk własnych i nie podlegali ani okresowi próby, ani obrzędowi konsekracji, któremu podlegali anachoreci zamykający się w celach na stałe³⁰. Obrzęd ten przypominał obrzędy pogrzebowe, ponieważ osoby decydujące się na zamknięcie, uważane były za zmarłe dla świata³¹. Aelred napisał: „[...] porzucając świat, aby żyć w samotności i ukryciu, stajesz się jakby umarła dla świata i pogrzebana z Chrystusem w Jego grobowcu”³². Dlatego dla wielu ludzi rekluzi i rekluzy stanowili rodzaj żywego świętego poświęcającego się zgodnie z zaleceniami *Reguły* św. Benedykta m.in. czuwaniom nocnym³³. Z tego też powodu za grzech uważano dotknięcie przez taką osobę, człowieka żyjącego „w świecie”³⁴. Stroniono też od możliwości spożywania przez pustelników posiłków w towarzystwie innych osób. W swojej regule św. Aelred przypomina, że św. Benedykt pozwalał mnichom na funt chleba³⁵ i ćwierć miary wina³⁶, z czym i on się zgadza³⁷. W swoich zaleceniach dodaje jednak, że „pustelnica powinna unikać jasnego chleba i wyszukanych potraw, niby trucizny dla swej czystości. Koniecznie więc powinna postanowić, że będzie zaspokajając głód bez nasycania swego apetytu. Te, które nie potrafią zachować całkowitej

²⁸ W odniesieniu do przeszłości chodzi o rozważanie podczas medytacji życia Jezusa. W odniesieniu do terażniejszości chodzi o obecne życie prowadzone przez rekluzę, a w odniesieniu do przyszłości chodzi o rozważanie rzeczy ostatecznych, czyli śmierci, sądu Boga oraz sytuacji potępionych, zbawionych i nieba. – R. Groń, *Pisma duchowe Aelreda z Rievaulx*, s. 66.

²⁹ Aelred z Rievaulx, *Reguła dla pustelnicy*, 29-33; por. R. Groń, *Pisma duchowe Aelreda z Rievaulx*, s. 67.

³⁰ Aelred z Rievaulx, *Reguła dla pustelnicy*, 2; por. R. Groń, tamże.

³¹ „To twe zadanie, najdroższa. Umarła i pogrzebana dla tego świata, powinnaś być głucha i niezdolna rozprawić o tym wszystkim, o czym mówi się w świecie”. – Aelred z Rievaulx, *Reguła dla pustelnicy*, 28.

³² Tamże, 14.

³³ Tamże, 9.

³⁴ W celu zachowania czystości zmysłów i dobrej reputacji rekluzy, w odniesieniu do odwiedzających Aelred zalecał: „pustelnica niech nie podaje mu ręki, aby dotykał czy głaskał jej dłoń”. – Tamże, 6; por. *Ancrene Wisse*, 2 [72].

³⁵ Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, 39, 4.

³⁶ Tamże, 40, 2.

³⁷ Aelred z Rievaulx, *Reguła dla pustelnicy*, 12.

powściągliwości, niech zadowoli funt chleba i ćwierć miary szlachetniejszego trunku, bez względu na to, czy jedzą dwa razy dziennie, czy tylko raz”³⁸.

Poza tym według św. Aelreda „pustelnica powinna mieć jeden posiłek z jarzyn, roślin strączkowych lub z mąki, z dodatkiem niewielkiej ilości oleju, masła lub mleka – to uchroni ją przed zniechęceniem i wystarczy, jeśli tego dnia będzie też kolacja. Na wieczerzę może sobie dodać trochę mleka, kawałek ryby lub też coś innego, jeśli jest dostępne, a powinna zadowalać się jednym rodzajem pokarmu, jeśli doda owoce i zielone warzywa. One także mogą być podane przed potrawą główną, jeśli zjada jeden posiłek dziennie”³⁹.

Podobnie jak to jest w *Regule* św. Benedykta także św. Aelred przewiduje w swojej regule specjalne zalecenia żywieniowe w okresie świątecznym oraz na Wielki Post. Według niego pustelnica „w Wigilię Wszystkich Świętych i w tzw. suche dni dodatkowo we wszystkie środy i piątki poza czasem Wielkiego Postu może jeść tylko potrawy postne. W Wielki Post wystarczać jej powinien jeden posiłek dziennie, chyba że uniemożliwia to choroba, a w piątki powinna poprzestać na chlebie i wodzie”⁴⁰. Przy czym doprecyzowuje, że od Podwyższenia św. Krzyża aż do Wielkiego Postu może spożywać jeden posiłek dziennie w porze Nony”⁴¹. W Wielki Post należy przestrzegać postu aż do odprawienia Nieszporów. Od Wielkanocy do Zielonych Świątek, z wyjątkiem Dni Błagalnych i wigilii Zielonych Świątek, rekluzka może spożyć posiłek przed południem i pod wieczór. Tej reguły musi przestrzegać latem, z wyjątkiem środy i piątku oraz zwyczajowo przepisanych postów. W dni postne okresu letniego zamiast snu w południe może pozwolić sobie na krótki odpoczynek między Jutrzną a Prymą⁴².

Jak wynika z kolejnych przywołanych tu punktów reguły autorstwa św. Aelreda, zalecenia jego są bardzo precyzyjne i nie pozostawiają zbyt wiele miejsca na dowolność w doborze spożywanych produktów, co tym bardziej uwypukla trud życia w średniowiecznych rekluzoriach.

4. Zalecenia dotyczące odpowiedniego odżywiania się według *Ancrene Wisse* (*Ancrene Riwle, Guide for Anchoresses*)

Kolejnym, także znanym i rozpowszechnionym w późnym średniowieczu dziełem dotyczącym funkcjonowania pustelni, jest napisane w języku środkowoangielskim około 1200 roku *Ancrene Wisse* (*Ancrene Riwle, Guide for Anchoresses*). Utwór został najpierw przetłumaczony na francuski i łacinę, a następnie na

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Nona to modlitwa popołudniowa. Tercja to modlitwa przedpołudniowa.

⁴² Aelred z Rievaulx, *Reguła dla pustelnicy*, 12.

inne języki, pozostając w użyciu aż do XVI wieku. Dzieło składa się z ośmiu części, gdzie opisana została: służba Boża (nabożeństwa), zachowania (poruszenia) serca i asceza niwelująca rozproszenia zmysłów, pouczenia moralne i przykłady (poruszenia uczuciowe wewnętrzne), pokusy cielesne i duchowe, spowiedzi, pokuty, miłość Chrystusa i sprawy domowe. Części 1 i 8 dotyczą tego, co nazywa się „regułą zewnętrzną” (odnoszącą się do zewnętrznego funkcjonowania rekluz), podczas gdy części 2-7 dotyczą „reguły wewnętrznej” (odnoszącej się do życia wewnętrznego rekluz). Dzieło to, podobnie jak *De institutione inclusarum* św. Aelreda, wyraźnie rozróżnia funkcjonowanie pustelników (eremitów), którzy szukając przestrzeni pustyni w oddaleniu od terenów zamieszkałych, mogli zmieniać lokalizację, od rekluz i rekluzów, którzy tworząc „pustynię” we własnym sercu, byli związani z jednym miejscem odosobnienia, którym zazwyczaj była cela połączona z kościołem lub wybudowana w jego wnętrzu. Wiązało się to z funkcją wobec wspólnoty diecezjalnej i parafialnej, jaką zgodnie z łacińskim źródłosłowem słowa *anchora*, czyli kotwica (fr. *ancree*; ang. *anchor*) przypisywano w tamtym czasie anachretom i anachoretom – stanowili oni bowiem swoiste duchowe „zakotwiczenie” wspólnoty w Bogu, z którym jak wierzono, mieli szczególną relację i kontakt. Był to jeden z powodów, dla których rekluzoria powstawały w katedrach – świątyniach „matkach” kościołów diecezji, będących zarazem centrum życia duchowego lokalnej wspólnoty. Dość znanymi przykładami rekluz są – oprócz znanej na obszarze Polski bł. Doroty z Mąków – Ewa z Liège⁴³ oraz Juliana z Norwich⁴⁴. Ta duchowa funkcja „zakotwiczenia” wspólnoty, utworzenia swego

⁴³ W pustelni przy świątyni lub w jej wnętrzu, poza omówioną poniżej znaną mistyczką Julianą z Norwich żyła również bł. Ewa z Liège († 1266), która wraz ze swoją przyjaciółką św. Julianną z Cornillon († 1258) przyczyniła się do powstania i zatwierdzenia przez papieża Urbana IV w 1264 roku uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa (łac. *Sollemnitatis Sanctissimi Corporis et Sanguinis Christi*) znanej jako Boże Ciało. Rekluza Ewa miała swoją pustelnię w całości przebudowaną w XVI w. kolegiacie Saint-Martin w Liège, która od 1886 r. nosi tytuł Bazyliki Mniejszej. Działalność bł. rekluzy Ewy i św. Julianny wpłynęły na rozwój kultu eucharystycznego w Europie, czego owoce można zauważyć również w pobożności bł. Doroty z Mąków. Uroczystość Bożego Ciała została proklamowana na obszarze dóbr Zakonu Krzyżackiego już w 1300 r. Więcej na temat bł. rekluzy Ewy, św. Julianny i duchowości eucharystycznej: M. Kowalczyk, *Święta Julianna od Bożego Ciała*, Kraków 2017.

⁴⁴ Św. Juliana z Norwich (około 1342-około 1429) była pustelnicą żyjącą równoległe z bł. Dorotą z Mąków. Siłę, aby doradzać ludziom, wysłuchiwać i dodawać otuchy duchowej św. Julianna znajdowała według autorki jej biografii w każdym z trzech okienek. „Pierwsze otwierało się na kościół i mogła przez nie słuchać Mszy św. i przyjmować sakramenty, drugie wychodziło na izbę w głębi domu, skąd przypuszczalnie podawano jej posiłki utrzymujące przy życiu jej ciało, tym trzecim było właśnie to małe okno, które dawało jej sposobność ofiarowania swojego wsparcia światu. [...] to okienko czyniło ją dyskretnie dla nich [przybywających po wsparcie duchowe ludzi – przyp. M. K.] przystępną”. Swoje przeżycia mistyczne, realistyczne widzenie Męki Pańskiej, opisała św. Julianna w książce *The Revelations of Divine Love*, gdzie akcentuje, że „człowiek i Bóg są tak intymnie ze sobą powiązani, że niemożliwe jest zrozumienie jednego, jeśli wyłączymy drugie”. – F. Cancelli, *Centrum pomocy duchowej «ante litteram»*. *O Julianie z Norwich opowiada Ferdinando Cancelli*, OR 36(2015), nr 11, s. 60-61. Św. Juliana jest wspomniana przez Kościół anglikański,

pomostu pomiędzy niebem a ziemią, przyczyniła się do powstania zwyczaju związanego z pochówkiem pustelników i pustelnic. Jako że zdecydowali się oni na życie w celi odosobnienia, to w celi tej anachoreci często byli grzebani po śmierci, co nadawało jeszcze głębszą wymowę obrzędowi ich zamknięcia podczas oficjów za zmarłych mających symbolizować ich „śmierć dla świata”⁴⁵.

Ta metaforycznie brzmiąca „śmierć dla świata” przejawiała się na wiele sposobów i dotyczyła zarówno kontaktu ze światem na zewnątrz pustelni, jak i w sobie odżywiania.

W ósmym rozdziale autor *Ancrene Wisse* pisze do trzech sióstr, do których kierowane było początkowo dzieło: „Nie będziecie posiadać żadnego zwierzęcia, moje drogie siostry, z wyjątkiem jedynie kota”⁴⁶. Posiadanie bydła lub innych zwierząt gospodarskich kieruje bowiem uwagę pustelnic na sprawy zewnętrzne, podobnie jak prowadzenie korespondencji, która mogła się odbywać wyłącznie za wiedzą i zgodą spowiednika⁴⁷. Reguła ta zezwala na przyjęcie na służbę, do obsługi rekluzji dwóch skromnych i dobrze prowadzących się kobiet, które odpowiadałyby za tzw. sprawy zewnętrzne w tym przygotowanie i dostarczanie jedzenia⁴⁸. Zobowiązana do codziennego czytania tej reguły rekluzja powinna też raz w tygodniu zapoznawać z ostatnim jej rozdziałem obsługujące ją osoby, aby były

episkopalny i ewangelicko-luterański w USA. Pomimo tego, że Juliana nie została oficjalnie kanonizowana została wymieniona i zacytowana w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (nr 313), a Benedykt XVI poświęcił jej osobie specjalną katechezę: *Juliana z Norwich*. Katecheza, 1 grudnia 2010 roku, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20101201.html [13 maja 2022 roku]; K. Berkey-Abbott, *Of the world but cloistered*, Living Lutheran, <https://www.livinglutheran.org/2014/05/world-cloistered/> [13 maja 2022 roku]; *Kalendarz liturgiczny. Kościół Episkopalny*, <https://www.episcopalchurch.org/glossary/julian-of-norwich/> [13 maja 2022 roku]; H. Leyser, *Medieval Women: a Social History of Women in England 450-1500*, London 2002; J. Ramirez, *Julian of Norwich: A very brief history*, London 2016. W języku polskim ukazały się pisma św. Juliany: *Wszystko będzie dobrze. Objawienia Julianny z Norwich*, Kraków 2020. Bł. Dorota z Małtów, podobnie jak Julianna z Norwich, przez okienko miała kontakt z ludźmi, którzy przybywali do niej z różnymi sprawami. Napisano: „Wiele dni zdarzało się, że jacyś ludzie obojga płci zaglądali z pobożnością do pustelni”. – *Żywot*, V, 24 d. Zaś w rozdziale 12 b *Księgi V* napisano: „Błagalnie prosz mnie, by tu do ciebie przychodzący otrzymali coś dobrego i poprawili się. A jeżeli kanonicy tego kościoła mieliby z tobą się uświęcić, trzeba byś wielokroć miała ich w swej pamięci, i bardzo się o nich troszczyła. Jednak nie tylko z powodu kanoników teraz obecnych i żyjących przyszedł na to miejsce, lecz także z powodu już zmarłych oraz przyszłych, i nie wyłącznie z powodu ich, mianowicie kanoników, lecz w ogóle z powodu wszystkich, świeckich i kapłanów, mężczyzn i niewiast, którzy dali swą jałmużnę na to miejsce, lub których ciała tu są pochowane, mających nadzieję, że staną się uczestnikami dóbr i modlitw, które w tym miejscu dokonują się i dokonają”. – Por. *Żywot*, V, 12 h; V, 23 n; V, 24 c-d.

⁴⁵ Tamże, 28.

⁴⁶ *Ancrene Wisse. Guide for Anchoresses*, 8 [228], <http://www.lib.rochester.edu/came-lot/teams/hasenfratz.htm> [18 lipca 2022 roku].

⁴⁷ *Ancrene Wisse...*, 8, [233].

⁴⁸ Tamże, 8, [234].

świadome swoich uprawnień i obowiązków⁴⁹. Zewnętrzna reguła reguluje dietę, pracę, święta, ubranie, odwiedziny, służbę i związane z nimi przyziemne aspekty życia anachoreckiego. Zewnętrzna reguła rządzi praktykami moralnymi, które nie są nakazane przez ślub. Jednak autor tego dzieła zaleca „zewnętrzną regułę”, ponieważ jego zdaniem pomaga ona rekluzie osiągnąć duchowe cele. W odniesieniu do odżywiania *Ancrene Wisse* zaleca, by spożywać posiłki dwa razy dziennie od Wielkanocy do dnia Podwyższenia Krzyża Świętego, z wyjątkiem piątków i dni kwartalnych, czyli tzw. suchych dni (*quatuor tempora*) oraz dni procesji i czuwania. Przy czym w tym okresie i w czasie Adwentu nie wolno było rekluzom jeść nabiału, chyba że wymagała tego konieczność. Natomiast drugie pół roku pustelnice powinny pościć, z wyjątkiem niedziel⁵⁰. Reguła ta zakazywała spożywania mięsa i smalcu, z wyjątkiem choroby, kiedy to autor zezwalał na jedzenie bez ograniczeń ziemniaków⁵¹. Napomina też te pustelnice, które spożywają posiłki z przyjaciółmi poza celą, ponieważ według niego jest to zupełnie sprzeczne z powołaniem rekluzy do bycia „martwą dla świata”. Argumentuje to faktem, że o ile słyszano, że umarli rozmawiają z żywymi ludźmi, o tyle nieznane jest, żeby jedli posiłki z żywymi ludźmi⁵².

Ancrene Wisse zaleca również, aby pustelnica przed i po posiłku (zwłaszcza mięsnym) pamiętała w modlitwie o swoich dobroczyńcach⁵³. Reguła ta zaleca, by nie jeść między wyznaczonymi posiłkami – także owoców oraz by zachować umiar w picciu. Od komplety do rana reguła zaleca milczenie⁵⁴. W przeciwieństwie do wcześniejszych reguł *Ancrene Wisse* szczególnie dużo miejsca poświęca na przepisy dotyczące osób służebnych względem pustelnic, co może wskazywać, że dzieło to zostało napisane z myślą o wysoko urodzonych damach i szlachciankach, które z różnych względów, bynajmniej nie tylko duchowych, decydowały się na ten rodzaj życia i odosobnienia.

5. Odżywianie bł. Doroty z Mątów w okresie pobytu w pustelni według pism źródłowych spowiednika mistyczki – Jana z Kwidzyna

Najlepiej dzisiaj znaną rekluzą ziem w granicach obecnej Rzeczypospolitej, a ówczesnie Państwa zakonu krzyżackiego, była żyjąca w latach 1347-1394

⁴⁹ Tamże, 8, [237]. Reguła zaleca, by rekluzy wobec osób je obsługujących były w miarę swoich możliwości hojne. Zachęta ta odnosi się do napojów, jedzenia, odzieży i innych rzeczy, których wymagają potrzeby cielesne. – Tamże, 8, [227, 238].

⁵⁰ Tamże, 8, [224].

⁵¹ Tamże, 8, [225].

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, 8, [236].

⁵⁴ Tamże.

bł. Dorota z Mątów, która zmarła w opinii świętości zamurowana w swojej celi znajdującej się wewnątrz kwidzyńskiej katedry, po południowej stronie dolnego chóru⁵⁵.

Przedstawione powyżej treści średniowiecznych reguł dla pustelnic pozwalają odnaleźć wiele korelacji i odniesień do sposobu, formy i miejsca funkcjonowania bł. Doroty w rekluzorium. Opisy źródłowe autorstwa spowiednika tej pomezkańskiej mistyczki – Jana z Kwidzyna († 1417) pozwalają podjąć próbę odtworzenia w pewnym stopniu możliwych pokarmów spożywanych przez bł. Dorotę w pustelni. Opierając się na zeznaniach świadków w procesie kanonizacyjnym oraz przekazach jej spowiednika nie sposób nie zauważyć odniesień do tych znanych w Kościele w XII-XIV wieku zaleceń i regulacji, które nawiązywały zarówno do tradycji biblijnej⁵⁶, jak i do *Reguły* św. Benedykta z Nursji. O ile jednak trudno na podstawie pism źródłowych wyłuskać informacje czy bł. Dorota podczas pobytu w kwidzyńskim rekluzorium przestrzegала którejś konkretnej reguły, a co za tym idzie odpowiednich zaleceń żywieniowych dostosowanych do poszczególnych dni i świąt okresu liturgicznego, o tyle wzmianek o tym co jadła oraz jak bardzo oddana była ascezie i postom znaleźć można całkiem sporo. Informacje te rzucają światło na sposób odżywiania się bł. Doroty w celi oraz wyraźnie podważają krążące legendy jakoby w okresie pobytu w rekluzorium, czyli przez 14 miesięcy, nie

⁵⁵ Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów*, tłum. J. Wojtkowski, Lublin 2012, III, 28 f; V, 4 b-c; V, 4 d; V, 8 i. Dodatkowo w będącym dodatkiem do *Żywota* w tym wydaniu *Kalendarium* pod datą 21 marca 1392 roku znajduje się informacja, że w tym czasie: „Dwóch dobrodziejów daje pieniądze na budowę pustelni po południowej stronie dolnego chóru kościoła 5, 12 f”. Biografia bł. Doroty została szczegółowo przedstawiona m.in. w monografii M. Kowalczyk pt. *Bł. Dorota z Mątów*, Poznań 2018, ss. 299.

⁵⁶ Pustynia jako miejsce doświadczeń duchowych, przeobrażających człowieka występuje zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie. Naród wybrany wędrował do Ziemi Obiecanej przemierzając pustynię przez czterdzieści lat (por. Wj 15-18; 23, 31; Lb 14, 7b-9; 34, 1-12). W tym czasie naród ten doświadczył przeobrażeń moralnych i strukturalnych, otrzymując w potrzebie pomoc Jahwe. W Nowym Testamencie ukazano czterdziestodniowy pobyt Jezusa na pustyni, przed rozpoczęciem przez Niego publicznej działalności (por. Mt 4, 1-11; Mk 1, 12-13; Łk 4, 1-13). Na pustyni był trzykrotnie kuszony przez szatana, któremu stawiał opór. Jak podaje św. Mateusz: „Wtedy diabeł Go opuścił, a przyszli aniołowie i usługiwali Mu” (Mt 4, 11). Można więc powiedzieć, że czas spędzony na pustyni, w odosobnieniu, spełnia wielorakie funkcje. Jest czasem na duchowe i mentalne przeobrażenie; miejscem spotkania z Bogiem, ale też zmierzenia się z własnymi brakami i wadami, które w takich okolicznościach wychodzą „na wierzch” i dają o sobie znać, niekiedy boleśnie. Pustynia jest miejscem na medytację i zgłębianie mądrości oraz czasem na zebranie sił, odpocznienie wewnętrzne lub nakreślenie planów na przyszłość. To dlatego pustynia przyciągała do siebie pustelników, anachoretów czy cenobitów, którzy doświadczaali tu łaski widzenia Boga i przeżyć mistycznych. Znanym przykładem jest urodzony w Egipcie w 251 roku św. Antoni, opat († 365), którego upamiętnieniem jest do dziś używany krzyżyk w formie *tau*. – Por. M. Starowieyski, *Czego mogą nas nauczyć ojcowie pustyni*, Kraków 2020; M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31 i 35-40)*, Kraków 2008; M. Kowalczyk, *Idee zawarte w traktacie o ośmiu błogosławieństwach Jana z Kwidzyna a drogi duchowe patronki diecezji elbląskiej – Doroty z Mątów*, w: *Srebrny jubileusz diecezji elbląskiej. Tradycja. Struktury. Ludzie*, red. W. Zawadzki, Elbląg 2018, s. 21-38.

spożywała żadnych pokarmów poza komunią świętą, której udzielano jej raz na dobę⁵⁷.

Z opisów Jana z Kwidzyna, który jest autorem kilku żywotów swojej penitentki, wyraźnie wynika, że bł. Dorota z Mątów przez wiele lat nie jadła mięsa, lecz nabiał, owoce, jarzyny lub ryby, tylko raz dziennie⁵⁸. Potwierdzenie tej informacji znajduje się również w *Aktach procesu kanonizacyjnego*, gdzie zapisano, że pomezańska mistyczka „jadła, bo raz dziennie, mianowicie w godzinie Nieszporów dawany jej był skromny posiłek, jak rybki, albo jadło bez żadnej przyprawy”⁵⁹. Także z zeznania Jana Rote, będącego pokojowym biskupa pomezańskiego Jana Möncha, jasno wynika, że Dorota „w ciągu dnia tylko raz zwykła jadać i bardzo mało”⁶⁰. Zamkniętej w pustelni rekluzie jedzenie zanosił żak imieniem Jan⁶¹. Jedzenie i picie było przynoszone do pustelni przed dolne okno⁶².

Co ciekawe, informacji o spożywanych przez bł. Dorotę rybach jest więcej i zazwyczaj są one połączone z jakąś nauką duchową lub moralną. I tak na przykład „w przedostatnią wigilię Wniebowstąpienia [14 maja 1393] przy stole, Pan przyjaźnie z nią rozmawiając, jakiś kawałek ryby jakby palcem wskazał i rzekł: «Zjedz go! W tym czasie chcę ci powiedzieć coś dobrego»⁶³. W *Żywocie* zaś napisano, jak Dorota „zachęcana przez Pana do jedzenia zjadła z przyjemnością cztery małe rybki i napiła się gorącego z nich rosółu. A zapach i smak obojga zadowalał jej naturę i dostrzegalnie krzepił. W tego rodzaju rozkoszy zmysłowej pojęła, że Pan szepcze do jej duszy, by więcej wspomnianych rybek nie jadła, inaczej czeka

⁵⁷ *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521* z krytycznego wydania R. Stachnika; A. Birch-Hirschfeld Triller, J. Westpfahl, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 476. Warto zwrócić uwagę, że w czasie swojego pobytu w rekluzorium bł. Dorota była posłuszna swoim spowiednikom. 6 lipca 1392 roku złożyła śluby wierności swojemu spowiednikowi, następnie 10 lipca tegoż samego roku ślubowała posłuszeństwo dziekanowi kapituły katedralnej. – *Żywot*, III, 28, h-i. Wynika stąd wniosek, że także zasady dotyczące odżywiania zostały jej przedstawione wraz z regulaminem pustelni, który otrzymała. – *Żywot*, V, 6, a-d. Jak opisano w aktach procesu kanonizacyjnego: „Wspomniany spowiednik wie również i widział, że powyższa pani Dorota stała się i była niewiastą bardzo posłuszną, zwłaszcza swoim przełożonym i postanowieniom świętej matki Kościoła, którym była obowiązana okazywać posłuszeństwo, zwłaszcza jemu, zeznającemu, by bez pozwolenia jego, lub drugiego, mianowicie Jana Reymana, Doktora Praw, który był doń dołączony, niczego nie czyniła. I im zawierzyła się cała, i ich woli się poddała; Ani słowa nie zamieniła z jakąś osobą, ani czegoś innego znacznego nie uczyniła, bez szczególnego pozwolenia”. – *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów...*, s. 320.

⁵⁸ *Żywot*, V, 21 a. Wiadomo, że przed swoim wstąpieniem do pustelni w Kwidzynie bł. Dorota „jadła tylko raz dziennie, i bardzo mało korzystała z potraw, i nie żywiła się mięsem, lecz tylko rybami, nabiałem i jajami, a nigdy dwóch jaj na raz nie zjadła”. – *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów...*, s. 315.

⁵⁹ Tamże, s. 476.

⁶⁰ Tamże, s. 401.

⁶¹ Tamże, s. 198.

⁶² *Żywot*, V, 6, a.

⁶³ *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów...*, s. 278.

ją zarzut Pana. Gdy ona rybki odstawiała, Pan urządził w jej duszy biesiadę i bardzo ją ciesząc nasycił swymi dobrami”⁶⁴.

Warto tu zauważyć pewną korelację. Otóż spożywanie pokarmu, ryb, i krzepienie w ten sposób ciała łączy się tu z udzielaniem przez Jezusa określonych dóbr duchowych, na których korzystała dusza bł. Doroty. Przy czym dotyczyło to doznań zarówno ciepłych i miłych, jak i cierpkich oraz gorzkich, które realizowały cele pedagogiczne względem duszy. Jan z Kwidzyna opisał na przykład jak „mającej piękny i delikatny chleb Pan kazał go odłożyć, a jeść żytnią bryję. A kiedy ona radośnie to przygotowała, gdy piła, Pan powiedział: «Wspomnij na moje picie żółci». – Gdy ona o tym myślała, piwo smakowało jej bardzo gorzko, a Pan rzekł: «Przymieszaj miód do piwa!» – Gdy to uczyniła, mieszanina ta nadal zdała jej się gorzka”⁶⁵. W *Żywocie* opisano też jak „innego dnia, gdy posiliła się rybą oraz miodem i na rozkaz Pana żaląc się, powiedziała: «Panie Jezu Chryste, mój najumiłowańszy, myślałam, że gdy z twego polecenia stanę się człowiekiem dla ciebie ubogim, nie będzie mi smakowało jedzenie, jak tylko prostackie, i z twego polecenia nie będę miała innego». – Wtedy Pan jej powiedział: «Jak długo będziesz mnie miała, ubogim człowiekiem nie będziesz, gdy zaś staniesz się uboga, wtedy dobrze zostaniesz przeze mnie nauczona jeść chleb prostacki, czyli razowiec»”⁶⁶.

Jeszcze inną naukę bł. Dorota odebrał, gdy „wzięła garnuszek, by wylać potrawę w nim zawartą do swej miseczki, lecz sucha ryba usmażona w maśle tak przywarła do garnka przez przypalenie, że mocno przylgnęła i przez przechylenie nie wypadła. Ona własną ręką wyjmując ją i wkładając do miseczki, ugryzła, a żując, poczuła, że jest twarda i niestrawna. Wtedy Pan, przechylając miseczkę na bok, powiedział: «Gdyby ktoś dał to tej niewieście, która tobie posłała, ona niechętnie do swych ust by wzięła. Jednak gdy ona jada kurczęta i pieczenie, ty jedz to. Dla ciebie bowiem to winno aż nadto być smaczne a powinnaś mieć mnie, gdy ona jest mnie pozbawiona»”⁶⁷. Historia ta uczy pokory i wdzięczności za otrzymane dary. Uczy też, że bliskość Boga nie jest zagwarantowana tym, którzy koncentrują się na brzuchu zapełnionym drogimi smakowitościami. Zaś poza wszystkim opis ten, podobnie jak dwa poprzednie zaświadcza, że podczas pobytu w celi w kwidzyńskiej katedrze bł. Dorota spożywała pokarmy – zwłaszcza ryby, chleb, miód i piwo.

Warto tu też zwrócić uwagę na informacje spowiednika bł. Doroty, że „po jedzeniu i długim trwaniu przy stole”⁶⁸, często była przy stole porywana”⁶⁹, co

⁶⁴ *Żywot*, V, 20 f.

⁶⁵ Tamże, V, 20 c.

⁶⁶ Tamże, V, 20 b.

⁶⁷ Tamże, V, 20 a.

⁶⁸ *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów...*, s. 278.

⁶⁹ Tamże. Według Jana z Kwidzyna „porwanie przez Ducha Świętego jest wyobcowaniem serca od tego, co jest przyrodzone, do tego co jest nadprzyrodzone, mianowicie do pewnych spraw nad-

oznacza, że doświadczała szczególnych przeżyć mistycznych i odczuwała duchowo bliskość Jezusa. Adekwatność tych słów oddaje zapis z akt procesu kanonizacyjnego, kiedy to „zeznający usłyszał też od niej, jak powiedział, że przed jej posiłkiem zarówno w pustelni, jak i przed wstąpieniem, Pan zwykł wiele razy mówić do niej: «Proś mnie, bym jadł i pił z tobą!» A gdy to czyniła, wtedy prawidłowo zdarzało się to, że Pan ją przy stole wspaniale błogosławił i okazywał się bardzo jej przyjazny”⁷⁰. Dowodzi to, że bł. Dorota pomimo odosobnienia od ludzi w okresie pobytu w rekluzorium, duchowo i żywo odczuwała obecność przy niej Jezusa. Była o tym szczerze przekonana i pewna.

Kolejną kwestią, którą warto tu poruszyć, jest nadnormatywna asceza, umartwianie ciała, także przez przesadne posty, za które bł. Dorota z Małków według przekazu Jana z Kwidzyna została zganiona, by w ten sposób ukształtować w niej lepiej cnotę umiaru i zachować od ewentualnej pychy. Jak pisze spowiednik mistyczki: „Pan też zwykł podczas posiłku być dla niej bardzo przyjazny. Kiedyś powiedział: «Ja bym chciał dobrze ciebie zachować bez jedzenia. Ale gdybym to uczynił, ludzie uważaliby wtedy, że już jesteś święta. Lecz tego jeszcze od ciebie mieć nie chcę. Ty powinnaś jeść, ponieważ ja jadłem!»”⁷¹. Słowa te wskazują, że właściwe spożywanie pokarmów jest ważne i w pewnym zakresie stymuluje rozwój duchowy. Kluczem do osiągnięcia optimum jest tu umiar. Nie może więc być mowy ani o zbytnim obżarstwie, ani o przesadnych postach, ponieważ według przywołanych tu słów przypisanych Jezusowi i jedno i drugie wskazuje na nadużycie, które jest szkodliwe dla ciała człowieka, będącego przecież darem Bożym.

Podsumowując, można stwierdzić, że bł. Dorota z Małków w okresie przebywania w pustelni kwidzyńskiej katedry, odżywiła się raz dziennie. Były to posiłki bezmięsne składające się przede wszystkim z ryb, chleba, miodu i piwa, co nie odbiegało od praktyk zalecanych w średniowiecznych regułach dla pustelnic. Podczas pobytu w rekluzorium mistyczka podjęła drogę duchową, której celem było doskonalenie cnoty umiaru i poszanowanie wobec ciała fizycznego, które dręczyła zbytnią ascezą.

*

Zapoznanie się z zasadami dotyczącymi odżywiania się rekluz, zawartymi w średniowiecznych *Regułach* przeznaczonych dla pustelnic, i skonfrontowanie tych wytycznych z informacjami dotyczącymi spożywania pokarmów przez bł. Dorotę z Małków, pozostawionymi w pismach źródłowych przez jej spowiednika

przyrodzonych z oderwaniem od zmysłów, to jest z wyobcowaniem zmysłów”. – Zob. *Żywot*, I, 16, c; por. Jan z Kwidzyna, *Księga o świętach*, tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013, 20-21. 23.

⁷⁰ *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Małków...*, s. 279.

⁷¹ Tamże, s. 278.

Jana z Kwidzyna, wskazuje, że sposób odżywiania się pomezkańskiej mistyczki w okresie jej przebywania w celi nie odbiegał od zaleceń, zawartych w mało dotychczas znanych w Polsce i niepublikowanych w języku polskim przepisach kościelnych (*Regula Solitariorum*, *Ancrene Wisse – Ancrene Riwe*, *Guide for Anchoresses*). Co więcej, podjęta przez mistyczkę decyzja o rezygnacji z konsumpcji mięsa wskazuje na podjętą przez nią jeszcze większą ascezę niż zalecenia ogólne obowiązujące w XIV wieku w Kościele powszechnym. W konsekwencji podjętych postanowień ascetycznych posiłki bł. Doroty składały się z ryb, chleba, miodu i piwa. Dla wielu współcześnie żyjących ludzi to niewiele, a do tego pokarm dość jednorodny. Jednak, jak wynika z przekazów źródłowych, bł. Dorota i z tego często rezygnowała. Codziennie przyjmowała jedynie Eucharystię, która karmiła jej ciało i duszę.

Posługa służy przynoszącego bł. Dorocie posiłki wskazuje na przestrzeganie przez przedstawicieli Zakonu krzyżackiego oraz biskupa pomezkańskiego zaleceń zawartych w regułach i dbałości, aby w odniesieniu do kwidzyńskiej mistyczki były one skrupulatnie przestrzegane.

Przedstawienie w niniejszym opracowaniu wytycznych dotyczących odżywiania pustelnic, które zawarto w średniowiecznych *Regułach* dla rekuż, jest ważne, ponieważ poszerza wiedzę na temat uporządkowanego modelu funkcjonowania żyjących w „odcięciu od świata” ludzi, często zamurowanych w przestrzeni katedr, których obecnie często przedstawia się jako dziwaków. Tymczasem ta forma afirmacji Boga i przestrzeni dla rozwoju duchowego była przez Kościół bardzo dobrze uporządkowana, co zostało udokumentowane przez zachowane na zachodzie Europy zapisy, stanowiące obecnie zabytki literatury angielskiej czy francuskiej. Warto je popularyzować i udostępniać dla szerszego grona osób interesujących się życiem pustelniczym i praktykami mistyków oraz badaczy zajmujących się mistycyzmem, aby niwelować dysonans istniejący pomiędzy świętymi funkcjonującymi w swoich czasach zgodnie z obowiązującymi przepisami Kościoła a dzisiejszymi domniemaniami opartymi na braku wiedzy merytorycznej, dezawuowaniu oraz niechęci wobec średniowiecza i ludzi, którzy wówczas żyli i chwalili Boga według znanych wówczas praktyk religijnych.

RECLUSES' NUTRITION ACCORDING TO MEDIEVAL RULES FOR HERMITS AND INFORMATION FROM SOURCE DOCUMENTS ON THE DIET OF BLESSED DOROTHEA OF MONTAU

Abstract: The life of lay recluses in the Middle Ages, lived in seclusion, was widely known and regulated according to established Rules. All the rules discussed in this article trace their origins to *The Rule* written around 540 by St. Benedict of Nursia for the monks of Monte Cassino. His recommendations on proper nutrition are presented in the first part of this study.

The discussion then moves to specific requirements concerning the eating habits of recluses, including the *Regula Solitiorum*, written in the 9th century by Grimlaicus, *De institutione inclusarum* by St. Aelred of Rievaulx, and the *Ancrene Wisse*. This is followed by an examination of provisions found in the source documents of John of Kwidzyn, who recorded details about the diet of Blessed Dorothea of Montau after she was officially enclosed as a hermit on 2 May 1393 in the southern part of the lower choir of Kwidzyn Cathedral.

According to these sources, from the time of her enclosure until her death on 25 June 1394, Blessed Dorothea ate once a day. Her diet was essentially meat-free and consisted primarily of fish, bread, honey, and beer. For her soul, the daily nourishment was the Holy Communion, which she also received once a day.

A comparison of the principles on recluses' nutrition found in the rules for anchoresses with the information about Dorothea's diet shows that the nutrition of the Pomesanian mystic during her enclosure did not differ from the recommendations set forth in medieval rules. Her abstention from meat indicates that she chose to lead a markedly ascetic life.

The service provided by the attendant who delivered her meals confirms that representatives of the Teutonic Order and the Bishop of Pomesania followed the guidelines in the rules and ensured their careful observance in relation to the mystic of Kwidzyn.

Keywords: hermits, rules for hermits, Middle Ages, Blessed Dorothea of Montau.

Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI

INTERPRETACJA TEOLOGICZNO DUCHOWA TESTAMENTU BŁ. MARCELINY DAROWSKIEJ (1827-1911)

Streszczenie: Artykuł stanowi analizę teologiczną duchowego testamentu bł. Marceliny Darowskiej (1827-1911), który pozostawiła na piśmie założonym przez siebie siostrze z Zgromadzenia Niepokalanego Poczęcia NMP. W przeprowadzonym badaniu zostały wzięte pod uwagę następujące aspekty: kontekst historyczny powstania dokumentu, struktura tekstu, zawarte w nim świadectwo duchowe błogosławionej, a także główne idee teologiczne. Analiza *Testamentu* prowadzi do wniosku, że można go rozumieć jako *sui generis* klucz hermeneutyczny do rozumienia jej mistyki, świadectwa życia oraz nauczania. Autorka sama dokonuje syntezy dziedzictwa duchowego, które otrzymała od Boga. Stara się je przekazać kolejnemu pokoleniu, wskazując, co dla niej samej było i jest najważniejsze.

Słowa kluczowe: Marcelina Darowska, testament duchowy, dziedzictwo duchowe, przesłanie duchowe, mistyka.

W rozumieniu prawniczym testament (łac. *testamentum*) jest jednym z najważniejszych dokumentów w prawie spadkowym, zawierającym formalną deklarację woli spadkodawcy dotyczącą losów jego majątku po śmierci. Natomiast *testament duchowy* to koncepcja, która w znacznym stopniu poszerza to prawne ujęcie. W łacinie kościelnej *testamentum* oznacza również ostatnią wolę, rozporządzenie, obietnicę, a także przymierze. Na płaszczyźnie duchowej testament może być rozumiany jako:

- wyrażenie osobistej wiary i świadectwo relacji z Bogiem,
- synteza dotychczasowych doświadczeń, często spisywana pod koniec życia, bądź stworzona na przestrzeni lat,
- zapis najważniejszych wartości – zbiór przekonań, życiowych prawd, zasad moralnych, którymi kierowała się osoba sporządzająca testament,

- zbiór mądrości, rad, przestróg, wskazówek czy przemyśleń na temat sensu życia, czy prowadzenia życia duchowego, które dana osoba pragnie przekazać innym, zwłaszcza najbliższym, jako dziedzictwo niematerialne,
- chęć pozostawienia czegoś trwałego po sobie, co mogłoby pomóc innym w ich własnej drodze życiowej,
- wyraz troski o przyszłe pokolenie.

Duchowy testament nie musi mieć kształtu formalnego dokumentu i może być wyrażony w różny sposób, na przykład w drobniejszych zapiskach, listach, albo w bardziej obszernych traktatach. W spuściźnie piśmienniczej Kościoła często możemy spotkać się z duchowymi testamentami sporządzonymi przez różnych autorów – duchownych i świeckich, którzy czuli potrzebę przekazania innym własnego doświadczenia wiary. Wielu z nich prowadziło głębokie życie duchowe – byli kontemplatykami, inicjatorami dzieł miłosierdzia, założycielami ruchów, stowarzyszeń czy wspólnot zakonnych. Niektórzy z nich zostali ogłoszeni kandydatami na ołtarze, błogosławionymi czy świętymi. Wśród twórców duchowych testamentów można wymienić przykładowo: św. Franciszka z Asyżu, św. Pawła VI, św. Jana Pawła II, sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego. Można przypuścić, że dzieląc się otrzymanym od Boga wewnętrznym bogactwem, pragnęli oni naśladować Jezusa Chrystusa, który formował swoich uczniów.

Jedną z autorek *duchowego testamentu* jest Marcelina z Kotowiczów Darowska, polska zakonnica i mistyczka, współzałożycielka Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia NMP (niepokalanek), która urodziła się 16 stycznia 1827 roku w Szulakach na Podolu, a zmarła 5 stycznia 1911 roku w Jazłowcu. 6 października 1996 roku Jan Paweł II ogłosił ją w Rzymie błogosławioną.

Przedmiotem niniejszego studium¹, będzie właśnie tekst *Testamentu* bł. Marceliny, który dotychczas nie został jeszcze wydany drukiem. Oryginał, czyli rękopis, znajduje się w Archiwum Zgromadzenia Niepokalanego Poczęcia NMP w Szymanowie². Warto dodać, że pisma bł. Marceliny Darowskiej nie zostały jeszcze wydane w całości³, jednak wszystkie jej rękopisy, a także sporządzone na ich podstawie maszynopisy, są dostępne we wspomnianym archiwum.

¹ Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” nr projektu NPRH/DN/SP/0127/-2023/12. Kwota dofinansowania PLN 1038912,00; całkowita wartość projektu PLN 1038912,00.

² Rękopis składający się z pięciu kart A3 opatrzonych datą 14 czerwca 1884 roku (sygn. P.20.4.I.1) wraz z jednokartkowym dodatkiem z dnia 10 stycznia 1894 roku (sygn. P.20.4.I.2); w zapisie bibliograficznym dokument ten będzie zapisywany skrótoowo bez cudzysłowu: Testament.

³ Ukazały się dotychczas drukiem następujące pisma Marceliny Darowskiej: „*Coś co poprzedziło*”. *Kilka lat z życia M. Marceliny przez nią samą spisane*, w: „*Rozpamiętuję dni, które minęły i lata poprzednie wspominam*” (Ps 77). *Z pism bł. Matki Marceliny Darowskiej*, opr. J. Martynuska, Szymanów 2008, s. 9-62; *Kartki*, część I, „*Duchowość w Polsce*” 19-20(2017-2018), s. 13-71; *Kartki*, część II, „*Duchowość w Polsce*” 21(2019), s. 13-68]. Wydawnictwo KUL przygotowuje do druku pierwszy tom oficjalnego wydania krytycznego dzieł Błogosławionej (pisma autobiogra-

Postać błogosławionej doczekała się już kilku opracowań o charakterze biograficznym⁴, pedagogicznym czy teologicznym. Wśród opracowań teologicznoduchowych wyróżniają się publikacje ks. prof. Marka Chmielewskiego oraz ks. prof. Stanisława Urbańskiego⁵. Nie było jednak osobnego studium poświęconego teologicznej treści *Testamentu*. Tę lukę wypełnia niniejsze opracowanie, które jako *novum* stawia hipotezę, że dokument ten stanowi swego rodzaju klucz hermeneutyczny do rozumienia całej twórczości i życia duchowego Marceliny Darowskiej.

Celem tego opracowania będzie odnalezienie w tekście *Testamentu* głównych tematów teologicznoduchowych, ukazanie ich znaczenia dla życia duchowego błogosławionej, a także dla wspólnoty Kościoła. W związku z tym nasza uwaga skupi się głównie na treściach związanych z wiarą, natomiast wszystkie inne kwestie (np. literackie, filologiczne, etiologiczne) pozostaną na planie dalszym⁶.

Metoda, którą się posłużymy, będzie zawierać następujące elementy: opis historyczny (dotyczący głównie okoliczności powstania dokumentu), opis teologiczny (odnoszący się do doświadczenia duchowego – ekspozycyjny i genetyczny), wyjaśnienie (głównych terminów teologicznych używanych przez błogosławioną wraz z ich oceną), rozumienie (w świetle fenomenu osoby, w celu dotarcia do sensu personalnego), weryfikacja postawionej hipotezy i wyciągnięcie wniosków (połączonych z opisem futurystycznym). Z przyjętej metody wynika struktura artykułu, na którą złożą się cztery punkty. Będzie w nich analizowana kolejno: budowa teologiczna dokumentu, doświadczenie duchowe zawarte w jego tekście, główne myśli teologiczne. Na koniec zostanie dokonana ich ogólna ocena.

W świetle prawa testament staje się skuteczny w chwili śmierci spadkodawcy. Do momentu śmierci jego autor może go zmienić bądź odwołać⁷. Natomiast *testa-*

ficzne) pod red. ks. prof. Marka Chmielewskiego. Oprócz „*Testamentu*” i wyżej wspomnianych pism znajdują się tam również następujące teksty: *Modlitwy*, *Notatki duchowe*, *Pamiętnik*, *Zapiski* i inne.

⁴ Do ważniejszych opracowań biograficznych można zaliczyć następujące: J. Misiurek, *Bł. Marcelina Darowska († 1911)*, w: tenże, *Wielkie mistyczki Kościoła*, Lublin 1999, s. 166-175; tenże, *Przeżycia mistyczne bł. Marceliny Darowskiej (zm. 1911)*, w: tenże, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej* (w. XVIII-XIX), t. 2, Lublin 1998, s. 343-350; M. A. Sołtan, *Służebnica Boża Marcelina Darowska*, w: *Polscy Święci*, t. 8, red. J. Bar, Warszawa 1987, s. 186-242; E. Jabłońska-Deptuła, *Darowska Marcelina*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, k. 1028-1029.

⁵ Por. M. Chmielewski, *Mistyka bł. Marceliny Darowskiej (1827-1911)*, Lublin 2021; S. Urbański, *Zjednoczenie z Bogiem w próbie cierpienia i «śmierci sobie» według nauki Marceliny Darowskiej*, w: *Cierpienie i śmierć* (Homo meditans, 13), red. A. J. Nowak, red., Lublin 1992, 99-113. Na temat innych opracowań zob. Marek Chmielewski, *Bibliografia. Opracowania*, w: tenże, *Mistyka bł. Marceliny Darowskiej (1827-1911)*, s. 252-256.

⁶ W przygotowywanym do druku przez Wydawnictwo KUL pierwszym tomie pism bł. Marceliny Darowskiej (wspomnianym wcześniej) tekst *Testamentu* został opatrzony wprowadzeniem zawierającym ogólną charakterystykę literacką i teologiczną.

⁷ E. Wielemska, *Testament*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, k. 742-743.

ment duchowy ma swoją wartość już w chwili spisania, w momencie śmierci jego autora staje się szczególnym zobowiązaniem dla innych, a przez wyniesienie na ołtarze jego twórcy nabiera szczególnej wymowy. Przechodząc zatem do analizy *Testamentu*, miejmy na uwadze, że tekst ten napisała błogosławiona. Jest więc on świadectwem jej świętego życia.

1. Kontekst i charakter teologiczny dokumentu

Swoją ostatnią wolę Marcelina Darowska zatytułowała: *Mój testament dla Zgromadzenia, (który proszę po pogrzebie moim otworzyć i przeczytać)*. Sporządzenie tego dokumentu rozpoczęła w Boryniczach w majątku Dembińskich w dniu 14 czerwca 1884 roku i w drugiej połowie tego miesiąca zakończyła. Po dziesięciu latach, 10 stycznia 1894 roku uzupełniła go dyscyplinarnymi zaleceniami. Po kolejnej dekadzie latem 1904 roku, czyli 6,5 roku przed swoją śmiercią, w czasie pobytu w Zaleszczykach nad Dniestrem dokonała autokorekty swego duchowego testamentu⁸.

Można zatem zauważyć, że dokument powstawał w trzech etapach i jego redakcja rozpoczęła się na blisko 27 lat przed odejściem z tego świata. Tym, co bezpośrednio skłoniło bł. Marcelinę do rozpoczęcia prac nad testamentem, była przebyta choroba (błonica), która zagroziła jej życiu. Kiedy zaczęła odzyskiwać siły (nastąpiło to w dniu 26 kwietnia 1884 roku), motywowana troską o przyszłość dzieła Bożego, jakim była założona wspólnota zakonna, podjęła decyzję o spisaniu wskazówek mogących służyć współsiostrom pomocą na drodze ich uświęcenia.

Fakt, że dokument „towarzyszył” Błogosławionej przez ponad ćwierć wieku aż do ostatnich chwil jej życia ma niebagatelne znaczenie. Poczynione dwukrotnie korekty (nie zaś całkowite zmiany) są dowodem jasno określonego przez nią celu, a także stałej świadomości tego, co winna po sobie pozostawić i do czego wzywa ją Bóg. W tym kontekście wydaje się zasadne stwierdzenie, że *testament duchowy* był dla Darowskiej *sui generis* teżą w życiu duchowym – streszczeniem jej osobistego charyzmatu, otrzymanych w życiu Bożych darów, programem i deklaracją celu działania⁹.

Kierując uwagę na kompozycję testamentu, zauważamy, że całość została przez bł. Marcelinę podzielona krzyżykami na siedem części, a po latach uzupeł-

⁸ Aktualizacja polegała na skreśleniu bądź dopisaniu niektórych zdań. We wspomnianym przygotowywanym do druku przez Wydawnictwo KUL opracowaniu krytycznym pism błogosławionej wszystkie zmiany redakcyjne testamentu, dokonane przez autorkę, zostały zaznaczone w przypisach. Tekst testamentu z 1884 roku = Testament 2-49; Dodatek z 1894 roku = Testament 51-58; wyjaśnienia z 1904 roku = Testament 1. 50.

⁹ I chociaż sama Darowska napisała w 1904 roku, że dokument „stracił na wartości” ze względu na swoją „starość”, została już bowiem napisana Reguła, to jednak zdecydowała o pozostawieniu testamentu – dla „powtórzenia jej prawd”. – Por. Testament, 1.

niona również ósmą częścią – wieńczącą dokument i zatytułowaną „Dodatek do testamentu”¹⁰. Analiza merytoryczna tekstu pozwala dostrzec zawarte w nim: świadectwo życia duchowego, wątki historyczne, teologiczne i pedagogiczne, a także wnioski natury *stricte* prakseologicznej. Jednakże dokument ma przede wszystkim charakter teologicznoduchowy, to znaczy ukazuje dynamiczną jedność treści wiary z konkretnym sposobem wcielenia jej w życie¹¹. Sama Darowska pisze, że jej testament ma stanowić „najkrótszy zarys”, „echo duszy”, „wyraz jej serca” oraz „przekaz myśli i wymagań Bożych względem Zgromadzenia” (por. Testament, 2).

Teologia zawarta we wspomnianym tekście ma zatem charakter egzystencjalny (przeżyciowy) i wyrażona jest językiem epoki, czyli ze wszystkimi uwarunkowaniami kulturowymi i społecznymi.

2. Doświadczenie duchowe zawarte w *Testamencie*

Studium *Testamentu* pozwala zauważyć, że Darowska ujmuje swoje doświadczenie duchowe dynamicznie i szeroko. Stara się je rozumieć w kontekście sytuacji Kościoła, narodu oraz świata, myśląc historycznie, wieloaspektowo. Stosuje w swoim dokumencie¹² *opis źródłowy* (jako naoczny świadek)¹³, *autorski* (przekazujący własną interpretację dokonaną w świetle wiary)¹⁴, *wyjaśniający* (genetyczny)¹⁵, jak również *ekspozycyjny* (w celach misyjnych i pedagogicznych)¹⁶. Znamienne jest jednak, że główną zasadą „historycznego” poznania jest spojrzenie w przyszłość. Błogosławiona w perspektywie futurystycznej odczytuje sens przeszłości. Świadomie umieszcza w *Testamencie*¹⁷ *opis przeszłości*, czyli świadectwo jej dotychczasowego życia, *opis teraźniejszy*, zawierający doświadczenie spisywania testamentu oraz *opis futurystyczny*, to znaczy wszelkie wskazówki duchowe, o których słuszności przekonała się podczas pracy wewnętrznej.

Z pewnością Darowska, sporządzając testament, czyniła to spontanicznie i nie systematyzowała swoich myśli według jakiegoś schematu. Jednak z naszej per-

¹⁰ Struktura dokumentu przedstawia się następująco: Testament 1-2 (część I), Testament 3-8 (część II), Testament 9-14 (część III), Testament 15-19 (część IV), Testament 20-24 (część V), Testament 25-28 (część VI), Testament 29-50 (część VII), Testament 51-58 (część VIII: „Dodatek do testamentu”).

¹¹ Por. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 2004, s. 6.

¹² Por. Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 207-208.

¹³ Por. np. Testament 2-3.

¹⁴ Por. np. Testament 9-13.

¹⁵ Por. np. Testament 22.

¹⁶ Por. np. Testament 8. 32.

¹⁷ Szerzej na temat tego podziału por. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 208.

spektrywy próba intuicyjnego doszukania się pewnej logiki i sposobu myślenia Darowskiej daje możliwość odkrycia, w jaki sposób kształtowała swoją osobowość, jak konstruowała swój świat wewnętrzny i definiowała swą tożsamość.

W *opisie przeszłości* duchowe doświadczenie bł. Marceliny rysuje się jako:

- świadomość otrzymania łaski życia od Boga, wzmocniona faktem wyjścia z choroby grożącej śmiercią (Testament, 2),
- szukanie i odczytywanie we wszystkim woli Bożej i jej akceptacja połączona z pragnieniem wypełnienia¹⁸,
- przekonanie, że w dotychczasowym życiu Bóg ją stale oczyszczał, realizował w niej swój zamiar, rozwijał w pojęciu dobra i piękna, wlewał w jej serce idee dzieła do wykonania, jaki było utworzenie Zgromadzenia, dał jej też możliwość zrealizowania tego dzieła (Testament, 3),
- wdzięczność wobec ludzi (m.in. sióstr zakonnych, kapłanów i biskupów), bez której nie ma miłości Boga i ludzi¹⁹,
- dostrzeganie dzieła Bożego wpisanego w historię (np. Testament, 18, 22).

Wyżej wspomniany szkic doświadczenia duchowego Darowska dopełnia *opisem terażniejszym*, na podstawie którego możemy poznać, że w sercu błogosławionej obecne są w chwili pisania testamentu następujące myśli, pragnienia i uczucia:

- chęć uwielbienia Jezusa Chrystusa i wyrażenia więzi z całą Trójcą Świętą (Testament, 2),
- świadomość własnej słabości i mocy Bożej, która posługuje się ludźmi pomimo ich ułomności (Testament, 2),
- otwartość na pomoc Bożą w wypełnieniu Jego woli (Testament, 2),
- skrucha serca i prośba o przebaczenie w imię miłości Boga wszystkich zaniedbań, słabości, ułomności, błędów popełnionych w życiu; prośba, by wszystko to Bóg naprawił, dopełnił łaską Swoją (Testament, 45),
- świadomość misji do spełnienia (Testament, 1),
- pragnienie przyzywania błogosławieństwa Bożego na wszystkich²⁰,
- nadzieja w stałe trwanie w więzach miłości z Bogiem i ludźmi – również w tajemnicy świętych obcowania²¹.

¹⁸ Na początku testamentu Darowska umieszcza słowa: „byłam cała w woli Bożej” (Testament, 2).

¹⁹ Jednocześnie warto dodać, że zdaniem Darowskiej postawie wdzięczności przeszkadza pycha (por. Testament 17. 19. 35).

²⁰ Błogosławiona łączy błogosławieństwo w imię Trójcy Świętej ze szczególną rolą osoby Matki Bożej: „Niech Bóg Ojciec dla miłości Niepokalanej Maryi, najpiękniejszej ze stworzeń swoich, Bóg Syn, dla czci Najświętszej Szej Matki, Bóg Duch Święty dla chwały Najczystszej Szej Oblubienicy, zdroje łask Swoich na Zgromadzenie i na każdą z was wyleją i wieczność najbliższą z Sobą wam przegotują!” – Testament, 48.

²¹ Darowska wyraziła te myśli w następujących słowach: „[...] żegnam – (jakkolwiek ufam łasce Pańskiej, że duchem zawsze z wami i wśród was będę) do wiecznego połączenia tam, gdzie już rozstania nie będzie, gdzie nic nie przemija u stóp Najśłodsze Zbawiciela, przy Niepokalanej Matce i Królowej naszej, w gronie Świętych w Przybytkach Boga w Trójcy Świętej Jedyne, któ-

Najpełniejszy obraz doświadczenia duchowego Darowskiej otrzymujemy, gdy weźmiemy również pod uwagę utworzony przez nią *opis futurystyczny*, w którym za pomocą rad i wskazówek określa ona ideał życia chrześcijańskiego. Wszystkie wskazania postawione przez błogosławioną są nie tylko wyrazem głębokiego przekonania o ich słuszności, ale także świadectwem podjętej osobiście pracy wewnętrznej. Uszeregujmy zatem wymienione w *Testamencie* fundamentalne wartości i cnoty. Są nimi:

- prowadzenie życia w wewnętrznej relacji z Bogiem, która jest warunkiem koniecznym dla osiągnięcia celu ostatecznego i aby życie było owocne (Testament, 29),
- modlenie się wszystkim, a więc także czynami płynącymi z miłości (Testament, 29),
- życie wolą Bożą, to znaczy czynienie wszystkiego z Nim i dla Niego (Testament, 31),
- wewnętrzne skupienie (Testament, 29),
- czystość, prostota i ogołocenie (Testament, 25, 31),
- ubóstwo i oparcie się na Bogu, nie zaś na ludzkiej dyplomacji (Testament, 20. 25),
- ufność, że Bóg jest silniejszy od wszelkiej mocy ludzkiej i szatańskiej (Testament, 21)²²,
- wytrwałość w obliczu prób i prześladowań (Testament, 23),
- lęk przed niewiernością względem Boga (Testament, 23),
- podjęcie pracy nad sobą²³,
- odpowiedzialność i szczerłość (Testament, 40),
- sumienność i umiejętność (Testament, 42),
- rozumność – kierowanie się rozumem oświeconym łaską, pokornym, otwartym na prawdę płynącą z nauki Kościoła (por. Testament, 32-33, 37),
- posłuszeństwo rozumne i płynące z przekonania (Testament, 32),
- dobroć ludzka płynąca z Bożej miłości i prawość charakteru (Testament, 37),
- utwierdzanie innych w wierze, nadziei i miłości (Testament, 45),
- troska o rozwój moralny i duchowy wszystkich (por. Testament, 32) oraz prowadzenie dusz do Boga (Testament, 57),

remu cześć, uwielbienie i chwała na wieki wieków”. – Testament, 48; „Dziatki wszystkie, które były, są i będą w Zakładach Zgromadzenia naszego, w pensjonatach i szkołkach wiejskich, błogosławie z [...] serca + [tzn. błogosławie – przyp. J. M.] i błogosławieństwu Bożemu polecam, a o modlitwę za duszę mą proszę. Miłowałam je miłością Bożą na ziemi, ufam że miłować nie przestanę w wieczności”. – Testament, 49.

²² Widać wyraźnie, że Darowska jasno rozumie walkę duchową jako przeciwstawianie się złu osobowemu oraz złu moralnemu istniejącemu na świecie; zwycięstwo widzi w zwróceniu się ku Bożej mocy.

²³ Błogosławiona pisze, że trzeba „oczyszczać się z właściwości swej natury”, którą nazywa „zepsutą” (por. Testament, 38-39). Chodzi tutaj o pokonywanie ludzkich ułomności. Pojawia się tu pytanie, czy błogosławiona nie ujmuje ludzkiej natury w duchu jansenizmu, a więc negatywnie.

- miłowanie dusz Bożą miłością równą dla wszystkich, wyrażoną czynem i poświęceniem, nikogo nie wykluczającą, wielką, niewyczerpaną, długomyślną, przebaczącą i surową, ofiarną i silną, zapierającą się siebie, nieszukającą swego, składającą wszystko w Bogu (Testament, 39),

- wzajemna miłość, polegająca na wspomaganiu się modlitwą, przykładem i czynem; otaczanie opieką chorych i słabszych, umierających; okazywanie miłosierdzia ubogim – chlebem oraz słowem miłości chrześcijańskiej (Testament, 44-45).

W świetle powyższej analizy widać wyraźnie, że bł. Marcelina starała się rozumieć duchowy rozwój człowieka możliwie jak najszerszej, jako obejmujący – mówiąc współczesnym językiem teologicznym – wszystkie „pasma” życia osobowego, takie jak: umysł, uczucia, wolę oraz moralność czy ludzkie czyny. Znamienne jest przy tym to, że w *Testamencie* praktycznie nie są wspomniane praktyki duchowe, a akcent położony jest na przemianę wewnętrzną człowieka, na „życie duchem, a nie literą” (Testament, 29). Oczywiście, jest to ujęcie bardzo słuszne.

Darowska w swoim życiu nabrała przekonania, że na drodze wewnętrznej przemiany wyjątkową pomocą służy człowiekowi Niepokalana Matka. Dlatego zachęcała, by kochać Maryję i uczyć innych Ją kochać w całkowitym, dziecięcym wręcz oddaniu, zarówno w pociechach (dla uniknięcia popadania w czułośćkowość czy złudzenia), jak i we wszelkich pokusach, opuszczeniach oraz oschłościach. Boża Matka zawsze bowiem jednoczy ludzi ze swoim Synem, umacnia ich i wspomaga (Testament, 46)²⁴.

Przechodząc do kolejnego etapu naszej analizy, zauważmy, że doświadczenie duchowe człowieka często oscyluje wokół tych prawd objawionych, które są mu najbliższe, co nie oznacza, że inne treści wiary wydają się jemu mniej ważne. Skupienie się jednak konkretnej osoby na niektórych myślach teologicznych i osobiste ich „przeżycie” sprawia, że możemy mówić o charakterystycznych rysach jej duchowości. Prześledźmy pod tym właśnie kątem *duchowy testament* bł. Marceliny, szukając w nim głównych tematów teologicznych. Jeśli któryś z nich został przez błogosławioną ujęty w sposób oryginalny, postaramy się to uwypuklić, a następnie całość poddać merytorycznej ocenie.

3. Główne idee teologiczne

Jest rzeczą zrozumiałą, że bł. Marcelinie w chwili pisania *Testamentu* nie towarzyszyła idea ułożenia *résumé* nauki Kościoła czy też jakiegoś oryginalnego duchowego traktatu. Można jednak przypuszczać, że prawdy wiary umieszczone przez nią w tekście były jej sercu najbliższe i tworzyły swego rodzaju rdzeń dla jej religijnego rozumienia rzeczywistości. Podejmijmy zatem próbę naszkicowania

²⁴ Tę myśl o roli Matki Bożej w tworzeniu i umacnianiu więzi człowieka z Jej Synem zostanie szerzej omówiona w następnym punkcie niniejszego opracowania.

planu teologicznych refleksji Darowskiej, które na pierwszy rzut oka łączą się w trzy główne bloki tematyczne, które można zatytułować: *obraz Boga, obraz człowieka, a także obraz świata i Kościoła*.

Obraz Boga zawarty w *Testamencie* jest raczej klasyczny, z lekkim tylko odcieniem uczuciowym. Darowska skupia się na tym, co jest najistotniejsze, czyli na prawdzie kim jest Bóg, a osobistymi przeżyciami relacji ze Stwórcą dzieli się bardzo oszczędnie. Całość tekstu błogosławiona rozpoczyna w imię Osób Trójcy Świętej oraz pochwaleniem Jezusa Chrystusa (por. Testament, 2). Nie ma wątpliwości, że bł. Marcelina chce, aby jej przesłanie miało charakter teocentryczny oraz chrystocentryczny. Mocno akcentuje transcendencję Boga, nazywając Go „Przedwiecznym”, „Niezmiernym” (Testament, 30) czy „panem wszechmocy” (Testament, 23). Równocześnie jednak wskazuje na Jego bliskość, którą w charakterystyczny dla siebie sposób określa jako bycie „[...] ojcem dziełu swojemu” (Testament, 23). Ta ojcowska więź Stwórcy ze stworzeniem kulminuje w misteryjny sposób we wnętrzu osoby ludzkiej, co bł. Marcelina wyraża prostymi słowami: „czystość duszy, jak to wiemy – to Bóg w niej” (Testament, 31). Jest jasne, że chodzi tutaj o czystość moralną, polegającą na życiu dla Boga i Bogiem, wołą Bożą, pod panowaniem Bożym (por. Testament, 3). W ten sposób spełnia się bowiem „sprawa Boża w duszach” (Testament, 27), czyli pełen łaski zamysł Stwórcy, płynący z Jego prawdziwej miłości (por. Testament, 23, 37). Darowska ma świadomość, że temu planowi sprzeciwia się piekło, z którym niestety może sprzymierzać się również i świat (por. Testament, 23)²⁵. Jednak w kontekście tej toczącej się duchowej walki błogosławiona nie traci wiary, ale postrzega Boga jako Tego, z którego łaską – i wówczas gdy się jest Mu wiernym – można wszystko zwyciężyć (por. Testament, 23).

Obraz człowieka zawarty w tekście *testamentu duchowego* stanowi pewnego rodzaju teologiczną antropologię, którą tworzą dwa rodzaje opisów: negatywny i pozytywny.

Pierwszy – *opis negatywny* – ukazuje słabość ludzką i identyfikuje człowieka wyrażeniami pejoratywnymi, które dzisiaj mogą szokować dosadnością oraz rodzić pytanie, czy Darowska ma rzeczywiście rację. Zatrzymajmy się nieco nad tą kwestią. Jako przykład niech posłużą następujące słowa autorki: „Głupi jest człowiek zapominający, że jest sianiem brudnego prochu, nicestwem i zepsuciem” (Testament, 30). Czy nie jest to wizja zbyt pesymistyczna, deprecjonująca całkowicie człowieka i odbierająca mu wszelką godność? Dla lepszego zrozumienia tych słów zwróćmy uwagę na kontekst. Kolejne słowa wyjaśniają, że ludzka brzydota polega na grzechu. Darowska pisze bowiem: „Obrzydła zakonnica mianująca się sługą Bożą, a która by nie dobra Bożego, nie chwały Bożej, a swojej szukała, polegająca na sobie, ceniąca siebie, chociażby ze względu na łaskę Bożą w sobie”

²⁵ Darowska, pisząc o „dziele”, ma na myśli przede wszystkim Zgromadzenie, którego była współzałożycielką, ale nie wyklucza to możliwości szerszej interpretacji, czyli uznania, że „dziełem” Bożym jest przede wszystkim „sprawa Boża w duszach”, czyli zbawienie ludzi.

(Testament, 30). Chodzi zatem o błędną postawę egoizmu i egotyizmu, a także okłamywania siebie i innych. Można jednak zapytać, czy nie ma tu pewnych reminiscencji jansenistycznego rygoryzmu, według którego po grzechu pierwotnym ludzka wola sama z siebie, bez łaski Bożej, nie jest już zdolna do podjęcia dobrych uczynków?²⁶ Jest prawdopodobne, że doktryna ta – pochodząca z przełomu XVII i XVIII wieku i ostatecznie odrzucona przez Kościół²⁷ – odbiła się jakimś echem w myśli Darowskiej, ale rozwiązanie może być także inne²⁸. W przypadku bł. Marceliny mamy do czynienia z osobą, która, mając bliski kontakt z Bogiem, wszystko widzi wyraźniej i ostrzej w Jego świetle. Stara się przez to za wszelką cenę zniechęcić swoich czytelników do upodobania w grzechach bądź trwania w przeciętności. W tej perspektywie jej ostry język tłumaczyłby się gorącą troską o to, by wszyscy podążali stale drogą świętości. Jeśli zatem Darowska wspomina o potrzebie „wyniszczenia siebie”, to używa literackiej hiperboli. Nie chodzi jej o samozniszczenie, ale o skierowanie się ku „cudownej” Bożej miłości i otworzenie się dzięki tej miłości na cały świat²⁹. Wyjaśnia to myślą: „[...] On w nas o tyle, o ile nic w nas nie ma nie z Niego” (Testament, 31)³⁰.

Jednocześnie bł. Marcelina *opisem pozytywnym* dopełnia poprzedni opis i ukazuje człowieka jako tego, który może się rozwijać i który jest zaproszony do tworzenia bliskiej relacji z Bogiem. Dzieli się tutaj ciekawą myślą mariologiczną, ukazując Matkę Bożą jako tę, która „[...] Sobą zapełnia przestrzeń dzielącą [człowieka od Pana Jezusa]” (Testament, 46). Myśl ta nie zostaje szerzej rozwinięta w omawianym dokumencie. Można przypuszczać, że błogosławiona zainspirowała się jakimś nauczaniem teologicznym bądź ludową pobożnością, ukazującą Maryję jako wzór cnót i Matkę wszystkich wierzących. Warto byłoby poświęcić temu zagadnieniu oddzielne studium. Wydaje się mało prawdopodobne, że Darowska miała tu na celu jedynie użycie pobożnej metafory. Chciała raczej podkreślić

²⁶ Por. J. Walkusz, *Jansenizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus i inni, Lublin 1997, k. 992.

²⁷ Uczynili to kolejno papieże: Innocenty X w konstytucji *Cum occasione* (1653), Aleksander VII w bulli *Ad sacram beati Petri sedem* (1656), Klemens XII w bulli *Vineam Domini* (1705), Klemens XII w bulli *Unigenitus* (1713).

²⁸ Faktem jest, że zdaniem Darowskiej, jeśli człowiek coś dobrego czyni, to tak naprawdę czyni to Bóg: „[...] to On czyni, On jest, my nicestwo, nie jesteśmy; my jesteśmy w zepsuciu naszym, w tym co doczesne, przemijające”. – Testament, 30. Być może jednak nie ma tutaj inspiracji myślą jansenistyczną, ale słowami, które św. Katarzyna ze Sieny (†1380) miała usłyszeć od Boga: „[...] ty jesteś ta, która nie jest. Ja zaś jestem tym, który jest”, o czym wspomina Rajmund z Kapui († 1399), jej współpracownik i kierownik duchowy. – Por. Rajmund z Kapui, *Żywoć Świętej Katarzyny e Sieny*, nr 92.

²⁹ Por. Testament, 4. Darowska wyraża to przekonanie także następującymi słowami: „Cudo miłości, że to ziarno brudnego prochu w sobie może żyć w Bogu i w Nim się uwiecznić!” – Testament, 30.

³⁰ W ten sposób Darowska *implicitie* mówi o „stopniowości” intensywności Bożej obecności w człowieku. W mystyce często jest to wyrażane nauką o stopniach zjednoczenia z Bogiem.

doniosłą funkcję, którą pełni Maryja nie tylko wobec rodziny ludzkiej, ale i w życiu duchowym każdego człowieka.

Mówiąc o rozwoju człowieka, Darowska wychodzi poza świecki humanizm³¹. Widzi potrzebę nabywania jak najstarszego wykształcenia i znajomości języków obcych, by być w życiu pożytecznym, ale to wszystko stawia na miejscu drugim. Na pierwszy zaś plan wyznosi przekaz wiary, edukację religijną, a także obowiązki stanu³². Widać wyraźnie, że cały proces wychowawczy i edukacyjny rozumie głęboko teologicznie jako współpracę ze Stwórcą w Jego dziele stwarzania (por. Testament, 5). Najistotniejszy zaś cel rozwoju człowieka ukazuje w perspektywie eschatologicznej jako życie w szczęśliwej wieczności, w Niebie³³.

W kontekście tego, co powiedzieliśmy na temat Boga i człowieka, warto skupić uwagę na sposobie rozumienia przez bł. Marcelinę ziemskiej rzeczywistości, to jest na tym, jaki ma ona *obraz świata*. Otóż ma on w jej *Testamencie* zabarwienie nieco smutne, gdyż – jak wspomina błogosławiona – świat nadaje ludzkiemu życiu „boleściwe właściwości”, „nędzę” połączoną z „niebezpieczeństwami” (por. Testament, 2). Zapewne Darowska ma na tu myśli nie tylko niebezpieczeństwa fizyczne, ale przede wszystkim duchowe – groźbę ulegnięcia pokusom i utratę życia Bożego. Jednak bł. Marcelina potrafi rozpoznać, że w świecie ukryty jest również Boży zamysł, którego przejawem jest np. podział na narody (por. Testament, 6), i który dotyczy rozwoju wszystkich ludzi. Autorka widzi przyszłość świata w młodzieży i dzieciach, w odnowie moralnej społeczeństw (por. Testament, 5).

Kościół w tej perspektywie rozumiany jest jako „przystań bezpieczeństwa”, jako „arka przymierza” i „skarbnica łask Bożych” dla „biednej, upadłej, osłabłej i zubożałej ludzkości” (Testament, 15). Eklezjologia Darowskiej stawia w lekkiej opozycji świat ziemski oraz przestrzeń nadprzyrodzoną uobecnianą w Kościele. Punkt styczny obu tych rzeczywistości stanowi „Królestwo Boże na ziemi”, to jest konkretna przestrzeń szczegółowej realizacji Modlitwy Pańskiej – miejsce, gdzie można żyć dla Boga i z Bogiem, wołać Bożą, pod panowaniem Boga (Testament, 4). Jest to pewnego rodzaju uproszczenie (charakterystyczne również dla jej epoki), ale widać wyraźnie, że założycielka niepokalanek swoim *testamentem duchowym* nie chce otwierać dyskusji, ale przekazać jasny sposób odnajdywania właściwej drogi do ostatecznego celu. Stąd płyną implikacje eklezjologiczne i duchowe, którymi się dzieli³⁴:

³¹ Choć w wychowaniu młodego pokolenia docenia rolę ludzkich wartości: dobra i piękna, nauki, przykładu życia. – Por. Testament, 25.

³² Por. Testament, 26. 31. 57.

³³ W tej perspektywie widzi sens istnienia Zgromadzenia (por. Testament, 36) oraz prowadzonej przez nie pracy wychowawczej: „Niech będą [dzieci] wierne Bogu i ojczyźnie, wierne łasce i zasadom, które z tej w domu Bożym otrzymały, a ta łaska przeprowadzi je szczęśliwie przez życie i do szczęśliwszej doprowadzi wieczności”. – Testament, 49.

³⁴ Por. Testament, 15. Być może w tych postulatach kryją się reminiscencje „Regułu o trzymaniu z Kościołem” św. Ignacego Loyoli. – Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, nr 352-370. Warto dodać, że

- trzeba kochać Kościół, inaczej będzie go się uważało jedynie za „formę”,
- miłość do Kościoła ma wyrażać się w posłuszeństwie (ściśłym, pełnym i całkowitym),
- wymagania i życzenia ze strony Kościoła mają być święte, niemniej trzeba je brać i stosować mądrze,
- potrzeba otaczać szacunkiem biskupów i kapłanów jako szafarzy łask Bożych, namiestników Chrystusa, otaczających Kościół świętą i ojcowską opieką.

Podsumowując ten etap naszej analizy, można stwierdzić, że w *Testamencie Darowskiej* zarówno *obraz Boga, obraz człowieka*, jak i *obraz świata i Kościoła* charakteryzują się silną polaryzacją – uwydatniają antagonizm między światem Bożym i rzeczywistością czysto ziemską. Ten dualizm, choć wydaje się w tym dokumencie dość radykalny (np. Darowska nie wspomina tutaj misterium Wcieleńia), zapewne pełni funkcję dydaktyczną³⁵, dla jasnego określenia, którą należy podążać w życiu, aby osiągnąć zbawienie. Dla wyjaśnienia trzeba przypomnieć istotny kontekst. Otóż adresatem *Testamentu* była przede wszystkim wspólnota siostr. Błogosławiona akcentowała dychotomię dla podkreślenia różnicy istniejącej między życiem zakonnym a życiem ludzi świeckich. W tym sensie słusznie przestrzegała przed wpuszczaniem życia światowego do klasztorów (por. Testament, 52-53).

Widać zatem wyraźnie, że przy zastosowaniu właściwych zasad hermeneutycznych, zawarte w *Testamencie* myśli teologiczne Darowskiej, wyrażone językiem jej epoki, są poprawne i zgodne z nauką Kościoła. Biorąc pod uwagę, że nie była z wykształcenia teologiem, nie można dziwić się, że w jej zapiskach znajdują się niekiedy małe niedokładności, niedopowiedzenia czy przerysowania. I chociaż *testament duchowy* nie zawiera jakiegś oryginalnej teologii (prócz wspomnianej myśli o Maryi „uzupełniającej sobą” braki człowieka w relacji z Bogiem), o jego wartości świadczy przesłanie duchowe.

4. Wartość teologicznoduchowa dokumentu

Na początku rodzi się pytanie, czy można oceniać czyjeś świadectwo, zwłaszcza gdy zostało napisane w formie testamentu? Wydaje się, że jeśli zostało ono przez kogoś szczerze napisane, to już samo w sobie jest prawdziwe, bo zawiera prawdę o piszącym je człowieku, a przez to stanowi unikalną wartość. W tym sensie świadectwo człowieka nie podlega ocenie, lecz domaga się uszanowania ze

Darowska określa biskupów „aniołami ziemskimi Kościoła” (Testament, 16). Być może nawiązuje w ten sposób do Księgi Apokalipsy, na początku której Listy do Kościołów adresowane są do właśnie „Aniołów” (por. Ap 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14).

³⁵ Podobnie jak np. w *Nauce dwunastu Apostołów (Didaché)* rozważanie zatytułowane „Dwie drogi”. – Por. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 1998, s. 33-36; jak również u św. Ignacego Loyoli w „Rozmyślaniu o dwóch sztandarach”. – *Ćwiczenia duchowne*, nr 136-148.

strony innych. Uzasadnione wydaje się jednak analiza krytyczna samej treści świadectwa, szczególnie jeśli jej celem jest szukanie zawartych w nim duchowych treści oraz oryginalnego profilu duchowości. Właśnie w ten sposób chcemy teraz spojrzeć na *Testament* bł. Marceliny Darowskiej.

Studium tekstu pozwala określić następujące charakterystyczne cenne rysy doświadczenia duchowego błogosławionej:

- rozumienie wydarzeń w perspektywie historiozbawczej³⁶,
- realizm życiowy i pragmatyzm³⁷,
- umiejętność nieulegania błędnym stereotypom³⁸,
- ścisłe łączenie rozwoju duchowego z życiem społecznym (narodowym)³⁹,
- myślenie o przyszłości i przewidywanie⁴⁰,
- zaangażowanie apostołskie⁴¹,
- postawa szacunku wobec przełożonych i gotowość do ich słuchania⁴².

I chociaż w samym *Testamencie* nie odnajdujemy precyzyjnych odniesień do Pisma Świętego, nauczania Kościoła, dzieł teologów czy pism świętych autorów, wiadome jest, że Darowska bardzo często w swoich pismach odnosiła się do wspomnianych źródeł teologicznych⁴³. Mniej zatem uwagi skupia w tym dokumencie na przymiotach Bożych i zjednoczeniu z Bogiem⁴⁴, a także niewiele mówi – jak już wspomnieliśmy wcześniej – o osobistych przeżyciach. Wszystko zaś w tym

³⁶ Dostrzeżenie ważności historii (dziejów) – Por. Testament, 10-13, 39.

³⁷ Przekazywanie praktycznych rad – por. Testament, 9.

³⁸ Dzięki tej umiejętności Darowska dokładała wszelkich starań, by życie duchowe było połączone z edukacją, przede wszystkim dziewcząt – przyszłych matek, chrześcijańskich żon, pań domu i obywaterek swojego kraju (por. Testament, 5). Błogosławiona stała mocno na stanowisku, że wszyscy ludzie są równi w godności bez względu na pochodzenie i majątność (por. Testament, 7).

³⁹ Chodzi tu oczywiście o rozumienie, że wiara winna wyrażać się w trosce o naród, nie zaś o postawę nacjonalistyczną, czyli brak szacunku do innych narodów (por. Testament, 6). Autorkę cechowało myślenie z troską o wszystkich narodach. Jako Polka czuła, że jej obowiązkiem danym od Boga jest podjęcie się tej troski najpierw w rzeczywistości polskiej (por. Testament, 8).

⁴⁰ Połączone ze stałą otwartością na pełnienie woli Bożej. – Por. Testament, 14.

⁴¹ Dla błogosławionej pełna poświęcenia praca dla dusz była prawem i zadaniem (por. Testament, 4). Mocno podkreślała przy tym rolę duchowieństwa, jego stan moralny połączony z oddziaływaniem na nauczycieli – na szkolnictwo przez misje, rekolekcje, a także organizowanie stowarzyszeń. – Por. Testament, 50.

⁴² Darowska, zgodnie z zaleceniami św. Teresy od Jezusa, dostrzegała ważną rolę przełożonych w rozeznawaniu woli Bożej (por. Testament, 33). Uczyla, że władza przełożonych winna być mądra, silna, macierzyńska (por. Testament, 4, 51), a podwładne z tego względu winny im być posłuszne (Testament, 51). Sama błogosławiona myślała z szacunkiem o przyszłej przełożonej (por. Testament, 36).

⁴³ Szerzej na ten temat por. Marek Chmielewski, *Mistyka bł. Marceliny Darowskiej (1827-1911)*, Lublin 2021, s. 185-202.

⁴⁴ Niemniej Darowska w swoich pozostałych pismach temat ten szeroko rozwija. – Por. S. Urbański, *Zjednoczenie z Bogiem w próbie cierpienia i «śmierci sobie» według nauki Marceliny Darowskiej*, w: *Cierpienie i śmierć* (Homo meditans, 13), red. A. J. Nowak, Lublin 1992, s. 99-113.

celu, by duchowy testament służył jako *sui generis* narzędzie pomocne w rozeznaniu. Zawarte są w nim konkretne kryteria, które można streścić następująco:

- prymat jakości nad ilością – dla głębszego życia duchowego⁴⁵,
- prymat osoby nad wartościami materialnymi⁴⁶,
- prymat sprawy Bożej w duszach ludzi, dobra kraju i rodzin nad względami ludzkimi (Testament, 27).

Całość zaś doświadczenia duchowego błogosławionej można spuentować jej sformułowaniem, wyrażającym wielkie zaufanie do Boga, a także pragnienie rozwijania się w miłości: „Dawajcie, ile możecie – bierzcie, ile musicie” (Testament, 55). *Testament* jest świadectwem, że starała się całą siebie oddać z miłości⁴⁷ Bogu i – jak dalece mogła – służbie ludziom.

*

W świetle powyższej analizy możemy stwierdzić, że *Testament* pozostawiony przez bł. Marcelinę Darowską może służyć jako klucz hermeneutyczny w podwójnym sensie:

- do duchowego rozumienia świata i wydarzeń – błogosławiona wskazuje w nim na pryncypia i proponuje konkretne reguły rozeznawania,
- do rozumienia całości pism błogosławionej – całej pozostałej jej twórczości.

Na tym właśnie polega oryginalność i główna wartość teologicznoduchowa dokumentu, którego studium staraliśmy się jak najdokładniej przeprowadzić.

THE THEOLOGICAL AND SPIRITUAL INTERPRETATION OF THE *TESTAMENT* OF BLESSED MARCELINA DAROWSKA (1827-1911)

Abstract: The article presents a theological analysis of the spiritual testament of Blessed Marcelina Darowska (1827-1911), which she left in writing to the Sisters of the Congregation of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary, founded by her. The study takes into account the following aspects: the historical context in which the document

⁴⁵ Błogosławiona postulowała, by wychowawczynie (siostry) nie przeciążały się pracą, lecz pogłębiały swoje kompetencje (por. Testament, 58). Również dzieci (uczennice), by nie były przeciążane nowymi zajęciami, dlatego zalecała, by kontynuować i pogłębiać raz przyjęty kurs nauki (por. Testament, 57).

⁴⁶ Darowska miała świadomość, że potrzebna jest troska o sztukę sakralną jako wyraz czci względem Boga. Uważała, że jeśli akceptowalne jest bogactwo, to dla Boga. Jednocześnie je relatywizowała, podkreślając, że od bogactwa ważniejszy jest człowiek. – Por. Testament, 25.

⁴⁷ Por. M. Chmielewski, *Prymat miłości w doświadczeniu mistycznym Marceliny Darowskiej*, w: *Miłość większa niż grzech* (Homo meditans, 12), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996, s. 159-174.

was created, the structure of the text, the spiritual testimony of the Blessed contained therein, as well as the main theological ideas. The analysis of the Testament leads to the conclusion that it can be understood as a *sui generis* hermeneutical key to the understanding of her mysticism, witness of life, and teaching. The author herself provides a synthesis of the spiritual heritage she received from God. She strives to pass it on to the next generation, indicating what has been and remains most important to her.

Keywords: Marcelina Darowska, spiritual testament, spiritual heritage, spiritual message, mysticism.

II. RECENZJA

Ks. Marian STEPULAK

Ks. Marek Chmielewski,
Posługa przepowiadania. Wybór homilii i kazań,
Wydawnictwo „Polihymnia”, Lublin 2023, ss. 484

W polskiej literaturze homiletycznej trudno doszukać się pozycji, które zawierałyby tak okazały zbiór kazań i homilii. Najważniejszym elementem tej pracy jest jej bardzo osobisty charakter, egzystencjalny wymiar oraz wysoki poziom merytoryczny. Autor odwołuje się do ważnych osobistych wydarzeń, które również opisuje w kontekście religijnym. Każde kazanie czy homilię odnosi do konkretnych okoliczności, które miały miejsce. Ks. Chmielewski uwzględnia przy tym specyfikę zmian ustrojowych w przestrzeni czterech dekad najnowszej polskiej historii. Sens codziennych sytuacji egzystencjalnych autor tłumaczy teologicznie, odnosząc je do Bożego Objawienia. Sytuacje te mają charakter smutny, dramatyczny, ale także radosny. Pomimo tego, iż autor podejmuje ważne i trudne problemy i dylematy, to sposób ich przedstawiania jest klarowny i jasny, dostosowany do poziomu intelektualnego każdego czytelnika.

Autor na początku książki umieścił następującą dedykację: „Jezusowi Chrystusowi Najwyższemu Kapłanowi, który 40 lat temu – 21 maja 1983 roku w katedrze sandomierskiej, przez posługę bp. Edwarda Materskiego, dał udział w Swoim kapłaństwie mnie i moim współbraciom: ks. Andrzejowi Bąkowi, ks. Wiktorowi Bąkowi († 20 stycznia 2022 roku), ks. Jarosławowi Brendelowi († 27 stycznia 2008 roku), ks. Sylwestrowi Góreckiemu, ks. Andrzejowi Kaimowi († 25 maja 2004 roku), ks. Januszowi Kępczyńskiemu, ks. Marianowi Kowalskiemu i ks. Bogdanowi Stolarczykowi”.

Następnie umieszczone jest słowo wstępne autora. Ks. Chmielewski w bardzo zwięzły sposób uzasadnia podjęcie decyzji co do przygotowania i wydania niniejszej pozycji. W książce zawarte są wybrane homilie i kazania z czasu czterdziestoletniego kapłaństwa, a nawet z czasów kleryckich. Wszystkie zostały przygotowane i wygłoszone w konkretnym czasie i miejscu.

Autor swoje homilie i kazania ujął w logiczną strukturę zawierającą 14 merytorycznie uzasadnionych części.

Pierwszych pięć części prezentowanej publikacji stanowią homilie na wybrane dni roku liturgicznego, a więc na okres Adwentu, Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu, okresu wielkanocnego od Wigilii Paschalnej aż do Niedzieli Przenajświętszej Trójcy oraz okresu zwykłego.

Szósta część zawiera homilie eucharystyczne. Kolejna – homilie i kazania wygłoszone przy różnych okazjach. Ósma część publikacji zawiera homilie i kazania o świętych z okazji ich wspomnienia. Następnie jest część książki zawierająca wygłoszone teksty dotyczące kapłaństwa z okazji spotkania kapłanów rocznika 1983, prymicji kilku kapłanów, jubileuszy kapłańskich i innych okazji. Dalej są kazania i homilie kierowane do osób konsekrowanych głoszonych głównie przy okazji zakonnych ślubów wieczystych. Na treść jedenastej części składają się kazania i homilie ślubne przy okazji zawierania sakramentu małżeństwa.

Trzy ostatnie części publikacji to: homilie i kazania pogrzebowe dwóch kapłanów i dwóch osób świeckich, następnie homilie i kazania akademickie głoszone w kościele akademickim KUL przy okazji pełnienia funkcji prodziekana Wydziału Teologii oraz kazania okolicznościowe.

Zbiór zamyka: wykaz skrótów, nota o autorze oraz chronologiczny spis homilii i kazań.

Należy ponadto wysoko ocenić wartość formalną recenzowanej książki. Posiada ona oryginalną okładkę, która przedstawia barokową ambonę w kościele seminaryjnym św. Michała Archanioła w Sandomierzu, na której autor wygłosił swoje pierwsze w życiu kazanie. Tekst jest bardzo dobrze sformatowany, bez błędów czy językowych zawłości. Można łatwo zauważyć, iż praca przeszła wnikliwą adiustację i korektę językową. Przez klarowny druk książka jest dostosowana do czytelników różnych grup wiekowych. Strona kompozycyjna książki nie budzi zastrzeżeń. Jest przygotowana w sposób konsekwentny i koherentny.

Od strony merytorycznej zauważa się szereg innowacyjnych i oryginalnych rozwiązań. Na ogromne uznanie zasługuje sam motyw stworzenia tego dzieła. Autor bowiem podjął godne uznania zebranie tekstów swoich homilii i kazań od czasów swoich lat seminaryjnych aż do niemal ostatniej chwili.

Książka przede wszystkim odnosi się do problematyki życia duchowego, ale występują w niej elementy m.in. teologii dogmatycznej, moralnej, fundamentalnej, ekumenicznej czy biblistyki. Do tego dochodzą elementy nauk pomocniczych z takich dyscyplin, jak: psychologia, literatura piękna, historia, pedagogika, nauki o rodzinie, filozofia i wiele innych. Książd profesor wykazał zatem wielką erudycję jako teolog duchowości, który otwarty jest również na inne dyscypliny naukowe. Wykazał się przy tym wielką umiejętnością opisu obszaru *sacrum* i *profanum* w podjętej przez niego naukowej refleksji. Inną umiejętnością jest również kwestia przedstawienia teorii i koncepcji teologicznych w konkretnym zastosowaniu praktycznym w tzw. sztuce życia, umierania, śmierci i żałoby.

Książkę czyta się z przyjemnością, autor bowiem w logiczny i bardzo przystępny sposób prowadzi dyskurs. Dotyka on nie tylko opisu codziennego życia, ale

odnosi się do naukowego fundamentu sprawdzonej, rzetelnej wiedzy. Zbiór posiada bardzo interesującą warstwę kompozycyjną. Stanowi zwarty system poruszanych zagadnień i konkretnych problemów. Poszczególne homilie i kazania mają podobną i konsekwentną strukturę, co czyni je bardziej zrozumiałymi dla każdego czytelnika. Wprawdzie zauważa się pewne powtórzenia treści, jednak stanowi to jej mocną stronę, gdyż treści te wyraźnie ubogacają poszczególne kazania i homilie, które zostały wygłoszone w konkretnych, rzeczywistych sytuacjach w przestrzeni temporalnej ponad czterdzieści lat aktywności kaznodziejskiej i innych sytuacji duszpasterskich autora. Wspomniane treści niosą w sobie przesłanie o dużej merytorycznej wadze i są wspaniale wkomponowane nie tylko w całość homilii czy kazań, ale precyzyjnie odnoszą się do okoliczności przepowiadania.

Ogromne uznanie wzbudza bogactwo treści oraz sposób ich interpretacji w poszczególnych homiliach i kazaniach. Na szczególne uznanie zasługuje dedukcyjny charakter logicznego myślenia autora.

Książd Marek Chmielewski w bardzo precyzyjny i adekwatny sposób odwołuje się do Pisma Świętego, nauczania Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem papieży ostatnich dekad: św. Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka. Do tego dochodzą trafne odniesienia do historii teologii duchowości.

Wartość publikacji wyraża się poprzez analizę konkretnych zdarzeń życiowych, które są przykładem egzystencjalnych przeżyć i doświadczeń autora a także umiejętności dzielenia się nimi z czytelnikiem. Autor wykonał bardzo trudne zadanie ujednolicenia tekstów z okresu czterech dekad swojej działalności związanej z przepowiadaniem.

Recenzowana publikacja będzie wspaniałą pomocą dla duszpasterzy, kleryków, studentów teologii oraz osób świeckich zaangażowanych w rozwój życia religijnego i duchowego. Praca jest oryginalna i wszechstronna, co oznacza, iż może być przedmiotem zainteresowania nie tylko osób głęboko wierzących, ale także tych, którzy deklarują się jako agnostycy czy nawet ateści. Na tym bowiem polega uniwersalna wartość tej książki. Dzięki jej lekturze poszukujący i logicznie myślący ludzie mogą odnaleźć żywego Boga, który jest w świecie i w każdym stworzonym przez Niego człowiekiem.

Kolejną istotną cechą tej książki jest to, iż autor konsekwentnie realizuje założenia przyjęte we wstępie pracy i nie ulega pokusie stosowania dygresji nie zawsze związanych z głównym tematem. Ponadto książka ma w pewnym sensie charakter autobiograficzny. Autor bowiem podejmuje wiele wątków związanych z historią swojego powołania kapłańskiego, zwracając się w szczególny sposób do jego źródeł.

Jeszcze raz należy podkreślić, że na uznanie zasługuje innowacyjny i oryginalny charakter pracy. Odnosi się ona bowiem do najważniejszych wydarzeń ze współczesnej historii naszej Ojczyzny i zaangażowania w nie samego autora. Według ks. Chmielewskiego nie da się oddzielić dziejów naszej Ojczyzny od dzie-

jów chrześcijaństwa w Polsce, gdyż właśnie przyjęcie chrztu przez Polskę spowodowało jej zaistnienie jako suwerennego i silnego państwa. Taka teza stoi w opozycji co do współczesnego pojmowania roli Kościoła i spychania go z należnego mu miejsca społecznego, moralnego, religijnego i duchowego.

W recenzowanym dziele zauważa się również wysoką, naukową kompetencję i erudycję autora oraz umiejętność adaptacji trudnych teologicznych problemów do codziennego, religijnego języka. Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia uważam, iż prezentowana książka stanowi znaczący wkład w polską historię kaznodziejstwa i wytycza drogę do dalszych przedsięwzięć dla innych autorów.

III. SPRAWY STOWARZYSZENIA

Ks. Marek CHMIELEWSKI

**SPRAWOZDANIE
Z DZIAŁALNOŚCI ZARZĄDU IV KADENCJI
POLSKIEGO STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW DUCHOWOŚCI
za okres od 11 grudnia 2021 do 16 września 2025 roku**

Streszczenie: Dokument przedstawia działalność Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości w latach 2021-2025. Wskazuje na rozwój organizacyjny, w tym wzrost liczby członków, przyznanie tytułów honorowych oraz aktywność naukową obejmującą pięć ogólnopolskich konferencji i wydanie kolejnych tomów rocznika *Duchowość w Polsce* oraz serii „Biblioteka Teologii Duchowości”. Opisuje także inicjatywy na rzecz promocji Stowarzyszenia, jego stronę internetową oraz wykonanie odznaki PSTD. W części finansowej uwzględniono źródła przychodów, wydatki i problemy z terminowym opłacaniem składek. Wskazano trudności (m.in. niska frekwencja na zjazdach, opóźnienia w przygotowaniu *Encyklopedii duchowości katolickiej*) oraz sformułowano rekomendacje dla nowego Zarządu, dotyczące m.in. promocji, umiędzynarodowienia i większej aktywności w mediach.

Słowa kluczowe: Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości, teologia duchowości, konferencje naukowe, publikacje.

Na wstępie należy przypomnieć, że Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości [dalej: PSTD] wyrosło ze środowiska Sekcji Duchowości Teologów Polskich, utworzonej przy okazji V Kongresu Teologów Polskich, który odbywał się na KUL w dniach 14-16 września 1983 roku. Wówczas Sekcja liczyła zaledwie kilkanaście osób. Po dwudziestu pięciu latach jej dynamicznego rozwoju, gdy liczba członków przekraczała 200 osób, została ona przekształcona w Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości, mające osobowość prawną kościelną i cywilną. Podczas 345. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, które odbyło się w Białymstoku w dniach 26-28 września 2008 roku, zatwierdzono jego Statut. Sąd Rejonowy w Lublinie XI Wydział Gospodarczy Krajowego Rejestru Sądowego 30 marca 2009 roku wpisał PSTD do Rejestru Stowarzyszeń, Innych Organizacji Społecznych pod numerem KRS 0000325994 (REGON 060471046; NIP 712-316-56-76).

1. Zarząd w aktualnym składzie: ks. prof. dr hab. Marek CHMIELEWSKI (KUL) – prezes; ks. prof. dr hab. Stanisław SUWIŃSKI (UMK) – wiceprezes; s. dr Marietta KRUSZEWSKA – sekretarz; ks. dr Grzegorz KACZOROWSKI (PUZ) – skarbnik; członkowie: ks. prof. dr hab. Marek TATAR (UKSW); ks. prof. dr hab. Jacek HADRYŚ (UAM); ks. prof. dr hab. Adam RYBICKI (KUL); ks. dr hab. Włodzimierz GAŁĄZKA, prof. UKSW i mgr lic. Emilia Kinga TOKARZ (UMK) został wybrany podczas Walnego Zebrania Sprawozdawczo-Wyborczego, które odbyło się w Warszawie 10 grudnia 2021 roku.

2. W okresie sprawozdawczym Zarząd odbył 9 posiedzeń, w tym 4 on-line:

11 czerwca 2022 roku – UKSW, Warszawa

20 września 2022 roku – WSD, Toruń

17 kwietnia 2023 roku – on-line

21 czerwca 2023 roku – on-line

19 września 2023 roku – WMSD, Poznań

23 maja 2024 roku – on-line

17 września 2024 roku – Popowo-Letnisko

13 marca 2025 roku – on-line

16 września 2025 roku – WSD Włocławek.

Zgodnie ze Statutem art. 33 ust. 1 zebrania Zarządu odbywały się średnio co pół roku. W charakterze obserwatorów uczestniczyli w nich niektórzy członkowie Komisji Rewizyjnej.

Przedmiotem obrad Zarządu zwykle były sprawy personalne (przyjęcie nowych członków, awanse dotychczasowych członków oraz akceptacja rezygnacji niektórych z nich), a także programowanie konferencji naukowych, zatwierdzenie sprawozdania finansowego za miniony rok i różne sprawy bieżące.

3. W okresie sprawozdawczym przyjęto 12 nowych członków, w tym 3 zwykłych, 6 korespondentów i 3 współpracowników. Awansowano na członków korespondentów 5 członków współpracowników. W trakcie kadencji 2 członków złożyło formalną rezygnację.

Obecnie Stowarzyszenie liczy 137 członków. Jego strukturę personalną ilustrują poniższe tabele:

	księża diecezjalni	księża zakonni	zakonnice	świeckie kobiety	świeccy mężczyźni	Razem
profesorowie	13	4	—	1	1	19
doktorzy habilit.	10	8	—	3	—	21
doktorzy	27	20	9	7	8	71
licencjaci	11	4	—	9	2	26
Razem	61	36	9	19	11	137

	księża diecezjalni	księża zakonni	zakonnice	świeckie kobiety	świeccy mężczyźni	Razem
czł. zwyczajni	24	12	—	4	1	41
czł. korespondenci	26	20	9	7	8	70
czł. współpracown.	11	4	—	9	2	25
Razem:	61	36	9	19	11	137

W dokumentacji Stowarzyszenia znajduje się alfabetyczna i chronologiczna lista wszystkich członków. Ponadto na bieżąco aktualizowana jest baza danych adresowych.

4. W okresie sprawozdawczym Walne Zebranie na wniosek Zarządu zgodnie ze Statutem (art. 12 ust. 2, art. 15-16 i 19-20) przyznało zasłużonym członkom PSTD tytuł członka honorowego. Laureatami są: ks. prof. dr hab. Walerian SŁOMKA, ks. prał. Józef SKORODIUK, ks. prof. dr hab. Stanisław URBAŃSKI, ks. prof. dr hab. Ireneusz WERBIŃSKI i prof. dr hab. Jerzy Wiesław GOGOLA OCD.

5. Jeśli chodzi o działalność naukową, to w minionej kadencji Zarządu, Stowarzyszenie było organizatorem lub współorganizatorem 5 ogólnopolskich konferencji naukowych:

a) 20 września 2022 roku, Toruń, nt. „Człowiek, wiara i Kościół – ujęcie podmiotowe i przedmiotowe”,

b) 20 września 2023 roku, Poznań, nt. „Kobieta w teologii w Roku Jadwigi Zamoyskiej” we współpracy z Wydziałem Teologicznym UAM, Akademią Lubrańskiego i Fundacją Zakłady Kórnickie,

c) 17 września 2024 roku, Popowo-Letnisko, z okazji 350. rocznicy ogłoszenia św. Stanisława Kostki Patronem Polski nt. „Do wyższych rzeczy zostałem stworzony. Duchowość św. Stanisława Kostki (1550-1568)”,

d) 6 czerwca 2024 roku, on-line w ramach 47. Dni Duchowości nt. „Uczestniczę we wspólnotcie Kościoła” we współpracy z Sekcją Teologii Duchowości KUL,

e) 17 września 2025 roku, Włocławek, nt. „Tożsamość i duchowość księdza diecezjalnego” na zaproszenie Biskupa Włocławskiego Krzysztofa Wętkowskiego.

W sumie podczas wymienionych sympozjów wygłoszono 27 około półgodzinnych odczytów, z czego 15 zaprezentowali członkowie Stowarzyszenia.

6. Istotnym przejawem działalności naukowej PSTD w okresie sprawozdawczym są publikacje. Wydano w tym czasie dwa kolejne zeszyty rocznika „Duchowość w Polsce” 24 (2022) i 25 (2023-2024). Od chwili ukazania się pierwszego rocznika w 2009 roku obecnie jest już 13 zeszytów.

W ramach wydawanej przez Stowarzyszenie serii „Biblioteka Teologii Duchowości”, w okresie sprawozdawczym, a ściślej w bieżącym roku, ukazały się

4 kolejne tomy, między innymi dzięki umowie wydawniczej z trojgiem autorów – członkami Stowarzyszenia. Są to:

- tom 5 – Anna Dyrka, *Duchowość instytucji świeckich. Studium w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2025, ss. 254; ISBN 978-83-930004-5-6,

- tom 6 – ks. Marcin Grzesiak, *Formacja duchowa ministranta. Studium w świetle posoborowego nauczania Kościoła*, Lublin 2025, ss. 232; ISBN 978-83-930004-6-3,

- tom 7 – *Tożsamość i duchowość księdza diecezjalnego*, red. M. Chmielewski, Lublin 2025, ss. 257; ISBN 978-83-930004-7-0,

- tom 8 – Agnieszka Kozieł, *Orędzie wdzięczności za Dzieło Odkupienia. Teologiczno-duchowa analiza pism s. Błazei Teresy Siewierskiej (1934-2014)*, Lublin 2025, ss. 287; ISBN 978-83-930004-8-7.

7. Zarząd PSTD jest jednym z sygnatariuszy *Listu teologów polskich w obronie Benedykta XVI* z 12 lutego 2022 roku, a ponadto na wniosek przełożonego generalnego karmelitów bosych o. Miguela Márqueza Calle OCD z dnia 23 kwietnia 2023 roku przedstawił Ojcu Świętemu Franciszkowi wniosek w sprawie nadania tytułu Doktora Kościoła dla św. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein), podpisany przez uczestników Walnego Zebrania w Poznaniu 19 września 2023 roku.

8. Odnośnie do kwestii finansowych, należy stwierdzić, że Zarząd w omawianym okresie dysponował funduszami pozyskanymi wyłącznie ze składek członkowskich, kilku donacji oraz z drobnej sprzedaży własnych publikacji w ramach działalności statutowej. Na wydatki złożyły się między innymi: koszty wydawnictw, utrzymanie strony internetowej (domena i hosting), opłaty za prowadzenie konta bankowego w PKO BP, a także koszty wynajmu lokalu na KUL jako siedziby (adresu) Stowarzyszenia. Co do ostatniego, to wiosną 2023 roku w porozumieniu z Prorektorem KUL wprowadzono aneks do umowy wynajmu lokalu na KUL (*de facto* szafy ściennej w sali wykładowej Sekcji Teologii Duchowości), na mocy którego kilkunastokrotnie zredukowano ten składnik wydatków.

Z uwagi na rosnące koszty działalności Stowarzyszenia, na początku swojej kadencji Zarząd wystąpił do Walnego Zebrania o zatwierdzenie podwyżki rocznej składki członkowskiej do 100 zł i wpisowego do 50 zł. Tylko dzięki hojnym donacjom niektórych spośród członków Stowarzyszenia możliwe było prowadzenie wspomnianej wyżej działalności statutowej i uniknięcie rażącego deficytu budżetowego. Ustawicznym bowiem problemem jest nieregularność wpłat składek członkowskich. Zaległości w tym zakresie sięgają w sumie kilkunastu tysięcy złotych. Dużym obciążeniem budżetu Stowarzyszenia jest także bardzo słabe zainteresowanie naszymi publikacjami i brak efektywnych działań promocyjnych. Zalegające w magazynie książki, to „zamrożony” majątek Stowarzyszenia sięgający również kilkunastu tysięcy złotych.

9. W ostatnim czasie udało się zrealizować zapis statutowy o odznace Stowarzyszenia (Statut, art. 6 ust. 1 oraz art. 16). Firma „Balkart” z Częstochowy wykonała na nasze zamówienie 200 sztuk wpinek z logo Stowarzyszenia, z czego 50 z nich w specjalnym etui w kolorze bordowym i granatowym.

10. Ważnym przejawem działalności Stowarzyszenia i jego promocji jest założona 10 marca 2017 roku strona internetowa www.duchowoscwpolsce.pl, którą do tej pory odwiedziło ponad 303,5 tysiąca osób.

Wśród treści informacyjnych, które dotyczą na przykład spraw bieżących, jak organizacja konferencji naukowych i naszych wydawnictw, dużym zainteresowaniem (około 4,5 tysiąca wyświetleń) cieszy się prezentacja dorobku naukowego członków PSTD. Jednak z uwagi na ograniczone możliwości czasowe prowadzącego stronę (Prezesa Stowarzyszenia) i fakt, że nie wszyscy nadesłali (lub zaktualizowali) swoje dane, nie jest to wykaz kompletny.

11. Zarząd PSTD w okresie sprawozdawczym borykał się z następującymi problemami:

a) bardzo mała frekwencja w dorocznych Zjazdach, sięgająca zaledwie 25% (por. Statut PSTD art. 18 ust. 1),

b) nieregularność w opłacaniu składek członkowskich, co poważnie uszczupla budżet Stowarzyszenia i ogranicza podejmowanie różnych inicjatyw, zwłaszcza organizację konferencji naukowych i wydawanie publikacji (por. Statut PSTD art. 18 ust. 3),

c) bardzo słabe zainteresowanie członków Stowarzyszenia nabywaniem naszych publikacji i znikome zaangażowanie w promowanie ich w swoich środowiskach (zakonnych, seminaryjnych czy akademickich),

d) opóźnienie w opracowaniu *Encyklopedii duchowości katolickiej*, wynikające zarówno z niewywiązania się niektórych autorów ze zobowiązań odnośnie do napisania haseł, jak i licznych obowiązków redaktora głównego w osobie Prezesa. Niemniej prace, choć powoli, posuwają się i można mieć nadzieję, że niebawem zostaną zakończone.

12. Ustępujący Zarząd na podstawie swoich doświadczeń rekomenduje nowym władzom Stowarzyszenia następujące działania:

a) przemyśleć formułę dorocznych Zjazdów (termin, miejsce, przebieg), aby zachęcić członków do liczniejszego udziału,

b) zdyscyplinować członków co do wywiązywania się z obowiązku płacenia składek członkowskich,

c) włożyć więcej troski o promocję i dystrybucję naszych publikacji,

d) zadbać o większą aktywność Stowarzyszenia w mediach społecznościowych,

- e) we wszystkich ośrodkach akademickich zachęcać absolwentów studiów specjalistycznych do członkostwa w Stowarzyszeniu,
- f) podjąć postulowane od jakiegoś czasu działania w celu stworzenia kręgu sympatyków Stowarzyszenia,
- g) warto byłoby też powrócić do postulatu poprzedniego Zarządu odnośnie do utworzenia szkoły formatorów,
- h) dołożyć starań, aby wpisać rocznik „Duchowość w Polsce” na listę ministerialną i uzyskać wysoką punktację. W tym celu należałoby zadbać o umiędzynarodowienie i regularność jego wydawania,
- i) powyższe zadania można byłoby powierzyć odpowiedzialności tzw. niefunkcyjnym członkom Zarządu.

13. Kończąc swoją czteroletnią posługę Stowarzyszeniu, Zarząd ma przeświadczenie, że przekazuje je w dobrej kondycji organizacyjnej, intelektualnej i materialnej. Zwiększyła się bowiem liczba członków, a przede wszystkim znacząco został pomnożony dorobek naukowy i prestiż organizacji.

Dziękując wszystkim członkom Zarządu za miłą i owocną współpracę, życzę w ich i swoim imieniu, aby pod przewodnictwem nowego Zarządu, który zostanie wyłoniony podczas najbliższego Walnego Zebrania Sprawozdawczo-Wyborczego, Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości, pomyślnie realizowało cele statutowe i owocnie służyło Kościołowi w Polsce.

**REPORT ON THE ACTIVITIES OF THE FOURTH-TERM BOARD
OF THE POLISH ASSOCIATION
OF THEOLOGIANS OF SPIRITUALITY
for the period from 11 December 2021 to 16 September 2025**

Abstract : The report outlines the activities of the Polish Association of Theologians of Spirituality (PSTD) between 2021 and 2025. It highlights organizational growth, including an increase in membership, the awarding of honorary titles, and scholarly initiatives such as five national conferences and the publication of new volumes of the journal *Spirituality in Poland* and the series “Library of Spiritual Theology.” It also presents promotional efforts, the development of the Association’s website, and the production of the PSTD badge. The financial section addresses sources of income, expenditures, and challenges related to irregular membership fee payments. The report notes difficulties such as low attendance at annual meetings and delays in the *Encyclopedia of Catholic Spirituality* project. It concludes with recommendations for the new Board, focusing on promotion, internationalization, and increased social media activity.

Keywords: Polish Association of Theologians of Spirituality, spiritual theology, academic conferences, publications.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AA – Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* (18 listopada 1965).
- ChL – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II* (30 grudnia 1988).
- DeV – Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem” o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata* (18 maja 1986).
- EdE – Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” o Eucharystii w życiu Kościoła* (17 kwietnia 2003).
- DiM – Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia” o Bożym Miłosierdziu* (30 listopada 1980).
- EiAf – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa” o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000* (14 września 1995).
- EdE – Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” o Eucharystii w życiu Kościoła* (17 kwietnia 2003).
- EiAm – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in America” o spotkaniu z Chrystusem żywym przez nawrócenie, komunię i solidarność w Ameryce* (22 stycznia 1999).
- EiE – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (28 czerwca 2003).
- EiO – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Oceania” o Jezusie Chrystusie i ludach Oceanii” iść Jego drogą, głosić Jego Prawdę, żyć Jego Życiem* (22 listopada 2001).
- EN – Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi” o ewangelizacji w świecie współczesnym* (8 grudnia 1975).
- FC – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (22 listopada 1981).
- GS – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965).
- GtS – Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane” z okazji Roku Rodziny 1994* (2 lutego 1994).

- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum 1994.
- LE – Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens” o pracy ludzkiej (z okazji 90. rocznicy encykliki „Rerum novarum”)* (14 września 1980).
- LG – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21 listopada 1964).
- LK – Jan Paweł II, *List na Wielki Czwartek* [rok], 1979-2005.
- MD – Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem” z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety* (15 sierpnia 1988).
- MMf – Jan Paweł II, *List papieski do rodzin montfortiańskich „Mariologia św. Ludwika Marii Grignon de Montforta”* (8 grudnia 2003).
- NMI – Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” zakończenie wielkiego Jubileuszu Roku 2000* (6 stycznia 2001).
- OL – Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale Lumen” w setną rocznicę Listu Apostolskiego „Orientalium dignitas” papieża Leona XIII* (2 maja 1995).
- ORCID – *Open Researcher and Contributor Identity Document* (alfanumeryczny kod, który identyfikuje autorów i współautorów publikacji naukowych oraz akademickich z całego świata).
- PDV – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabō vobis” o formacji kapłanów we współczesnym świecie* (25 marca 1992).
- PG – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores gregis” o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata* (16 października 2003).
- PO – Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłańskim „Presbyterorum ordinis”* (7 grudnia 1965).
- PS – Jan Paweł II, *List apostolski „Parati semper” do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży* (31 marca 1985).
- RC – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Redemptoris Custos” o świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła* (15 sierpnia 1989).
- RH – Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4 marca 1979).
- RM – Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater” o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła* (25 marca 1987).
- RMs – Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłania misyjnego* (7 grudnia 1990).
- RVM – Jan Paweł II, *List apostolski „Rosarium Virginis Mariae” o różańcu świętym* (16 października 2002).
- SA – Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum Apostoli” w tysiącsetną rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego* (2 czerwca 1985).
- SD – Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris” o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia* (11 lutego 1984).
- SS – Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej* (30 listopada 2007).

-
- TE – Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów „Tota Ecclesia”* (31 stycznia 1994).
- TMA – Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000* (10 listopada 1994).
- UUS – Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej* (25 maja 1995).
- VS – Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* (6 sierpnia 1993).