

**VADEMECUM  
DUCHOWOŚCI KATOLICKIEJ**

**101 pytań o życie duchowe**

Ks. dr hab. M a r e k C h m i e l e w s k i , prof. KUL (ur. 1959); kapłan diecezji radomskiej (wyśw. 1983); kanonik honorowy Kapituły Ostrobramskiej w Skarżysku-Kamiennej; od 1988 pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL, od 2000 jego dyrektor; przewodniczący Sekcji Duchowości Teologów Polskich; członek zarządu Polskiego Towarzystwa Mariologicznego (2002-2005); członek Towarzystwa Naukowego KUL; odznaczony Srebrnym Krzyżem Zasługi RP (2001).

Inicjator opracowania *Leksykonu duchowości katolickiej* (Lublin-Kraków 2002) i jego redaktor (nagroda indywidualna II stopnia Rektora KUL); twórca i redaktor serii „Duchowość w Polsce” (10 tomów); współautor książki *Polscy teologowie duchowości* (Lublin 1993) i autor innych książek: *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej* (Niepokalanów 1992), *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości* (Lublin 1999), *101 pytań o życie duchowe* (Lublin 1999), *Myśli niewypowiedziane. Wybór pomocy homiletycznych* (Lublin 2002), *Teologowie duchowości w Polsce 2003* (Lublin 2003), kilkudziesięciu artykułów naukowych z zakresu teologii duchowości oraz licznych opracowań popularnych. W latach 2003-2004 w Radio Maryja i TV Trwam prowadził cykl czwartkowych rozważań o duchowości „Duc in altum!”.

**Ks. Marek Chmielewski**

**VADEMECUM  
DUCHOWOŚCI KATOLICKIEJ**

**101 PYTAŃ O ŻYCIE DUCHOWE**

**Lublin 2004**

Adiustacja i korekta  
*Agnieszka Deneka*

Fotografia na okładce  
*Ks. Marek Chmielewski*

Skład komputerowy  
i redakcja techniczna książki  
*Ks. Marek Chmielewski*

**Copyright by  
Marek Chmielewski**

**ISBN 83-7270-268-3**

Druk: Wydawnictwo Muzyczne „POLIHYMNIA” sp. z o. o.  
ul. Deszczowa 19, 20-832 Lublin, tel. (081) 7469717  
e-mail: poczta@polihymnia.pl  
księgarnia: www.polihymnia.pl

*Ku uczczeniu  
tajemnicy niepokalanego poczęcia  
Najświętszej Maryi Panny,  
Przybytku Ducha Świętego —  
w stu pięćdziesięciolecie ogłoszenia dogmatu*



## SPIS TREŚCI

|                     |    |
|---------------------|----|
| Wykaz skrótów ..... | 13 |
| Od autora .....     | 15 |

### I. DUCHOWOŚĆ I ŻYCIE DUCHOWE

|  |    |
|--|----|
| 1. Co należy rozumieć przez duchowość w ogóle? .....   | 17 |
| 2. Czym w istocie jest życie duchowe? .....  | 19 |
| 3. Na czym polega chrześcijańska doskonałość i świętość? .....                                   | 21 |
| 4. Czy duchowość to przejaw współczesnej mody, czy też wyraz chrześcijańskiej dojrzałości? ..... | 22 |
| 5. Czy wszyscy chrześcijanie mają taką samą duchowość? .....                                     | 23 |

### II. DUCHOWOŚĆ EUROPEJSKA

|   |    |
|---|----|
| 6. Jak wyglądało życie duchowe chrześcijan w okresie starożytnym? .....       | 26 |
| 7. Jakie są charakterystyczne cechy duchowości średniowiecza? .....           | 28 |
| 8. Co nowego pojawia się w duchowości chrześcijańskiej doby nowożytnej? ..... | 31 |
| 9. Czym odznacza się chrześcijańska duchowość europejska współcześnie? .....  | 34 |

### III. DUCHOWOŚĆ POLSKA

|   |    |
|---|----|
| 10. Jakim wpływom podlegała duchowość chrześcijańska w średniowiecznej Polsce? .....    | 38 |
| 11. Czym charakteryzuje się tzw. „złoty okres” polskiej duchowości? .....               | 39 |
| 12. Co wniósł do polskiej duchowości wiek XIX i czasy najnowsze? .....                  | 42 |
| 13. Czy i w jakim sensie można współcześnie mówić o polskiej teologii duchowości? ..... | 48 |

### IV. SZKOŁY DUCHOWOŚCI

|  |    |
|--|----|
| 14. Co to jest „szkoła duchowości”? .....  | 51 |
| 15. W jakim sensie określenie „szkoła służby Pańskiej” wyczerpuje charakterystykę benedyktyńskiej szkoły duchowości? ..... | 52 |
| 16. Czy radykalne ubóstwo i miłość do przyrody to wyłączne atrybuty franciszkańskiej szkoły duchowości? .....              | 56 |
| 17. Jakie są charakterystyczne cechy dominikańskiej szkoły duchowości? .....   | 59 |
| 18. Co wniosła do kultury europejskiej karmelitańska szkoła duchowości? .....  | 62 |

19. Czym wyróżnia się wśród dotychczasowych szkół ignacjańska szkoła duchowości?..... 66
20. Jakie są inne szkoły duchowości?..... 69

## **V. NADPRZYRODZONE WYPOSAŻENIE CHRZEŚCIJANINA**

21. Co jest źródłem i przyczyną sprawczą naszego uswięcenia? ..... 73
22. Jaka jest struktura tzw. organizmu duchowego, czyli właściwego podmiotu życia duchowego?..... 74
23. Dlaczego mówimy, że łaska uświęcająca jest fundamentem życia duchowego? ..... 75
24. Jaka rolę w życiu duchowym odgrywają cnoty nadprzyrodzone?..... 76
25. Co sprawiają w życiu duchowym dary Ducha Świętego? ..... 77

## **VI. DOŚWIADCZENIE DUCHOWE**

26. Czym jest życie duchowe od strony przeżywającego je człowieka? ... 80
27. Jaka rola w doświadczeniu egzystencjalnym przypada człowiekowi, który jest jego podmiotem? ..... 81
28. Czym jest w istocie chrześcijańskie doświadczenie duchowe? ..... 82
29. Jakie są kryteria rozeznawania duchowego? ..... 83

## **VII. ROZWÓJ DUCHOWY**

30. Kiedy rozpoczyna się życie duchowe i w jaki sposób można opisać jego rozwój?..... 87
31. Czym uwarunkowany jest rozwój życia duchowego?..... 89
32. Na ile zasadne jest mówienie o fazach rozwoju życia duchowego?.... 90
33. Na jakie fazy zwykło się dzielić życie duchowe?..... 91

## **VIII. OCZYSZCZENIE POCZĄTKUJĄCYCH**

34. Co stanowi istotę pierwszego — podstawowego etapu w rozwoju duchowym? ..... 96
35. Na czym polega tzw. czynne oczyszczenie zmysłów? ..... 97
36. Jak wyzbyć się podstawowej przeszkody życia duchowego, jaką jest pycha? ..... 99

## **IX. OŚWIECENIE POSTĘPUJĄCYCH**

37. Co stanowi istotę tzw. oświecenia postępujących?..... 101
38. Czym różni się drugi etap rozwoju duchowego od oświecenia znanego z dalekowschodnich praktyk medytacyjnych?..... 103
39. Jaka postać przybiera modlitwa na etapie oświecenia postępujących? ..... 104



## **X. ZJEDNOCZENIE DOSKONAŁYCH**

40. Na czym polega zjednoczenie doskonałych?..... 107  
41. Czym charakteryzuje się doświadczenie mistyczne? ..... 110  
42. Czy każdy ochrzczony może stać się mistykiem? ..... 113

## **XI. ZJAWISKA PARAMISTYCZNE**

43. Co to są zjawiska paramistyczne i jakie mają znaczenie dla życia duchowego? ..... 116  
44. Jakie są zjawiska paramistyczne porządku poznawczego?..... 117  
45. Które ze zjawisk nadzwyczajnych porządku somatycznego występują najczęściej? ..... 120  
46. Jak człowiek wierzący powinien odnosić się do zjawisk nadzwyczajnych? ..... 124

## **XII. KRYZYS DUCHOWY**

47. Czym jest kryzys w rozwoju duchowym? ..... 126  
48. Jak twórczo przeżywać nawiedzające chrześcijanina kryzysy duchowe? ..... 127

## **XIII. SAKRAMENTALNO-LITURGICZNY WYMIAR ŻYCIA DUCHOWEGO**

49. Jaką rolę w chrześcijańskim życiu duchowym odgrywają sakramenty święte i liturgia? ..... 132  
50. Co to znaczy, że liturgia, zwłaszcza Eucharystia, jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego? ..... 133  
51. Jakie skutki duchowe sprawiają pozostałe sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (chrzest i bierzmowanie)? ..... 135  
52. W jakim stopniu rozwój duchowy zależy od sakramentów uzdrowienia (pojednania i pokuty oraz namaszczenia chorych)? ..... 137

## **XIV. KOŚCIÓŁ ŚWIĘTY MATKĄ ŻYCIA DUCHOWEGO**

53. Czy możliwe jest życie duchowe poza Kościołem świętym?..... 141  
54. Jakie znaczenie dla duchowości katolika ma parafia, do której on należy? ..... 143  
55. W jakim sensie sekty stanowią zagrożenie dla życia duchowego w ogóle? ..... 145

## **XV. MARYJNY WYMIAR DUCHOWOŚCI**

56. Mówimy o duchowości maryjnej czy raczej o maryjnym wymiarze duchowości chrześcijańskiej? ..... 148  
57. Co wnoszą dogmaty maryjne do duchowości chrześcijańskiej? ..... 150

58. Jakimi zasadami należy się kierować w pielęgnowaniu duchowości i pobożności maryjnej? ..... 155
59. Które z form pobożności maryjnej najbardziej odpowiadają posoborowej duchowości? ..... 159

## **XVI. APOSTOLSKO-MISYJNY WYMIAR ŻYCIA DUCHOWEGO**

60. Co to znaczy, że chrześcijańska duchowość ma wymiar apostołsko-misyjny i w czym się on przejawia?..... 167
61. Na czym polega wolontariat katolicki? ..... 170
62. W jakim sensie Akcja Katolicka daje możliwość włączenia się w apostołskie zadania Kościoła świętego?..... 171

## **XVII. SZTUKA MODLITWY**

63. W jakim sensie modlitwa jest źródłem i przejawem rozwoju duchowego chrześcijanina?..... 173
64. Czym w istocie jest modlitwa i jakie są jej rodzaje? ..... 174
65. Jaki rodzaj modlitwy najbardziej sprzyja duchowemu rozwojowi?.. 176
66. Na ile zasadne jest twierdzenie, że różaniec jest szkołą chrześcijańskiej modlitwy? ..... 177
67. Czy doznawane trudności w modlitwie świadczą o regresie życia duchowego? ..... 183

## **XVIII. MEDYTUJĘ — WIĘC JESTEM**

68. Jakie istnieją zależności między rozmyślaniem, medytacją i kontemplacją? ..... 186
69. Co stanowi istotę chrześcijańskiej medytacji i jakie ma ona znaczenie dla życia duchowego?..... 187
70. Jakie są metody chrześcijańskiej medytacji?..... 189
71. Na czym polega tzw. *lectio divina* i jakie są metody medytacji biblijnej?..... 192

## **XIX. ASCEZA I WALKA DUCHOWA**

72. Co to jest „zdrowa asceza” i jakie ma znaczenie dla życia duchowego? ..... 196
73. Jakie są rodzaje ascezy chrześcijańskiej i czym charakteryzuje się ona współcześnie? ..... 197
74. Co należy rozumieć pod pojęciem „walka duchowa” i jakie są jej zasadnicze płaszczyzny? ..... 199
75. Na czym polega posługa kapłana egzorcysty? ..... 203

## **XX. KIEROWNICTWO DUCHOWE**

|   |     |
|---|-----|
| 76. Na czym polega kierownictwo duchowe? .....                                | 206 |
| 77. Jak w przeszłości kształtowała się praktyka kierownictwa duchowego? ..... | 208 |
| 78. Kto może być kierownikiem duchowym? .....                                 | 210 |
| 79. Kim jest osoba kierowana? .....   | 212 |
| 80. Jak korzystać z pomocy kierownictwa duchowego? .....                      | 213 |

## **XXI. ĆWICZENIA POBOŻNOŚCI**

|   |     |
|---|-----|
| 81. Co to są ćwiczenia pobożne i jakie są ich rodzaje? .....                              | 216 |
| 82. Na co szczególnie należy zwrócić uwagę w praktykowaniu różnych form pobożności? ..... | 218 |
| 83. Jakie formy pobożności występują powszechnie w Kościele? .....                        | 219 |
| 84. Dlaczego w życiu duchowym tak ważne jest owocne przeżywanie rekolekcji? .....         | 230 |

## **XXII. DUCHOWOŚĆ KAPLAŃSKA**

|   |     |
|---|-----|
| 85. Co stanowi istotę posłannictwa kapłańskiego w Kościele katolickim? .....          | 235 |
| 86. W czym przejawia się miłość pasterska — istotny rys duchowości kapłańskiej? ..... | 238 |
| 87. Jak przebiega formacja do kapłaństwa? .....                                       | 240 |

## **XXIII. DUCHOWOŚĆ ŻYCIA KONSEKROWANEGO**

|   |     |
|---|-----|
| 88. Co jest podstawą życia duchowego osób konsekrowanych? .....                             | 243 |
| 89. Na czym polega realizacja rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa? ..... | 245 |
| 90. Jak przebiega formacja duchowa do życia konsekrowanego? .....                           | 248 |
| 91. Jakie są zasadnicze formy życia konsekrowanego? .....                                   | 251 |

## **XXIV. DUCHOWOŚĆ LAIKATU**

|  |     |
|--|-----|
| 92. Co leży u podstaw duchowości ludzi świeckich? .....                                | 256 |
| 93. W jaki sposób świeccy chrześcijanie mogą i powinni osiągać świętość? .....         | 258 |
| 94. Jak należy rozumieć wezwanie Jana Pawła II do budowania cywilizacji miłości? ..... | 258 |

## **XXV. DUCHOWOŚĆ ŻYCIA MAŁŻEŃSKO-RODZINNEGO**

|   |     |
|---|-----|
| 95. Co jest podstawą duchowości małżeństwo-rodzinnej? .....   | 267 |
| 96. Jakie są zasadnicze środki służące osiągnięciu świętości przez chrześcijańskich małżonków i rodziców? ..... | 269 |

|  |     |
|--|-----|
| 97. Czy małżonkowie w związkach niesakramentalnych żyją życiem duchowym?.....          | 272 |
| 98. Jaką rolę w życiu społecznym i eklezjalnym mają do spełnienia osoby starsze? ..... | 275 |

## **XXVI. DUCHOWOŚĆ ZRZESZEŃ CHRZEŚCIJAŃSKICH**

|  |     |
|--|-----|
| 99. Co to są zrzeczenia chrześcijańskie, czym się charakteryzują i jakie są ich rodzaje? .....           | 278 |
| 100. Jakie znaczenie dla rozwoju życia duchowego katolika ma przynależność do zrzeczeń katolickich?..... | 281 |
| 101. Czy przynależność do zrzeczenia chrześcijańskiego może być niebezpieczna dla życia duchowego?.....  | 282 |
| Zakończenie.....   | 285 |
| Literatura uzupełniająca .....   | 287 |
| Indeks rzeczowy .....  | 293 |

## WYKAZ SKRÓTÓW

- AA — Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (18 XI 1965).
- AG — Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* (7 XII 1965).
- ChL — Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie (30 XII 1988).
- DC — Jan Paweł II, List *Dominicae Coene* o tajemnicy i kulcie Eucharystii (24 II 1980).
- DeV — Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata (18 V 1986).
- DP — Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (17 XII 2001).
- Dyr. — Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (31 I 1994).
- EdE — Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* o Eucharystii w życiu Kościoła (17 IV 2003).
- EiE — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy (28 VI 2003).
- EN — Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* o ewangelizacji w świecie współczesnym (8 XII 1975).
- FC — Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22 XI 1981).
- GS — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 XII 1965).
- KGS — Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (19 III 1999).
- KKK — *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994.
- KPK — *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum 1984.
- LG — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 XI 1964).

- LR — Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam sane* z okazji Roku Rodziny (2 II 1994).
- MC — Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus* o kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny (2 II 1974).
- NMI — Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*
- OF — Kongregacja Nauki Wiary, List *Orationis formas* o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej (15 X 1989).
- PC — Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (28 X 1965).
- PDV — Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów we współczesnym świecie (25 III 1992).
- PI — Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Potissimum institutioni* dotycząca formacji w instytutach zakonnych (2 II 1990).
- RC — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris Custos* o Świętym Józefie (15 VIII 1989).
- RD — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptionis donum* o konsekracji zakonnej w świetle Odkupienia (25 III 1984).
- RH — Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 III 1979).
- RM — Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła (25 III 1987).
- RMs — Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego (7 XII 1990).
- RP — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* o pojednaniu i pokucie w posłannictwie Kościoła (2 XII 1984).
- RVM — Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae* o różańcu świętym (16 X 2002).
- SC — Sobór Watykański II, Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum concilium* (4 XII 1963).
- SD — Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris* o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (11 II 1984).
- VC — Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata* o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie (25 III 1996).
- VS — Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII 1993).

## OD AUTORA

W orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1985 roku Jan Paweł II zwracając się do młodych, stawia im dwa podstawowe pytania: „Jakie jest wasze pojęcie człowieka?” i „Kim jest wasz Bóg?” (nr 4-5). Zaprasza ich w ten sposób do postawienia sobie dalszych, nieuniknionych i podstawowych pytań o dobro, prawdę i piękno, o sens życia, a także o to co będzie, gdy ono się skończy? Trud poszukiwania odpowiedzi na te palące problemy wciąż na nowo podejmują nie tylko młodzi ludzie, ale wszyscy ludzie dobrej woli, którzy odkrywają, że jest inny, głębszy wymiar naszej egzystencji.

Papieskie pytania o człowieka i Boga, to w istocie pytania o duchowość, a więc o to co jest wyłącznym atrybutem człowieka wśród istot ziemskich. Szukanie odpowiedzi na jedno pytanie implikuje następne. I tak pytania o duchowość mogą się mnożyć w nieskończoność. By jednak samemu sobie udzielić w miarę satysfakcjonującej odpowiedzi, czasem potrzeba pomocy, przewodnika, który nie tylko że usystematyzuje owe pytania, nada im właściwą hierarchię i porządek, ale także wskaże kierunki poszukiwań właściwych rozwiązań.

W czasach, w których — jak pisze Jan Paweł II — obserwuje się „powszechną potrzebę duchowości” (NMI 33), takim przewodnikiem po drogach katolickiej duchowości może okazać się niniejsze opracowanie. *Vademecum*, jako rodzaj kompendium wiedzy, zgodnie z łacińską etymologią tego słowa, jest zaproszeniem do wspólnej wędrówki i poznawania otaczającej nas rzeczywistości. Nie rości więc sobie pretensji do wyczerpania całej wiedzy w danej dziedzinie, a raczej prezentuje jej ogólne zarysy, pozostawiając czytelnikowi radosny trud dociekania prawdy.

Niniejsze *Vademecum duchowości katolickiej* adresowane jest w pierwszym rzędzie do studentów teologii, duchownych i świeckich, choć może okazać się pożyteczne także dla liderów zrzeseń modlitewno-apostolskich i tych wszystkich, których w duchu wiary pociąga tajemnica Boga i człowieka. Jego prototypem jest wydana w 1999 roku książka pt. *101 pytań o życie duchowe*, przygotowana na prośbę moich studentów. Obecnie układ i forma tychże pytań, jak również odpowiedzi uległy istotnym zmianom i poszerzeniu, niemniej znaczne fragmen-

ty tamtego wydania posłużyły za punkt wyjścia do niniejszego opracowania. Należało bowiem uzupełnić zarys historii duchowości i wyeksponować polską duchowość, wciąż nie dość znaną. Ponadto wyłoniły się nowe zagadnienia, których nie można pominąć w akademickim studium teologii duchowości. Całość materii, ujęta w 101 pytań i odpowiedzi, podzielona jest tym razem na 26 rozdziałów. Na końcu czytelnik znajdzie wybór literatury, dzięki której może pogłębić poruszane tematy, zaś indeks rzeczowy ułatwi mu znalezienie interesującej go kwestii. W treści można spotkać pewne drobne powtórzenia, zwłaszcza dotyczące nazwisk, dat czy faktów. Są one jednak zamierzone zgodnie ze starą maksymą, iż *repetitio mater studiorum est*, a przy tym występują w różnych kontekstach.

Można więc mieć nadzieję, że symboliczna liczba 101 pytań i odpowiedzi, niekiedy dość obszernych i wyczerpujących temat, zachęci czytelnika do stawiania sobie, kapłanom, teologom i różnym ludziom dalszych dociekliwych pytań, jak żyć po chrześcijańsku i jak osiągać świętość w trzecim tysiącleciu, to znaczy jak uzgadniać swoją wolę z Wolą Bożą. Podczas pisania tej książki, latem 2004 roku, w przerwach od pracy udawałem się rowerem za miasto. Moją ulubioną trasą była droga tuż obok torów kolejowych. Zawsze, ilekroć tamtędy przejeżdżałem, widok zbiegających się na horyzoncie torów i polnej drogi nasuwał mi skojarzenie z ludzkim życiem, w którym my chrześcijanie usiłujemy realizować własną ścieżkę życia — wyboistą i porośniętą chwastami zła, paralelnie do prostej i pewnej drogi Bożej. Szukając uzgodnienia naszej ułomnej wolności z niezmienną wolą Bożą, mamy nadzieję, że gdzieś u kresu życia te dwie drogi, jak na dedykowanej czytelnikom fotografii z okładki, wreszcie się ze sobą spotkają. Na tym przecież polega świętość, do której drogą dojścia jest pielęgnowanie duchowości.

Niech zatem to *Vademecum duchowości katolickiej*, ujęte w 101 pytań o życie duchowe, pomoże pewnie iść do Celu, którym jest Chrystus — Droga, Prawda i Życie (por. J 14, 6).

Lublin, Matki Bożej Częstochowskiej 2004 roku.

*Autor*



# I. DUCHOWOŚĆ I ŻYCIE DUCHOWE

## 1. Co należy rozumieć przez duchowość w ogóle?

Papież Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Novo millennio ineunte* (6 I 2001) zauważa, że „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości” (NMI 33), czego przejawem jest m.in. wzrost zainteresowania dla wszystkiego, co wykracza poza materialną i zmysłowo uchwytną rzeczywistość. W związku z tym słowo „duchowość”, dotychczas zarezerwowane wyłącznie dla sfery religijnej, stało się niezwykle modne. Nie jest to jednak pojęcie nowe, znane było bowiem już w starożytności. Najprawdopodobniej po raz pierwszy w literaturze chrześcijańskiej pojawiło się ono w latach dwudziestych V wieku w pismach przypisywanych św. Hieronimowi († 420). W jednym z rzekomych jego listów znajduje się zachęta adresowana do dopiero co ochrzczonego dorosłego, aby „wytrwale postępował w duchowości”, czyli w tym, co jest duchowe.

„Duchowość”, jak każde pojęcie, podlegało i stale podlega ewolucji znaczeniowej. Początkowo, aż do XI wieku przez duchowość rozumiano uwznioślenie umysłu i woli w poszukiwaniu więzi z Bogiem, dlatego często duchowości (*spiritualitas*) przeciwstawiano cielesność (*car-nalitas*), a nawet zwierzęcość (*animalitas*), jako skutek grzechu pierworodnego, tkwiący w naturze ludzkiej. Później, w okresie tzw. scholastyki (XII-XIII wiek), o duchowości częściej mówili filozofowie, rozumiejąc przez nią niematerialność duszy ludzkiej. Natomiast od XIV wieku słowem „duchowość” nazywano dobra kościelne, czyli tzw. beneficja, przedmioty kultu, a także praktykę udzielania odpustów. W XVI wieku słowo to praktycznie zanikło w literaturze ascetycznej, by na krótko pojawić się pod koniec XVII wieku, głównie w pismach zwolenników kwietyzmu. Potępienie tego nurtu przez Kościół jako błędnej doktryny spowodowało wyeliminowanie z użycia terminu „duchowość” na ponad dwieście lat.

Na nowo pojęcie to weszło do literatury teologicznej na przełomie XIX i XX wieku i jest obecne także w dokumentach Soboru Watykańskiego II (por. UR 6. 15; PC 6; AA 4. 29; AG 29), w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (por. KKK 2684. 2693. 2705) i bardzo często w nauczaniu Jana Pawła II.

Współcześnie pojęcie „duchowość” bywa nadużywane, dlatego trudno jest podać jednoznaczny, powszechnie akceptowany jego sens. Na przykład w środowisku amerykańskim duchowością nazywa się psychiczny stan *well-being*, czyli dobre samopoczucie, a także rodzaj psychoterapii, której celem jest zapewnienie maksimum komfortu psycho-emocjonalnego. Wobec tego praktyki modlitewne, a nawet sakramentalne, traktuje się bardziej jako element terapii, aniżeli przejaw wiary, toteż nierzadko formy pobożności chrześcijańskiej sprowadzane są do doznania estetycznego lub etycznego. Ponadto tysiące różnego rodzaju poradni psychoterapeutycznych najchętniej posługuje się etykietą duchowości, jako szczególnie atrakcyjną. Tak rozumiana duchowość stała się przedmiotem komercji i traktowana jest jak towar konsumpcyjny, a tymczasem w znaczeniu ogólnym, jest to właściwa tylko człowiekowi, jako istocie rozumnej i wolnej, zdolność do przekraczania siebie i wychodzenia ku Transcendencji. Niektórzy ze współczesnych autorów (np. A. J. Nowak OFM) nie bez racji twierdzą, że duchowość należy pojmować jako termin antropologiczny, prekoncepcyjny, niedefiniowalny i nieredukowalny, wskazuje on bowiem na jedną ze specyficznych właściwości natury ludzkiej odróżniającą ją od świata zwierząt. Duchowość zatem, odwołując się do immanencji ludzkiego bytu, wyraża się w takich wartościach ogólnoludzkich, jak: praca, myśl, symbole, mowa, sztuka, zabawa, kultura, nauka itp. Najbardziej jednak wyraża się ona przez szeroko rozumiane akty religijno-kultyczne.

W literaturze teologicznej czasami termin „duchowość” stosuje się zamiennie z pojęciem „życie wewnętrzne” lub „życie duchowe”. Jednakże te trzy określenia wskazują w istocie na różne rzeczywistości. Nie podejmując się dociekania ścisłości znaczeń, przyjmijmy, że przez *życie wewnętrzne* rozumiemy całą aktywność psycho-emocjonalną, poznawczą i wolitywną człowieka, która choć zawsze nierozdzielnie wiąże się z jego aktywnością zewnętrzną, to jednak stanowi jego centrum osobowe. Każdy zatem człowiek, ponieważ jest istotą rozumną i wolną, ma życie wewnętrzne, które intuicyjnie odróżniamy od aktywności zewnętrznej, jako wtórnej w stosunku do wewnętrznego świata osoby. Gdy życie wewnętrzne znajduje odniesienie do rzeczywistości pozazmysłowej, angażując w sposób szczególny osobowy wymiar człowieka, wówczas można mówić o duchowości. Najczęściej to odniesienie ma charakter religijny i wtedy mówimy o *duchowości reli-*

gijnej. Oznacza to, że może istnieć także duchowość niereligijna, mająca za przedmiot inne wartości aniżeli Absolut. Zwykle w celu doprecyzowania duchowość religijną określa się przymiotnikowo, na przykład: duchowość dalekowschodnia, muzułmańska, chrześcijańska itd. Podstawą wyodrębnienia tej ostatniej jest odniesienie całego życia wewnętrznego do Osoby Chrystusa.

Innymi słowy: duchowość w ogóle wchodzi w zakres życia wewnętrznego, zaś szczególną postacią duchowości religijnej jest duchowość chrześcijańska, znacząca tyle samo, co *życie duchowe*. Jeśli chodzi o nazwy, to ostatnio w teologii częściej używa się jednak pojęcia „duchowość” zarówno na oznaczenie praktyki życia duchowego, jak i teorii o życiu duchowym, czyli teologii duchowości.

Warto dodać, że w doprecyzowaniu pojęć związanych z interesującą nas dziedziną teologii niemałą zasługę mają polscy autorzy siedemnastowieczni. Chodzi tu m.in. o dominikanina Mikołaja z Mościsk († 1632), który po polsku opublikował takie dzieła, jak: *Elementarzyk ćwiczenia duchownego* (Kraków 1626) i *Akademia pobożności* (Kraków 1628), a zwłaszcza o franciszkanina Stefana Chryzostoma Dobrosielskiego († 1676), którego dzieło pt. *Summarium asceticae et mysticae theologiae* (Kraków 1655), napisane po łacinie, znane było i cenione przez wielu autorów europejskich. Obydwaj teologowie jako pierwsi użyli pojęcia „teologia ascetyczna”, odróżniając je od „teologii mistycznej”.

## 2. Czym w istocie jest życie duchowe?

Życie duchowe, to angażująca całą osobowość współpraca chrześcijanina z uświęcającym działaniem Ducha Świętego, czyli — jak uczy Jan Paweł II — „życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego” (VC 93); „życie ożywiane i kierowane przez Ducha ku świętości i ku doskonaleniu miłości” (PDV 19; por. Ga 5, 25).

Mówiąc inaczej: jest to pozytywna odpowiedź, jaką chrześcijanin, trwający we wspólnocie Kościoła świętego, całym swoim życiem daje Bogu w Trójcy Jedynemu pod wpływem doświadczenia duchowego, którego bezpośrednim sprawcą jest Duch Święty. Odpowiedź ta, to nie jednostkowy akt kultu lub moralności, nierzadko spełniany pod wpływem chwilowych i zmiennych doznań religijnych, ale zespół postaw życiowych, czyli zajęcie stanowiska wobec poznanych oraz przeżywa-

nych treści wiary chrześcijańskiej i względnie stałe działanie zgodne z tym stanowiskiem (ks. W. Słomka). Postawa zaś zakłada rozumowe poznanie prawd objawionych (odniesienie intelektualno-poznawcze), wolitywno-emocjonalny do nich stosunek (odniesienie emocjonalno-wartościujące) oraz konkretne działanie i postępowanie (tzw. odniesienie behawioralne) zgodne z poznaną i emocjonalnie przeżywaną prawdą. Życiem duchowym nie jest więc ani samo wykształcenie teologiczne, ani same uczucia pobożne, chociażby bardzo żarliwe i liczne, wyrażające się na przykład w całowaniu Krzyża, wizerunku Chrystusa lub Matki Bożej, w pochylaniu głowy podczas modlitwy, głośnych westchnieniach, łzach, rozrzewnieniu itp., ani same akty pobożności lub miłosierdzia, jak na przykład modlitwa, pójście na pielgrzymkę, surowe posty, dawanie jałmużny itd. Jest to przede wszystkim wierne naśladowanie Chrystusa w Jego kapłańskim, prorockim i królewskim posłannictwie. Jest ono możliwe dzięki łasce uświęcającej, nadprzyrodzonym cnotom wiary, nadziei i miłości oraz darom Ducha Świętego, czyli temu wszystkiemu, co składa się na tzw. *organizm duchowy*.

Istotą życia duchowego jest zatem więź miłości z Chrystusem, który pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4, 19) i w imię tej miłości poniósł śmierć na krzyżu (por. 1 J 4, 10), dlatego Pismo święte i mistrzowie duchowi (np. św. Teresa z Avila) najczęściej życie duchowe porównują do tej więzi, jaka zachodzi pomiędzy małżonkami. Małżeństwo, choć stanowi akt prawny, jest nade wszystko relacją (wspólnotą) osób wzajemnie się kochających. Tak samo życie duchowe, to kierująca się specyficznymi prawami przyjaźń konkretnego człowieka z Chrystusem dzięki działaniu Ducha Świętego w Kościele. Na przyjaźń tę, podobnie jak w małżeństwie, składa się wzajemne dogłębne poznanie, uczuciowo-wolitywne zaangażowanie oraz konkretne akty i działania potwierdzające to poznanie i „zakochanie”. Każdego, kto zajmuje się duchowością czy to w praktyce, czy w teorii (teologia duchowości), interesować więc będzie to, jak rozpoznawać działanie Ducha Świętego i najpełniej na nie odpowiadać, aby osobowa więź z Chrystusem we wspólnocie Kościoła stale rozwijała się, aż do osiągnięcia doskonałości.

Wspomnieliśmy wyżej, że niektórzy ze współczesnych autorów, mając na myśli życie duchowe, posługują się dawniejszą nazwą „życie wewnętrzne”. Znajduje to jednak uzasadnienie zarówno w Piśmie świętym, zwłaszcza w listach św. Pawła (por. Rz 7, 22; 2 Kor 4, 16; Ef 3,

16), jak i w klasycznej literaturze duchowej, na przykład w dziele św. Teresy od Jezusa pt. *Twierdza wewnętrzna*.

### 3. Na czym polega chrześcijańska doskonałość i świętość?

Sobór Watykański II z mocą przypomniał, że „wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: «Albowiem wołą Bożą jest uświęcenie wasze»” (LG 39), zaznaczając jednocześnie, że chodzi tu o obowiązek moralny (por. LG 42), wyraźnie określony w Piśmie świętym (por. Kpł 19, 1-2; Mt 5, 48; 19, 17-21; Flp 3, 14-15; Kol 3, 14). Wobec tego zasadne jest pytanie o istotę chrześcijańskiej doskonałości i świętości.

Według Arystotelesa († 322 przed Chr.) doskonale jest to, co jest wykończone w swoim rodzaju, tzn. do czego nie potrzeba już nic dodawać. Nawiązując do tego św. Tomasz z Akwinu († 1274) podkreśla, że „im jakiś byt więcej zbliża się do swego celu, tym jest doskonalszy”<sup>1</sup>. Przez *doskonałość* w ogóle rozumiemy zatem osiągnięcie pełni możliwości w jakiejś dziedzinie. W tym sensie mówimy, na przykład, o doskonałym fachowcu, gdy swoje obowiązki spełnia zawsze najlepiej jak tylko potrafi (doskonałość *podmiotowa*), o doskonałym dziele artystycznym, nie mającym sobie równego (doskonałość *przedmiotowa*) lub o doskonałym wykonaniu jakiejś czynności (doskonałość *funkcjonalna*).

Analogicznie do tego o doskonałości chrześcijanina można mówić wówczas, gdy najpełniej jak tylko to możliwe, pozostaje on wierny nauce Chrystusa, zbliża się do Niego, jednoczy się z Nim i Go naśladuje. Nie każdy jednak otrzymał te same możliwości kroczenia za Chrystusem. Są one różne, zależnie od wieku, formacji kulturalno-religijnej, stanu życia, zawodu lub powołania, a nawet stanu zdrowia. Na czym innym więc polegać będzie doskonałość chrześcijańskich małżonków, księdza czy zakonnicy. Mimo to, każdy ochrzczony ma obowiązek wyczerpać dane mu w tym względzie możliwości. Podobnie jak napełnione po brzegi różne naczynia (szklanka, kubek, wiadro i cysterna), choć reprezentują różną objętość, to jednak wszystkie mają wspólną cechę — napełnienie.

<sup>1</sup> STh I-II, q. 106, a. 4.

Z kolei *świętość* odnosi się w pierwszym rzędzie do Boga i oznacza właściwość przysługującą tylko Jemu (por. Iz 6, 3). Jest to świętość ontyczna (bytowa). Wszystko co jest nazywane świętym, jest takim tylko przez łączność z Bogiem i ze względu na Niego. Podobnie jak w doskonałości, rozróżnia się zatem świętość *podmiotową* — gdy mamy na myśli osobę zjednoczoną z Bogiem, mającą w sobie coś boskiego; świętość *przedmiotową* — dotyczącą rzeczy, miejsc oraz czasów wyłączonych z użytku ogólnego i poświęconych wyłącznie Bogu; a także świętość *funkcjonalną* — określającą jakość działań bezpośrednio związanych z kultem Boga. Przypomnijmy jednak, że w przeciwieństwie do pojęcia doskonałości, która może być właściwością czysto naturalną, świętość jest właściwością wyłącznie etyczno-religijną.

Mimo to, w odniesieniu do życia chrześcijańskiego bardzo często utożsamia się doskonałość ze świętością. Warto jednak zauważyć pewną różnicę, wskazywaną zwłaszcza przez starszych teologów duchowości (R. Garrigou-Lagrange, A. Royo Marín, G. Thils, J. de Guibert). Według nich świętość, jako wyłączna właściwość Boga, oznacza cel dążenia chrześcijanina, a zarazem *stan* doskonałości już osiągniętej, natomiast doskonałość to *sposób* działania naznaczony żarliwością w dążeniu do tego celu.

#### 4. Czy duchowość to przejaw współczesnej mody, czy też wyraz chrześcijańskiej dojrzałości?

Jednoznaczna odpowiedź zawiera się w przytoczonych wyżej słowach Soboru Watykańskiego II o powszechnym powołaniu do świętości. Tę myśl szeroko podjął Jan Paweł II we wspomnianym liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, stwierdzając m.in., że „dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego. Całe życie kościelnej wspólnoty i chrześcijańskich rodzin winno zmierzać w tym kierunku” (NMI 31).

Stawiamy jednak to pytanie, gdyż wielu ochrzczonych twierdzi (nierazko publicznie), iż wystarczy być „dobrym chrześcijaninem”, tzn. takim, który w swoim przekonaniu nie popełnia ciężkich grzechów, ale też nie stara się o doskonałość, lecz zadowala się „zmówieniem” codziennego „paciorka”, „wysłuchaniem” niedzielnej mszy św. i doroczną spowiedzią z prawie „żadnych grzechów”. „Zasługą” takiego „do-

brego chrześcijanina” jest to, że „przywilej” życia duchowego, dążenia do doskonałości i świętości „wielkodusznie” odstępuje księżom, osobom konsekrowanym, a zwłaszcza zakonnikom i zakonnicom.

W opisaney tu postawie życie duchowe jest zaledwie szczątkowe, gdyż zaledwie śladowe są w niej przejawy pierwszeństwa, jakie w życiu każdego chrześcijanina należą się Chrystusowi. Sama bowiem nazwa „chrześcijanin” jednoznacznie wskazuje na Jego ucznia (por. Dz 11, 26). Tylko z pozoru inną kategorię chrześcijan stanowią tzw. „jeszcze wierzący, lecz już niepraktykujący”, którzy właściwie niczym się nie różnią od „jeszcze praktykujących, lecz już niewierzących”.

Takie stawianie sprawy jest rażącym zakłamaniem prawdy o Bogu i o człowieku, a więc właściwie jest brakiem wiary, jako fundamentu życia duchowego. Bóg wiary chrześcijańskiej nie jest bowiem ideologią stworzoną przez ludzi na ich doraźny użytek. Jest żywą, choć niewidzialną Osobą, którą poznawać, uznawać i czynić wszystko dla Niej, znaczy miłować całym sercem, całym umysłem i całą duszą (por. Pwt 6, 5; Mt 22, 37). Człowiek zaś, zgodnie ze swą naturą, nie potrafi miłować abstrakcyjnie czy deklaratywnie. Jeśli miłuje prawdziwie, czyni to zawsze konkretnie, co wyraża całą swoją psychofizyczną strukturą osobową.

Dobry chrześcijanin zatem to człowiek dojrzały w wierze, czyli taki, dla kogo życie duchowe nie jest modą, ale najgłębszą i najważniejszą potrzebą spełnienia się w swoim powołaniu do bycia człowiekiem „na obraz Boży” i chrześcijaninem, tzn. dzieckiem Bożym, świadomym, że także on został odkupiony krwią Chrystusa (por. Ef 1, 7).

## **5. Czy wszyscy chrześcijanie mają taką samą duchowość?**

W cytowanym liście apostołskim *Novo millennio ineunte* Ojciec święty zauważa, że „istnieją różne indywidualne drogi do świętości, wymagające prawdziwej *pedagogiki świętości*, która zdolna jest dostosować się do rytmu poszczególnych osób. Winna ona łączyć całe bogactwo propozycji dostępnych dla wszystkich z tradycyjnymi formami pomocy indywidualnej i grupowej oraz z nowszymi formami udostępnianymi przez stowarzyszenia i ruchy uznane przez Kościół” (NMI 31). Jeżeli więc przez duchowość chrześcijańską rozumiemy indywidualny sposób dążenia do świętości, to jest rzeczą oczywistą, że jest tyle duchowości, ilu chrześcijan. Każdego bowiem Duch Święty prowadzi

w sposób niepowtarzalny, gdyż taka jest natura miłości, której jest On niestworzonym Źródłem (por. DeV 10).

Odpowiadając więc na postawione pytanie, należałoby powiedzieć, iż wszyscy chrześcijanie, a zwłaszcza katolicy, mają tę samą duchowość, ale nie taką samą. Chrześcijańska duchowość co do istoty jest wspólna wszystkim wierzącym, gdyż „jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 5). Jedną jest też Ewangelia, choć w czterech różnych redakcjach odpowiednio do potrzeb adresatów. Wreszcie jeden jest święty, powszechny i apostołski Kościół (*Credo*), który stanowimy i w którym dostępujemy zbawienia. Upraszczając nieco problem, można powiedzieć, że jednorodność duchowości chrześcijańskiej uzasadniają przesłanki teologiczne, natomiast przesłanki antropologiczne (w szerokim znaczeniu) są u podstaw różnorodności jej form, na co wskazują niezbędne przymiotniki i dookreślenia.

Niektórzy współcześni teologowie (np. A. G. Matanić) podejmują próbę pewnej systematyzacji licznych form i przejawów duchowości chrześcijańskiej. Ze względu na *kryterium etniczno-geograficzne* wyróżnia się, na przykład: duchowość chrześcijańskiego Wschodu lub Zachodu, duchowość francuską, włoską, niemiecką, a także polską. Biorąc pod uwagę *kryterium doktrynalne*, mówi się przykładowo o: duchowości eucharystycznej, pasyjnej czy maryjnej, w zależności od tego, na jaką prawdę wiary kładzie się w nich akcent. Stosując *kryterium ascetyczno-praktyczne*, dokonujemy klasyfikacji form duchowości ze względu na określone praktyki ascetyczne, związane z poszczególnymi cnotami chrześcijańskimi lub zespołem cnót. Można zatem wyróżnić, na przykład: duchowość miłosierdzia, duchowość wspólnotową, pokutną, kontemplacyjną, apostołską itd. Nie mniej ważne jest *kryterium antropologiczno-psychologiczne*, przy pomocy którego ze względu na płeć, wiek, temperament, stan życia, zawód itp. wyróżnia się przykładowo: duchowość kobiety lub mężczyzny, duchowość dzieci, dorosłych lub starców, duchowość intelektualistyczną albo afektywną, duchowość poszczególnych zawodów (lekarzy, nauczycieli) lub stanów życia w Kościele (duchowość kapłańska, osób konsekrowanych i laikatu). Kolejne *kryterium historyczno-chronologiczne* pozwala wyodrębnić, na przykład: duchowość czasów apostołskich, duchowości średniowiecza czy współczesną. I wreszcie *kryterium zakonodawców i szkół duchowości* upoważnia do mówienia o: duchowości bazylikańskiej, augustiańskiej



skiej, benedyktyńskiej, dominikańskiej, franciszkańskiej, karmelitańskiej, ignacjańskiej i innych.

Podsumowując, bogactwo form duchowości można porównać do światła słońca, które choć pochodzi z jednego źródła, to jednak w zależności od tego, kiedy, jak (w jakich warunkach, pod jakim kątem) i na jaki pada przedmiot, mieni się mnóstwem odcieni i barw. Kolor jest specyficzną właściwością oświetlanego przedmiotu, aktualizowaną przez padające nań światło. Istnieje on dzięki światłu, a jednocześnie światło ulega modyfikacji w swej barwie w zależności od tego, jaki z przedmiotu wydobywa kolor. Podobnie jest z życiem duchowym, które jest takim działaniem Ducha Świętego na mocy Misterium paschalnego Chrystusa i taką współpracą ze strony chrześcijanina, że efektem tego jest dojrzałość osobowa na miarę Chrystusa, a więc świętość.

## II. DUCHOWOŚĆ EUROPEJSKA

### 6. Jak wyglądało życie duchowe chrześcijan w okresie starożytnym?

Wyczerpująca odpowiedź na tak postawione pytanie jest trudna zarówno ze względu na znaczną odległość czasową, jak i bardzo szczupłe źródła odnośnie do życia duchowego pierwszych chrześcijan. Ważne, choć skąpe informacje na ten temat znajdujemy w *Dziejach Apostolskich* (2, 42-47), listach św. Pawła, jak również w starożytnym tekście pt. *Didache, czyli Nauka Dwunastu Apostołów* (napisanym w latach 70-100). Historycy duchowości wysnuwają pewne wnioski z egzegezy Ewangelii. Wielką wartość dla badania duchowości pierwszych wieków chrześcijaństwa mają pisma Ojców Apostolskich (*List Barnaby, Pasterz Hermasa, List do Kościoła w Koryncie* św. Klemensa Rzymskiego († 96), listy św. Ignacego Antiocheńskiego († ok. 110), listy św. Polikarpa († 156), a także komentarze do modlitwy Ojciec nasz Tertuliana († ok. 220), Orygenesa († 254), św. Cypriana († 258) i wielu innych autorów wczesnochrześcijańskich.

W świetle powyższych źródeł duchowość pierwszych chrześcijan koncentrowała się przede wszystkim wokół Chrystusa zmartwychwstałego. *Chrystocentryzm* pierwotnej duchowości wynikał z tego, że słowa i czyny Jezusa z wielką mocą przekazywali naoczni świadkowie. Przekonanie o rychłym Jego powrocie na ziemię (por. J 14, 18; Ap 3, 11; 22, 7. 12. 20) sprawiło, że *element eschatologiczny* był wyjątkowo żywy. Osobę Chrystusa traktowano więc jako najwyższy model życia chrześcijańskiego i świętości. Nasilające się wtedy prześladowania spowodowały, że męczeństwo traktowano jako wyjątkową okazję do naśladowania Mistrza w Jego odkupieńczej śmierci. W związku z tym rozwijał się *kult męczenników*. Po ustaniu prześladowań, za przedłużenie męczeństwa i zarazem wierne naśladowanie Chrystusa uznano *życie dziewicze*, co stało się domeną licznych mężczyzn i kobiet udających się na miejsca odosobnione w celu prowadzenia walki duchowej, co dało początek życiu monastycznemu. Kolejną cechą duchowości pierwotnej jest więc *asceza*, którą podejmowano jako wyraz przygotowania do życia w niebie. Godnym odnotowania jest także to, że duchowość chrześcijańska pierwszych wieków miała charakter *liturgiczny* i *wspólnotowo-społeczny* (por. Dz 2, 42. 45). W Kościele pierwotnym liturgia, z zasady sprawowana w domach wyznawców Chrystusa (stąd pojęcie

*ecclesiola* — Kościół domowy), koncentrowała się wokół Eucharystii, chrztu dorosłych i bierzmowania (sakramenty inicjacji chrześcijańskiej). Liturgia eucharystyczną (tzw. „łamanie Chleba” — Dz 2, 42), zawsze ubogacała modlitwa i wyjaśnianie Pisma świętego (homilia biblijna). Często nawiązywano do liturgicznych zwyczajów Starego Testamentu, czego przejawem było m.in. zbieranie się na modlitwę uwielbienia trzy razy w ciągu dnia (rano, w południe i po południu), podczas której zwykle modlono się odpowiednio dobranymi psalmami i innymi tekstami biblijnymi (por. Dz 3, 1). Wspólnotowo-społeczny wymiar pierwotnej duchowości chrześcijańskiej wyrażał się w tym, że w duchu braterskiej miłości (*agapê*) dzielono się dobrami materialnymi bez względu na jakiegokolwiek różnice społeczne (por. Dz 2, 45; 4, 32-36).

Istotne zmiany w duchowości pierwotnego Kościoła pojawiły się po ustaniu prześladowań w związku z edyktem mediolańskim w 313 roku. Upowszechnianie się chrześcijaństwa, a co za tym idzie liczebny wzrost wyznawców Chrystusa i ich społeczne zróżnicowanie, znacznie osłabiły poczucie wspólnotowości oraz rodzinny charakter wiary. Zarówno wpływ judaizmu jak i kultury antycznej przyczyniły się do powstawania herezji i schizm, co miało wpływ na życie duchowe. Jednym z przejawów błędnej duchowości o dalekosiężnych skutkach była herezja *manicheizmu*, odżywiająca w różnych formach w wiekach następnym aż do współczesności.

Jedną ważniejszych cech duchowości chrześcijańskiej okresu starożytnego jest rozwój *monastycyzmu*, który pojawił się najpierw na Wschodzie w połowie IV wieku, a nieco później na Zachodzie. Zdaniem niektórych badaczy styl życia monastycznego był reakcją na rozluźnienie obyczajów wobec rozszerzania się chrześcijaństwa. Mnisi i eremici starali się zachować nienaruszony ideał życia chrześcijańskiego z czasów apostołskich. Monastycyzm wschodni rozwijał się w dwóch formach. Pierwszą formę — życie samotne eremitów (eremityzm lub anachoretyzm) zapoczątkował św. Antoni Egipski († 356), natomiast św. Pachomiusz († 346) dał początek cenobityzmowi, czyli wspólnotowemu życiu mnichów. Do wielkich patriarchów życia monastycznego na Wschodzie zaliczyć trzeba także św. Bazylego († 379) i św. Pawła z Teb († 341), którego jasnogórcy paulini uważają za swego patriarchę. Znaczny wkład w teologię życia duchowego i monastycznego zawdzięczamy m.in. Ewagriuszowi z Pontu († 399), Pseudo-Dionizemu

Areopagicie († ok. 500), św. Janowi Klimakowi († 649), św. Maksymowi Wyznawcy († 662) i św. Janowi Chryzostomowi († 749).

Pierwszym założycielem wspólnot monastycznych na Zachodzie, jak podają źródła, był Euzebiusz z Vercelli († 371). Początki życia monastycznego na Starym Kontynencie zawdzięczamy także św. Marcynowi z Tours († 397) i św. Janowi Kasjanowi († 435). Wielkimi propagatorami tej formy duchowości byli m.in. św. Hieronim († 419), św. Augustyn († 430), który opracował własną regułę zakonną, a zwłaszcza św. Benedykt († 547). Jego reguła wywarła największy wpływ na duchowość monastyczną Kościoła Zachodniego.

### **7. Jakie są charakterystyczne cechy duchowości średniowiecza?**

Duchowość średniowiecza, podobnie jak duchowość starożytną, trudno opisać w telegraficznym skrócie, obejmuje ona bowiem co najmniej osiem wieków niezwykle burzliwej historii.

Duchowość wczesnego średniowiecza kształtowała się głównie pod wpływem wielkich pisarzy ascetycznych starożytności kościelnej, takich jak: św. Bazyli Wielki († 379), św. Augustyn czy św. Grzegorz Wielki († 604). Burzliwe procesy migracyjne tamtych czasów i ścieranie się wpływów różnych kultur na kontynencie europejskim sprawiły, że dokonywał się powolny proces intelektualnego spłycenia, toteż wczesne średniowiecze niewiele wniosło nowego do doktryny Ojców Kościoła i do duchowości, która pozostawała pod silnym wpływem szkoły benedyktyńskiej. Znaczne ożywienie w dziedzinie duchowości i życia chrześcijańskiego w ogóle nastąpiło w późnym średniowieczu wraz z powstawaniem uniwersytetów (pierwszy w Bolonii w 1088 roku) oraz prężnych ośrodków akademickich związanych z poszczególnymi zakonami lub szkołami duchowości, które się wtedy wyodrębniły.

Duchowość późnego średniowiecza cechuje zainteresowanie Pismem świętym. Na przykład w paryskiej szkole św. Wiktora, którą reprezentują Hugo od św. Wiktora († 1141) i Ryszard od św. Wiktora († 1173), uprawiano teologię na bazie znanej w IV i V wieku w Antiochii oraz Aleksandrii metodzie potrójnego lub poczwórnego sensu biblijnego.

W tym czasie kilkakrotnie Europa mobilizowała się do obrony miejsc świętych, związanych z życiem i działalnością Chrystusa, przed inwazją żywiołu muzułmańskiego. W organizację tzw. krucjat angażo-

wali się nie tylko papieże, ale także wielcy święci, jak na przykład św. Bernard z Clairvaux († 1153). W czasie wypraw krzyżowych powstawały zakony rycerskie dla obrony świętych miejsc i wspierania krucjat. Do najbardziej znanych należą: bożogrobcy (1099), którzy w Polsce mieli swój najważniejszy klasztor w Miechowie koło Krakowa; templariusze (1119); joannici (1130); krzyżacy (1190) — ich główną siedzibą w Polsce był Malbork; oraz trynitarze (1193), których celem było wykupywanie jeńców wziętych do niewoli przez niewiernych. Do Polski trynitarze zostali sprowadzeni w 1685 roku przez Jana III Sobieskiego i osadzeni we Lwowie. Szybko rozwinęli swoją działalność, zakładając liczne klasztory we wschodniej Polsce (było ok. 600 zakonników). Po kasacie w czasie zaborów, zakon zaistniał na nowo. Od 1985 roku trynitarze mają swój klasztor w Budziskach koło Połańca (na terenie mojej rodzinnej parafii Zofiówka, diec. sandomierska) i dom formacyjny w Krakowie.

Zarówno upowszechniająca się lektura Biblii, jak i nastawienie na krucjaty przyczyniły się do kultu Człowieczeństwa Chrystusa, jednej z najbardziej charakterystycznych cech duchowości średniowiecza. Rozwijali ją m.in. św. Franciszek z Asyżu († 1226), św. Brygida Szwedzka († 1373), związana z Gdańskiem, a także wielu mistyków i mistyczek tego okresu. Biblijny temat cierpiącego Chrystusa, tak bliski wstrząsanej wojnami, kataklizmami i zarazami Europie, znalazł odbicie w sztuce, która Jego mękę ukazywała w sposób bardzo realistyczny. Chrystocentryzm pobożności średniowiecza wyrażał się także w nabożeństwie do Najświętszego Sakramentu. Była to poniekąd reakcja na herezję Berengariusza z Tours, który kwestionował realną obecność Chrystusa pod postacią chleba i wina. Wprowadzono zatem zwyczaj unoszenia Hostii tuż po przeistoczeniu dla adoracji przez wiernych, a także procesje z Najświętszym Sakramentem. Bł. Wincenty Kadłubek († 1223), biskup Krakowa, jako pierwszy w świecie wprowadził obowiązek zapalania wiecznej lampki przed tabernakulum. Prawdziwą eksplozję pobożności eucharystycznej wyzwoliło ustanowienie przez Urbana IV święta Bożego Ciała bullą *Transiturus* (11 VIII 1264). Bezpośrednią tego przyczyną był cud, jaki na oczach wiernych dokonał się w miasteczku Bolsena (około 100 km na północ od Rzymu, blisko Orvieto). Latem 1263 roku podczas podniesienia z Hostii zaczęły skapywać krople Przenajświętszej Krwi. Teksty mszy o Najświętszej Eucharystii na

tę okazję ułożył św. Tomasz z Akwinu. Są one używane do dziś (m.in. hymn *Sław języku, Zbliżam się w pokorze*). Mimo wielkiej pobożności ludu, przystępowanie do komunii św. było bardzo rzadkie, dlatego Sobór Laterański IV (1215) zobowiązał wiernych, aby przynajmniej raz w roku z okazji Wielkanocy przystępowali do spowiedzi i komunii św.

W tym czasie żywa była też cześć dla imienia Jezusa. Zwyczaj wzajemnego pozdrawiania się tym Imieniem („Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus...”) upowszechnił włoski zakon jezuitów, założony przez bł. Jana Colombiniego ze Sieny († 1367).

W cieniu kultu człowieczeństwa Chrystusa rozwijała się pobożność maryjna, której najbardziej znanym propagatorem w tym czasie był św. Bernard z Clairvaux. Powstały wtedy znane modlitwy maryjne, jak: *Salve Regina*, *Ave maris stella*, *Alma Redemptoris Mater* i inne. Z tego okresu pochodzi różaniec, a także franciszkański zwyczaj odmawiania modlitwy Anioł Pański podczas wieczornego bicia dzwonu.

Wraz ze czcią dla Świętej Bożej Rodzicielki rozwijał się kult aniołów oraz świętych, których relikwie otaczano wielkim szacunkiem. Wiele miast zabiegało o patronat znaczących świętych, dlatego sprowadzenie ich relikwii było wielkim wydarzeniem. Tak było na przykład ze sprowadzeniem relikwii św. Floriana do Krakowa w 1184 roku.

Istotnym elementem duchowości końca średniowiecza było odradzanie się życia monastycznego (benedyktyni, cystersi, kameduli, kartuzi i inni), a także powstawanie nowych zakonów, zwłaszcza franciszkanów i dominikanów.

Na duchowość tamtego czasu niebagatelny wpływ wywierali także świeccy, którzy poszukując odpowiedniej dla siebie duchowości, stworzyli odrębny nurt zwany *devotio moderna*. Za jego prekursorów uważa się bł. Jana Ruysbroecka († 1381) i Gerarda Groote'a († 1380), zaś do grona najbardziej znanych autorów zaliczany jest m.in. Tomasz à Kempis († 1471), któremu przypisuje się popularne i cenione dziełko *O naśladowaniu Chrystusa*, a także Jan Gerson († 1429), wielki kanclerz uniwersytetu paryskiego, piszący interesującą poezję religijno-mistyczną. Nurt *devotio moderna*, którego ważnym ośrodkiem stał się uniwersytet w Pradze, oddziałujący na środowisko krakowskie, odznaczał się stanowczym sprzeciwem wobec formalizmu w pobożności oraz intelektualizmu w duchowości i mistyce, jaki pojawił się pod wpływem uprawianej na uniwersytetach scholastyki. Jego cechą charakterystyczną

stało się więc dowartościowanie sfery afektywnej w przeżyciu duchowym i wysiłku woli w miejsce rozumu. Akcentowano potrzebę uprawiania pobożności indywidualnej, opartej na cnocie miłości do Chrystusa i bliźnich, co sprzyjało rozwijaniu ducha kontemplacji. Ceną pomocą w tym względzie było upowszechnianie metodycznie określonej modlitwy myślniej, z jednoczesnym ograniczaniem surowej ascezy. Dostrzeżenie wpływu duchowości na życie społeczne sprawiło, że nurt ten nie tylko cieszył się wielkim zainteresowaniem, zwłaszcza ze strony laikatu, ale istotnie przyczynił się do wyłonienia nowej epoki w kulturze europejskiej, jaką był renesansowy humanizm.

### **8. Co nowego pojawia się w duchowości chrześcijańskiej doby nowożytnej?**

Początek epoki nowożytnej wyznacza wynalezienie druku przez Jana Gutenberga w 1440 roku i odkrycie Ameryki przez Krzysztofa Kolumba w 1492 roku. Pomimo burzliwych przemian w Kościele, epoka ta odznaczała się szczególnym rozkwitem duchowości chrześcijańskiej, w czym niemałą rolę odegrały Francja i Włochy.

Na kształt duchowości nowożytnej wpłynął humanizm — zapoczątkowany na przełomie XIV i XV wieku renesansowy prąd umysłowy i kulturalny. Jego nazwa wynika ze szczególnego zainteresowania się człowiekiem i jego wszechstronnym rozwojem. Wpływ ten przejawiał się w optymistycznym podejściu do człowieka i w podkreślaniu jego godności jako obrazu Boga (*imago Dei*), nie zniweczonego przez grzech. Ponadto *humanizm chrześcijański* cechowało umiłowanie stworzenia, uznanie dla humoru i rozrywki, propagowanie zdrowej ascezy i doskonałości właściwej różnym stanom życia, jak również wysławianie czystej miłości. Skutkiem tego był jednak przesadny sentymentalizm, wykorzystujący m.in. symbolikę serca. Taką postać humanizmu chrześcijańskiego reprezentował m.in. św. Franciszek Salezy († 1622), Doktor Kościoła. U biskupa Genewy nie tylko nie ma deprecjacji tego co ludzkie (według powiedzenia Seneki: *Nihil humani a me alienum puto*), lecz przeciwnie — dostrzegalna jest radość i zachwyt człowiekiem oraz stworzeniem (psychologia radości). Widać to w dziele *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, napisanym dla księżniczki Ludwiki de Charmoisy. Święty często odwołuje się tam do procesów, jakie zacho-

dzą w naturze, i przez analogię ukazuje prawidła życia duchowego, sugerując, że podziw dla piękna i dobra otwiera na Boga i wieczność.

W takim duchu chrześcijańskiego humanizmu w XVI i XVII wieku odradzały się dawne zakony i powstawały nowe, tworząc własne szkoły duchowości. Wspomnieć należy założenie zakonu jezuitów przez św. Ignacego Loyolę († 1556), reformę zakonu karmelitańskiego, dokonaną przez św. Teresę z Avila († 1582) i św. Jana od Krzyża († 1591), powstanie kilku prężnych zgromadzeń zakonnych o nastawieniu apostołsko-charytatywnym, takich jak: pijarzy (św. Józef Kalasanty † 1648), misjonarze i szarytki (św. Wincenty à Paulo † 1660) czy redemptoryści (św. Alfons Maria Liguori † 1787).

Obok humanizmu, na kształt duchowości nowożytnej wielki wpływ wywarł Sobór Trydencki (1545-1563), który dokonał odnowy życia Kościoła wobec wyzwań, jakie stawiał protestantyzm. Sobór uściślił zatem główne prawdy wiary dotyczące usprawiedliwienia i uświęcania oraz roli łaski i wolności w życiu chrześcijańskim. Zrewidował także teologię sakramentów i zreformował liturgię. Ważnym osiągnięciem w tym zakresie było wydanie katechizmu, mszału i innych ksiąg liturgicznych. Położono duży nacisk na intelektualną i duchową formację kapłanów. W tym celu zaczęły powstawać seminaria duchowne i rozwijały się studia teologiczne. Szybko zaowocowało to wysoką jakością życia i pracy apostołskiej duchowieństwa, która w związku z kolonizacją nowoodkrytych lądów nabrała charakteru misyjnego. Do wprowadzania reform Soboru Trydenckiego w wybitnym stopniu przyczynili się m.in. papież św. Pius V († 1572), św. Karol Boromeusz († 1584), św. Filip Neri († 1595), a także prężnie rozwijający się zakon jezuitów.

Duchowość potrydencka, mocno osadzona w dogmatyce, zorientowana była na Chrystusa Odkupiciela i człowieka ujmowanego integralnie. Miała przy tym wymiar liturgiczno-sakramentalny i ewangelizacyjno-charytatywny. Przestała być domeną zakonników i osób duchownych, lecz w równym stopniu współtworzyli ją ludzie świeccy różnych stanów i zawodów. W takim klimacie duchowym, ogarniającym niemal wszystkie kraje Europy, a także docierającym za sprawą misjonarzy do nowego świata, rozwijało się zainteresowanie dla mistyki, zarówno od strony przeżyciowej jak i teoretycznej. W związku z tym zasadnym jest mówić o „złotym okresie” mistyki hiszpańskiej, francuskiej, niemieckiej, włoskiej, a także polskiej.



Duchowość nowożytna zrodziła niezliczoną rzeszę błogosławionych i świętych, wśród których po raz pierwszy liczną grupę stanowią świeccy, na przykład: św. Mikołaj z Flüe († 1487), ojciec licznej rodziny, a potem pustelnik; św. Tomasz Morus († 1535), kanclerz Anglii, ojciec rodziny; św. Róża z Limy († 1617), dziewica; bł. Maria od Wcieleńcia Guyard († 1672), wdowa.

Jak w każdej epoce, tak i w czasach nowożytnych w duchowości pojawiły się błędne nurty. Chodzi tu głównie o jansenizm i kwietyzm, dwa w pewnym sensie przeciwstawne sobie ruchy intelektualno-religijne. *Jansenizm*, zapoczątkowany przez Korneliusza Jansena († 1638), biskupa Yprès we Francji, a rozwijany m.in. przez Błażeja Pascala († 1662), głosił, że po grzechu pierwotnym natura ludzka została skażona i opanowana przez namiętności wiodące do grzechu. Wobec tego człowiek nie jest w stanie zasługiwać na usprawiedliwienie i nie jest też godny zjednoczenia z Bogiem. Stawiano zatem bardzo rygorystyczne wymagania ascetyczne i liczne ograniczenia w dziedzinie przystępowania do sakramentów, zwłaszcza komunii św. Za podstawową praktykę życia chrześcijańskiego uznawano pełnienie aktów pokuty. Surowa i poniekąd antyhumanistyczna moralność sprzyjała rozwojowi kazuistyki w dziedzinie moralności i ascezy. Jansenizm, jako bardzo pesymistyczny nurt duchowości, został potępiony przez papieża Klemensa XI w bulli *Unigenitus* (1713) i w liście apostolskim *Pastoralis officii* (1718). Mimo tego, pewne jego skutki odczuwalne są do dziś.

Z kolei *kwietyzm* głosił, że człowiek — z natury swej doskonały i dobry — dążąc do zjednoczenia z Bogiem, nie powinien podejmować żadnych działań ascetycznych i pracy nad sobą, lecz biernie poddać się działaniu łaski. W ten sposób, nie przeszkadzając działaniu Bożemu, osiąga stan całkowitego spokoju ducha i doskonałość w stopniu mistycznym, polegającą na zanurzeniu się w czystej miłości Boga i zupełnym zanegowaniu własnej podmiotowości. Propagatorem tego rodzaju poglądów był m.in. hiszpański kapłan Michał Molinos († 1696), który uważał, że mistyka jako nadzwyczajne działanie Boże, jest przywilejem nielicznych. Również wielki kaznodzieja Paryża Franciszek de Solignac Fénelon († 1715) i środowisko intelektualistów francuskich skupione wokół wykształconej i wpływowej wdowy Madame de Guyon († 1717), propagowało tę doktrynę. Kwietyzmowi gwałtownie sprzeciwiał się Jakub Bossuet († 1704), biskup Meaux.

O ile jansenizm przeakcentowywał rolę ascezy w życiu duchowym, to kwietyzm zanadto interesował się mistyką. Potępienie tego nurtu przez papieża Innocentego XII w 1699 roku spowodowało zatem powolny regres teologii mistyki, a pośrednio także teologii duchowości, trwający aż do końca XIX wieku.

Z kolei w wieku XIX ścierały się różne prądy myślowe i społeczne, co sprawiło, że duchowość tej epoki z jednej strony nabrała charakteru indywidualistycznego, co K. Górski nazywa „duchowością kapliczkową”, sentymentalną i naznaczoną jansenistycznym rygoryzmem ascetycznym, a z drugiej strony — na zasadzie przeciwwagi — była to duchowość o wyraźnym obliczu apostołsko-społecznym. Właśnie apostołat i wychodzenie naprzeciw potrzebom społecznym legły u podstaw nowych zgromadzeń zakonnych, wśród których wymieńmy tytułem przykładu: pallotyńów, założonych w Rzymie przez św. Wincentego Pallottiego († 1850) i salezjanów, których założycielem w Turynie jest św. Jan Bosco († 1888). Fakt, że duchowość chrześcijańska XIX wieku, ulegając wpływom romantycznym dowartościowała kobiety, sprawił, że nowopowstające zgromadzenia zakonne są w większości żeńskie. Natomiast słynne mariofanie (Paryż — 1830; La Salette — 1846; Lourdes — 1858; Knock — 1879) i ogłoszenie dogmatu o niepokalanym poczęciu Matki Bożej, sprawiły, że większość powstających w XIX wieku zgromadzeń zakonnych w swej nazwie nosi tytuł maryjny. Niemal wszystkie zajmują się pracą charytatywną i wychowawczą (np. elżbietanki, katarzynki, siostry Notre Dame, salezjanki, szarytki, urszulanki i wiele innych zgromadzeń, także polskich, w tym niehabitowych, założonych przez bł. Honorata Koźmińskiego).

## **9. Czy odznacza się chrześcijańska duchowość europejska współcześnie?**

Współczesne oblicze duchowości europejskiej kształtowało się już w XIX stuleciu, nie bez silnych wpływów ówczesnych prądów intelektualno-kulturowo-społecznych, spośród których należy wspomnieć racjonalizm, uprawiany głównie przez epigonów rewolucji francuskiej (1789-1799), i marksizm w Niemczech.

Reakcją na wspomniane wpływy antychrześcijańskie były silne tendencje odrodzeniowe, którym sprzyjał romantyzm, czerpiący obficie z kultury i religijności średniowiecza. Angażowały one wszystkie stany

życia w Kościele. Dostrzegalny stał się nowy dynamizm w życiu kapłańskim i duszpasterstwie. Przyczyniły się do tego wybitne postaci tej miary, co św. Klemens Maria Hofbauer († 1820), redemptorysta, działający w Austrii po wypędzeniu z Warszawy, gdzie rozwinął działalność apostolską na szeroką skalę, Antoni Rosmini († 1855) we Włoszech, św. Jan Vianney († 1859) we Francji oraz konwertyta kard. John Henry Newman († 1890) w Anglii. Towarzyszyło temu żywe zainteresowanie życiem mistycznym, zwłaszcza w obszarze języka niemieckiego, tak w praktyce (Katarzyna Emmerich † 1824), jak i w teorii (Jan Józef Görres † 1848). Kilkadziesiąt lat później znalazło to odbicie także w Polsce.

Na obraz życia duchowego w XIX wieku składają się wzajemnie powiązane silne ruchy odnowy liturgicznej, biblijnej i patrystycznej. Pionierem współczesnej odnowy liturgicznej jest francuski benedyktyn Prosper Guéranger († 1875) z opactwa w Solesmes. Jego wysiłki zostały poparte i zrealizowane przez papieża św. Piusa X († 1914), którego celem było „odnowić wszystko w Chrystusie”. Z kolei w Niemczech, najpierw w ośrodkach protestanckich, a potem także katolickich, zaznaczyło się ożywienie zainteresowania Biblią w duchu krytycznego, historyczno-filologicznego podejścia egzegetycznego, a także wysiłek pastoralny mający na celu ubiblijnienie przepowiadania (homiletyka i katecheza). Doprowadziło to do wydania przez Piusa XII († 1958) encykliki *Divino afflante Spiritu* (1943). Odkrycie duchowego waloru Pisma świętego ożywiło znaną ze starożytności praktykę *lectio divina*. Logicznym następstwem zainteresowania się Pismem świętym i liturgią był zwrot ku patrystyce. Mimo iż dominikanie francuscy zgłaszali sprzeciw, bojąc się, że ucierpi na tym autorytet św. Tomasza z Akwinu w dobie odradzającej się wtedy scholastyki po Soborze Watykańskim I (1869-1870), podejmowano liczne studia nad pismami Ojców Kościoła i zaczęto wydawać ich dzieła (łacińska i grecka patrologia Migne’a), a także obficie cytować w kaznodziejstwie.

Godne podkreślenia jest zaangażowanie świeckich w działalność apostolsko-misyjną Kościoła w drugiej połowie XIX wieku. Świecką apostołką wspierania misji, głównie poprzez modlitwę różańcową, była Paulina Jaricot († 1862). W tym samym czasie również we Francji działalność charytatywną rozwijał profesor Sorbony Fryderyk Ozanam († 1853). Natomiast we Włoszech świeccy, broniący wartości chrześcijańskich w życiu społecznym, dali początek Akcji Katolickiej.

Wspomniana wyżej odnowa liturgiczno-biblijno-patrystyczna wpłynęła na odrodzenie się systematycznej teologii duchowości. Na przełomie XIX i XX stulecia obserwuje się bowiem rozkwit literatury na tematy duchowe, zwłaszcza mistyczne, w których podejmowano takie kwestie, jak: jedność i ciągłość życia duchowego, różnica pomiędzy ascetyką a mistyką, związek między doskonałością a stanami mistycznymi, powszechne powołanie do mistyki, natura mistyki, rodzaje i stopnie kontemplacji itp. Dyskusja na powyższe tematy wynikła najpierw we Francji (August Sautreau i August Poulain), a potem w Hiszpanii (José Gonzales Arintero i Jerónimo Seisdedos). Angażowało się w nią wielu wybitnych teologów, stąd została nazwana „ruchem mistycznym”. Kilkanaście lat później zamknęli ją: Józef De Guibert († 1942) i Reginald Garrigou-Lagrange († 1964). Przyczyniła się ona nie tylko do wykrystalizowania metodologicznych podstaw teologii duchowości, ale także do powołania w Rzymie pierwszych w świecie uniwersyteckich katedr teologii ascetyczno-mistycznej (tak wówczas nazywano teologię duchowości): w 1917 roku na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza „Angelicum” (dominikanie) i w 1919 roku na Papieskim Uniwersytecie „Gregorianum” (jezuici). To sprawiło, że teologia duchowości stała się autonomiczną dyscypliną teologiczną.

W tym czasie odradzającą się teologią i duchowością wstrząsnął modernizm, czyli pogląd, według którego u podstaw wiary i życia chrześcijańskiego jest nie tyle obiektywne Objawienie dane przez Boga, co przede wszystkim indywidualne doświadczenie duchowe, zaś głoszone przez Kościół dogmaty są teologiczną ekspresją skumulowanych przeżyć religijnych uczniów Jezusa z Nazaretu. Głównymi propagatorami modernizmu byli: francuski myśliciel Alfred Loisy († 1940) i angielski eks-jezuita George Tyrrel († 1909). Kierunek ten, jako skrajnie subiektywny, Kościół potępił encykliką *Pascendi* św. Piusa X (1907), poprzedzoną dekretem *Lamentabili* (1907).

Omówione tu zjawiska, na które nałożyły się dramatyczne doświadczenia obydwu wojen światowych, przygotowały Kościół do gruntownej reformy, jaka wciąż dokonuje się w wyniku Soboru Watykańskiego II (1962-1965). Odnowa soborowa w dziedzinie duchowości zaznacza się przede wszystkim podkreśleniem centralnej roli misterium zbawczego Jezusa Chrystusa, powszechności powołania do świętości w Kościele (por. LG 39), zakorzenieniem w Piśmie świętym, Tradycji

i liturgii, otwarciem na świat współczesny (*aggiornamento* i „znaki czasu”) oraz zwróceniem uwagi na podmiotowość człowieka (tzw. „zwrot antropologiczny”). Wobec tego duchowość posoborową można określić jako chrystologiczno-inkarnacyjną, biblijno-liturgiczną i eklezjalno-personalistyczną. W tym wszystkim dostrzega się nieodzowną rolę Ducha Świętego.

Wszystko to dało potężny impuls do współodpowiedzialności laikatu za życie Kościoła i rozwój społeczny głównie przez niezliczoną ilość zrzeżeń i organizacji, a także grup modlitewnych, w których zaznacza się udział ludzi młodych (por. ChL 29). Przykładem tego są cieszące się coraz większą popularnością zapoczątkowane w 1984 roku przez Jana Pawła II Światowe Dni Młodzieży i noworoczne spotkania młodzieży europejskiej, organizowane przez wspólnotę ekumeniczną z Taizé. Słusznie więc za Janem Pawłem II można powiedzieć, że „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy” (NMI 33).

Należy jednak zauważyć, że ta „powszechna potrzeba duchowości” z jednej strony i — z drugiej strony — trawiąca współczesne społeczeństwo europejskie „choroba horyzontalizmu”, redukująca wszystko do wymiaru doczesnego (EiE 7-9. 34), sprawiają, iż wielu ludzi, zwłaszcza młodzież, łatwo ulega różnym trendom, wśród których za najbardziej niebezpieczny Kościół uznaje New Age, określający siebie jako „nową duchowość”. W dokumencie Papieskiej Rady do spraw Kultury i Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego pt. *Jeżus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat New Age* (3 II 2003) czytamy m.in.: „Nawet przyjmując, że religijność New Age w jakiś sposób odpowiada na uprawnione dążenia natury ludzkiej, trzeba uznać, że zamierza to uczynić, przeciwstawiając się zawsze objawieniu chrześcijańskiemu” (1. 4).

### III. DUCHOWOŚĆ POLSKA

#### 10. Jakim wpływom podlegała duchowość chrześcijańska w średniowiecznej Polsce?

Wykopaliska w Wiślicy na Ponidziu (baptysterium, słynna „płyta orantów” i fundamenty kolegiaty z IX wieku) potwierdzają, że już około sto lat przed chrztem Polski (966), chrześcijaństwo mocno zakorześniło się na naszych ziemiach.

Pierwszym jednak pisany pomnikiem duchowości w Polsce jest pochodząca z XIII wieku pieśń *Bogurodzica*, która zdaniem K. Górskiego nosi na sobie cechy wpływów benedyktyńskich. Jest ona wyrazem chrystocentryzmu, a zarazem wczesnego kultu maryjnego. Także pochodzący z XI wieku *Modlitewnik Gertrudy* (zwany *Kodeksem Gertrudy*), córki Mieszka II i siostry Kazimierza Odnowiciela, nosi na sobie ślady duchowości benedyktyńskiej. Nie powinno to dziwić, gdyż właśnie benedyktyni jako pierwsi prowadzili działalność misyjną. Byli to m.in.: św. Wojciech († 997), pierwsi polscy męczennicy z Międzyrzecza: Benedykt, Jan, Izaak, Mateusz i Krystyn († 1003) oraz św. Bruno z Kwerfurtu († 1009). Benedyktyni mieli na ziemiach polskich szereg klasztorów, z których najbardziej znany jest w Tyńcu koło Krakowa i na Świętym Krzyżu.

W początkach XI wieku przybyli do Polski cystersi i na terenach już zagospodarowanych założyli swe klasztory, głównie w Małopolsce. Pierwszy z nich powstał w Jędrzejowie, dokąd wstąpił bł. Wincenty Kadłubek († 1223) opuściwszy stolicę biskupią w Krakowie, a następnie w Sulejowie, Wąchocku, Koprzywnicy, Oliwie koło Gdańska itd.

W XII wieku działalność duszpasterską na naszych ziemiach rozpoczęli franciszkanie i dominikanie, którzy pierwsze swoje klasztory zakładali w dużych miastach, zwłaszcza w Krakowie. Niebawem też wydali polskich świętych. Do rodziny franciszkańskiej należą m.in.: bł. Salomea († 1268) i św. Kinga († 1292) i bł. Władysław z Gielniowa († 1505), patron Warszawy. Natomiast pierwsi polscy święci dominikańscy, to: św. Jacek († 1257) i bł. Czesław († 1242). Dominikanie ponadto swoją duchowością kontemplacyjną wywarli wpływ na życie św. Jadwigi Wawelskiej († 1399).

Niedługo potem na ziemi polskie przybyli kartuzi, zakładając około 1380 roku pierwszy klasztor w Lechnicy nad Dunajcem (obecnie sło-

słowacki Czerwony Klasztor) i dziesięć lat później niedaleko Gdańska, gdzie powstała osada Kartuzy.

Warto odnotować interesujący przypadek w historii polskiej duchowości, jaką jest bł. Dorota z Mątówów († 1394), która po śmierci męża kazała się zamurować w celi przylegającej do kolegiaty w Kwidzynie. Jest zatem pierwszą polską rekluzą. Kontaktując się ze światem przez małe okienko, dyktowała swemu spowiednikowi Janowi z Kwidzyna swoje przeżycia mistyczne.

Pod koniec średniowiecza w Polsce zaznaczył się wpływ nurtu *devotio moderna* głównie z ośrodka w Pradze. Widać to w pismach rektora Akademii Krakowskiej Mateusza z Krakowa († 1410) i Jakuba z Paradyża († 1464), najpierw cystersa, a potem kartuza. Ten ostatni wiele uwagi poświęcił teologii mistycznej.

Dodajmy, że jednym z wybitniejszych polskich autorów schyłku średniowiecza jest Stanisław ze Skarbimierza († 1431), który pozostawił po sobie okazały zbiór kazań.

## 11. Czym charakteryzuje się tzw. „złoty okres” polskiej duchowości?

W Polsce, podobnie jak w całej Europie, rozkwit życia duchowego przypada na czasy po Soborze Trydenckim, którego rozporządzenia gorliwie wcielał w życie kard. Stanisław Hozjusz († 1579). Za jego sprawą przezwyciężanie protestantyzmu szło głównie po linii doktrynalnej, dlatego w Polsce nie doszło do wojen religijnych, które pustoszyły kraje zachodnie. Wpływ Soboru Trydenckiego i myśli renesansowej w duchowości polskiej zaznacza się przede wszystkim w nowych nurtach duchowych: chrystologicznym, maryjnym, mistyczno-kontemplacyjnym, ascetycznym i biblijnym.

*Nurt chrystologiczny*, dostrzegalny w treści ówczesnych modlitewników, koncentruje uwagę na osobie Syna Bożego oraz na Jego męce i ranach. W pewnym sensie jest to nawiązanie do europejskiej duchowości średniowiecza, niemniej jednak podejmowany jest on w kontekście apologetyczno-eklezyjalnym w związku z koniecznością obrony wiary w Bóstwo i Człowieczeństwo Chrystusa, kwestionowane przez arian. Pojawiają się także elementy nauki o Wcieleniu. Reprezentantami tego nurtu są: Biernat z Lublina († 1529), którego polskie tłumaczenie łacińskich modlitw Mikołaja Saliceta nosi tytuł *Raj duszny* (1513) i uważane jest za pierwszą polską książkę, Baltazar Opeć († 1531), au-

tor dzieła pt. *Żywot Pana Jezusa Krysta* z 1522 roku, Jakub Wujek († 1597), który wydał dzieło pt. *O Bóstwie Syna Bożego i Ducha Świętego*, Stanisław Sokołowski († 1593), autor dzieła o kulcie i adoracji Chrystusa w Najświętszym Sakramencie oraz rozważań o św. Józefie i Wcieleniu. Szczególne miejsce w polskiej duchowości tego okresu zajmuje jezuita Kasper Druzbicki († 1662). W swoich pismach o charakterze mistycznym, osadzonych w Piśmie świętym, koncentrował uwagę na Człowieczeństwie Chrystusa, propagując kult Najświętszego Serca Jezusa. Jego dziełko *Meta cordium Cor jesu et Sanctissima Trinitas*, zawierające rozmyślania i litanie do Serca Jezusa, uważane jest za pierwszy w świecie podręcznik czcicieli Serca Jezusa.

Jeśli chodzi o *nurt maryjny*, pozostający w ścisłym związku z dogmatem wcielenia Syna Bożego, duże zasługi należy przypisać także o. Druzbickiemu. On bowiem w sposób naukowy opracował teologiczne podstawy maryjnego niewolnictwa w dziełku pt. *Servitium Deiparae*. Tę ideę rozwijali zainspirowani przez niego dwaj polscy jezuita: Stanisław Fenicki († 1652) w Lublinie w 1632 roku wydał dziełko pt. *Mariae mancipium*, zaś Jan Chomętowski († 1641) dokonał jego tłumaczenia i nieco zmienił, wydając także w Lublinie w tym samym roku dziełko pt. *Pętka Panny Maryjej albo sposób oddawania się Jej za niewolnika*. Warto nadmienić, że św. Ludwik Maria Grignon de Montfort († 1716), wielki propagator niewolnictwa maryjnego, w słynnym *Traktacie o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* z prostotą przyznaje, że wzorował się m.in. na dziele Fenickiego. Oprócz wielu pism rozwijających pobożność maryjną, należy odnotować modlitewnik Marcina Laterny († 1598) pt. *Harfa duchowna*, w którym kontempluje on Boże Macierzyństwo Maryi, Jej niepokalane poczęcie, a także Jej boleści i radości.

Wspominany Kasper Druzbicki, prowincjał polskich jezuitów, jest głównym reprezentantem *nurtu mistyczno-kontemplacyjnego* w duchowości polskiej XVII wieku. Dał temu wyraz w licznych pismach, z charakteru których może wynikać, że są zapisem jego osobistych doświadczeń mistycznych. Poza nim problematyką kontemplacji i mistyki zajmowali się inni teologowie jezuita, m.in. Mikołaj Łęczycki († 1653) i Tomasz Młodzianowski († 1686). Studium nad mistyką (tzw. mistyka studyjna) zajmował się dominikanin Mikołaj z Mościsk († 1632) w dziełach: *Elementarzyk ćwiczenia duchowego* i *Akademia pobożności*, jak również franciszkanin Stefan Chryzostom Dobrosielski



jak również franciszkanin Stefan Chryzostom Dobrosielski († 1676), autor znanego w ówczesnej Europie traktatu pt. *Summarium asceticae et mysticae theologiae*. Tenże autor także reprezentuje nurt ascetyczny w duchowości polskiej „złotego okresu” obok Mikołaja Łęczyckiego i Tomasza Młodzianowskiego oraz Franciszka Przylęckiego († 1785), autora *Teologii duchownej i ascetycznej*. Inny teolog, karmelita Hieronim od św. Jacka — Andrzej Cyrus († 1647) w jednym ze swoich dzieł pt. *Manipulus fasciculorum spiritualium* ukazał ascetyczną teologię XVII wieku w Polsce jako tradycyjną, a jednocześnie otwartą na nowe prądy w celu sprostania aktualnym potrzebom duchowym człowieka.

Inspirowana Soborem Trydenckim duchowość polska XVI i XVII wieku obficie czerpała z Pisma świętego, zarówno w traktatach teologicznych z zakresu duchowości, jak i w kaznodziejstwie, dlatego można mówić o *nurcie biblijnym*. Wspomniani autorzy tekst biblijny traktowali jako podstawowe źródło teologii i duchowości. Spośród najwybitniejszych biblistów i kaznodziejów najbardziej znani są jezuita: Jakub Wujek i Piotr Skarga († 1612).

Obraz „złotego okresu” polskiej duchowości byłby niepełny, gdybyśmy pominęli dynamiczny wtedy przeżyciowy aspekt duchowości. Tworzyli go przedstawiciele powstających wówczas w krajach zachodnich nowych zakonów, które otwierając swe klasztory w Polsce, ubogały rodzimą duchowość własną specyfiką. Szczegółowe przedstawienie tego bogactwa i wzajemnych zależności wciąż jest przedmiotem badań historyków duchowości i przekracza ramy niniejszej syntezy. Niemniej jednak wypada wspomnieć najwybitniejsze postaci tego okresu w Polsce. Wśród nich na czołowe miejsce wysuwają się karmelici. Wybitny teolog karmelitański Andrzej od Jezusa — Brzechwa († 1640), kaznodzieja i założyciel klasztoru w Lublinie, przełożył wszystkie dzieła św. Jana od Krzyża na język łaciński, udostępniając je w ten sposób całemu Kościołowi. Karmelitanka przemyska Teresa od Jezusa — Anna Maria Marchocka († 1652) pozostawiła pierwszą w Polsce zakonną autobiografię mistyczną, w której opisuje ponad 30 swoich ekstaz i innych przeżyć.

Najbardziej oryginalnym przejawem polskiej duchowości okresu nowożytnego są marianie. Jest to pierwszy polski zakon, z własną oryginalną duchowością, którą można określić jako mariańską szkołę duchowości, propagującą kult niepokalanego poczęcia Matki Bożej i mo-

dlitewnego wspierania dusz czyścicowych. Jego założycielem jest Stanisław Papczyński († 1701), zaś odnowicielem zakonu — bł. Jerzy Matulewicz († 1927), biskup wileński.

## **12. Co wniósł do polskiej duchowości wiek XIX i czasy najnowsze?**

Jak wiemy z ogólnej historii Polski, wiek XIX był najtrudniejszym pod względem polityczno-społecznym okresem w naszych dziejach z racji zaborów. Niezbadanym zrządzeniem Bożej Opatrzności stał się on jednak niezwykle płodnym duchowo. Wtedy duchowość polska, bogata od początku w treści maryjne, nabrała charakteru narodowo-patriotycznego. Wiara i przywiązanie do Kościoła katolickiego w obliczu niezliczonych restrykcji i prześladowań ze strony zaborców okazały się siłą pozwalającą przetrwać i utrzymać tożsamość narodową. Wielką rolę odegrał kult Matki Bożej, zwłaszcza związany z sanktuarium jasnogórskim, którego obrona przed najazdem szwedzkim w 1655 roku uważana jest za cudowną, jak i złożone w związku z tym śluby króla Jana Kazimierza w katedrze lwowskiej 1 IV 1656 roku, stając się tym samym niewyczerpanym źródłem duchowych inspiracji w okresie niewoli narodowej. Także romantyzm i głęboko wierzący polscy wieszczowie narodowi: Adam Mickiewicz († 1855), Juliusz Słowacki († 1849), Cyprian Kamil Norwid († 1883) i Zygmunt Krasiński († 1859), wzmacniali przeświadczenie, że jest to trudna lekcja wiary za cenę wielkiego tryumfu, jaki czeka Polskę.

Okres ten, mimo że nie sprzyjał rozwojowi myśli teologicznej, to jednak odznaczał się pogłębieniem życia duchowego w narodzie. W duchowości polskiej nadal były obecne te nurty, które wyraźnie zaznaczyły się w XVI i XVII wieku. Ważnym tego przejawem było powstawanie nowych zgromadzeń zakonnych, przeważnie żeńskich, wbrew prześladowaniom wymierzonym w Kościół katolicki, zwłaszcza w zaborze rosyjskim. Specyfiką tych zgromadzeń było to, że wyrastały z polskiej pobożności maryjnej (niemal wszystkie powstałe w tym czasie mają w swej nazwie tytuł maryjny) i odpowiadały na aktualną sytuację Kościoła oraz narodu, jaką była konieczność odrodzenia moralno-duchowego i kulturalnego społeczeństwa, głównie przez objęcie wychowaniem oraz szkolnictwem dzieci i młodzieży. Tę misję podjęły m.in. niepokalanki, przeniesione z Rzymu przez współzałożycielkę zgromadzenia bł. Marcelinę Darowską († 1911) do Jazłowca na Podolu

w 1863 roku, kiedy jeszcze trwało powstanie styczniowe, oraz siostry służebniczki — dynamiczne zgromadzenie zakonne zaangażowane w wychowanie dzieci wiejskich (ochronki), założone w Wielkopolsce przez świeckiego szlachcica bł. Edmunda Bojanowskiego († 1871), co na owe czasy było sprawą niezwykłą. Nieco później także w Wielkopolsce św. Urszula Ledóchowska († 1939) założyła Zgromadzenie Urszulanek Serca Jezusa Konającego również dla wychowywania dziewcząt. Podobną misję edukacyjno-wychowawczą podjęły siostry Rodziny Maryi, których założycielem jest bł. abp Zygmunt Szczęsny Feliński († 1895), wieloletni zesłaniec; i siostry nazaretanki, założone przez bł. Franciszkę Siedliską († 1902). Natomiast działalności charytatywno-opiekuńczej poświęciły się felicjanki, założone przez bł. Marię Angełę Zofię Truszkowską († 1899), i pasterzanki, których założycielką jest bł. Maria Karłowska († 1935). W Krakowie św. Albert Chmielowski († 1916) założył braci albertynów i siostry albertynki do posługi najuboższym. W tym samym czasie św. Rafał Kalinowski († 1907), po powrocie z zesłania na Syberię, już jako karmelita, dokonał dzieła odrodzenia męskiej gałęzi zakonu na ziemiach polskich. Długa jest lista polskich zgromadzeń zakonnych, które niezwykle przyczyniły się do odrodzenia życia duchowego i polskości przez działalność oświatowo-wychowawczą i charytatywno-opiekuńczą, a później także publikacyjną (siostry loretanki założone przez ks. Ignacego Kłopotowskiego † 1931).

Na szczególną uwagę zasługuje jednak dzieło kapucyna, bł. Honorata Koźmińskiego († 1916), nie mające precedensu w Kościele powszechnym. Głównie przez posługę w konfesjonale, zorganizował on ponad 20 niehabitowych zgromadzeń żeńskich i męskich, z których do dziś przetrwało 14. Najbardziej liczebnym są siostry służki z Mariówki, założone pod wpływem objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie na Warmii w 1877. Należy podkreślić, że idea ukrycia w świecie konsekracji zakonnej podyktowana była nie tyle względami społeczno-politycznymi panującymi w ówczesnym zaborze rosyjskim, co przede wszystkim teologicznymi. Chodziło bowiem o doskonałe naśladowanie ukrytego życia Jezusa, Maryi i Józefa w Nazarecie. Stanowiło to istotne *novum* w teologii życia zakonnego.

W dwudziestoleciu międzywojennym, wraz z odzyskaniem niepodległości, obserwujemy kolejną falę ożywienia duchowości polskiej,

skoncentrowanej wokół Eucharystii. Organizowano liczne kongresy eucharystyczne (diecezjalne, regionalne i jeden ogólnokrajowy w Poznaniu — 26-29 VI 1930). Drugim rysem polskiej duchowości tego okresu jest zaangażowanie laikatu w ramach nowopowstającej Akcji Katolickiej, Sodalitacji Mariańskiej i innych organizacji o charakterze religijno-patriotycznym (np. harcerstwo), które po II wojnie światowej zniosła komunistyczna władza. Wśród inteligencji zainteresowanie dla duchowości szerzyło środowisko skupione m.in. wokół ks. Władysława Kornilowicza († 1946), współorganizatora harcerstwa polskiego (z A. Małkowskim) i wydawcy kwartalnika „Verbum”, oraz Matki Róży Czackiej († 1961), założycielki ośrodka dla niewidomych w Laskach koło Warszawy, jak również nowoutworzony Katolicki Uniwersytet Lubelski (1918), którego znamienitą osobowością był jeden z jego ówczesnych rektorów (1922-1924), dominikanin Jacek Woroniecki († 1949), promotor odrodzenia tomizmu w Polsce, autor nadal cenionej *Katolickiej etyki wychowawczej* (Lublin 1948).

Ożywienie intelektualne, związane z ośrodkami uniwersyteckimi (Warszawa, Kraków, Poznań, Lwów, Wilno i Lublin), sprzyjało pogłębionej refleksji teologicznej, zwłaszcza nad duchowością kapłańską. Temu celowi służyły liczne publikacje, serie wydawnicze (np. licząca 44 tomy „Biblioteka Życia Wewnętrznego”) i periodyki, z których większość ukazuje się nadal (np. „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1907-; „Homo Dei”, Tuchów 1934-; „Biblioteka Kaznodziejska”, Poznań 1909- i wiele innych).

W tym czasie zaznacza się działalność św. Maksymiliana Kolbego († 1941), który potrafił wykorzystać najnowsze zdobycze techniki dla pracy ewangelizacyjnej, założyciela Niepokalanowa, wydawcy „Rycerza Niepokalanej” o milionowym nakładzie. Wielu kapłanów i zakonników w duchu pasterskiej miłości aktywnie włączało się w moralno-duchową formację społeczeństwa. W związku z tym stopniowo zmienił się model duszpasterstwa.

Poniekąd życiowym sprawdzianem autentyczności polskiej duchowości była II wojna światowa, która pomimo śmierci milionów Polaków, ogromu zniszczeń materialnych i innych nieoszacowanych szkód moralnych, przyniosła błogosławione owoce męczeństwa. Długą listę męczenników, heroicznie broniących wiary i wartości duchowych otwierają św. Maksymilian Kolbe i św. Edyta Stein († 1942), spaleni w

krematorium oświęcimskim. Do nich Jan Paweł II podczas VII pielgrzymki do Ojczyzny 13 VI 1999 roku w Warszawie dopisał grono 108 męczenników II wojny światowej, wśród których są biskupi (Julian Nowowiejski z Płocka i Władysław Goral z Lublina), kapłani, klerycy, zakonnice, a także wielu świeckich.

Zbadanie i opisanie polskiej duchowości drugiej połowy XX wieku jest niezwykle trudnym zadaniem, czekającym na rzetelnych badaczy. W pobieżnym jednak ujęciu zaznacza się kilka istotnych rysów. Otóż nie osłabł wówczas nurt religijno-patriotyczno-maryjny, a wręcz nasilił się w obliczu panującego reżimu komunistycznego. Prymas Tysiąclecia Stefan Wyszyński († 1981), uwięziony przez ówczesne władze za podtrzymywanie ducha narodu, duchowości polskiej tamtego okresu nadał dynamiczny kierunek maryjno-eklezyjalny, najbardziej ujawniający się w wielotysięcznych zgromadzeniach wiernych zwłaszcza na Jasnej Górze z racji różnych uroczystości. W swoich przemówieniach kard. Wyszyński stawał w obronie narodu, upominając się o respektowanie podstawowych praw każdego człowieka. Wiernym natomiast przypominał o ich godności chrześcijańskiej (jego charakterystyczny zwrot: „Umiłowane dzieci Boże!”) i niezłomnej ufności w opiekę Matki Bożej.

Obrady Soboru Watykańskiego II, w których bardzo twórczo uczestniczył krakowski arcybiskup Karol Wojtyła, także nie pozostały bez wpływu na polską duchowość, choć nie wywołały tak gwałtownych zmian, jak stało się to w katolickich krajach Zachodu (Holandia, Francja i Niemcy). Geniusz polskich biskupów objawił się w tym, że umiejętnie łączono odnowę liturgiczną z duchem tradycyjnej i masowej pobożności. Nieoceniony wkład we wprowadzanie ducha Vaticanum II w życie polskiego Kościoła, zwłaszcza młodzieży, ma ks. Franciszek Blachnicki († 1987) i założony przez niego Ruch Światło-Życie.

Wybór kard. Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową (16 X 1978) wyzwoił nowy potężny impuls życia duchowego w Kościele i społeczeństwie polskim. Charakterystyczne jest to, że od początku pontyfikatu Jana Pawła II jego nauczanie jest po Piśmie świętym bodaj najczęstszym źródłem przepowiadania i refleksji teologicznej. Natomiast osoba Papieża-Polaka jest stałym przedmiotem modlitwy wstawienniczej, tak zbiorowej jak i osobistej.

Przemówienie Jana Pawła II na Placu Zwycięstwa w Warszawie podczas I pielgrzymki do Ojczyzny (2 VI 1979), a zwłaszcza końcowe

jego słowa: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi, tej ziemi!”, nazywane „bierzmowaniem narodu”, powszechnie kojarzone jest z dziełem obalenia komunizmu w Polsce i w Europie, dokonany przez społeczny ruch „Solidarność”, który początkowo miał głębokie inspiracje ewangeliczno-duchowe. Fali protestów i strajków, wskutek których tysiące ludzi było na różne sposoby represjonowanych, nieustannie towarzyszyła duszpasterska opieka ze strony Kościoła, zwłaszcza w okresie stanu wojennego. Bardzo często organizowano tzw. „msze za ojczyznę”, będące okazją nie tylko do manifestacji uczuć patriotycznych, ale także duchowej formacji. Za taką działalność Kościół zapłacił wysoką cenę w postaci skrytobójczych morderstw wielu kapłanów, m.in. ks. Jerzego Popiełuszki († 1984).

Niezależnie od gwałtownie zmieniającej się sytuacji społecznej w ostatnim dwudziestolecu minionego stulecia, wobec której Kościół, wierny swemu posłannictwu nie mógł pozostać obojętnym, na poziomie parafialnym i katechetycznym realizowane było dzieło duchowej formacji, w której niemałą rolę odgrywały tradycyjne zrzeszenia, takie jak: szeroko pojęta służba liturgiczna, Kółka Żywego Różańca, bractwa, trzecie zakony itp. Jeśli chodzi o duszpasterstwo parafialne, to wciąż koncentruje się ono wokół niedzielnej Eucharystii, a także sprawowania innych sakramentów, ze szczególnym akcentem położonym na sakrament pokuty. Ponadto pielęgnowana jest cześć dla Matki Bożej (nabożeństwa majowe i październikowe, pierwsze soboty miesiąca, w niektórych parafiach środowe nowenny do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, a ostatnio nabożeństwa tzw. „różańca fatimskiego” w każdy 13. dzień miesiąca od maja do października), kult Najświętszego Serca Pana Jezusa (praktyka dziewięciu pierwszych piątków miesiąca, nabożeństwa czerwcowe, akty oddania Sercu Jezusa). Do katalogu praktyk modlitewnych wielu parafii, zgromadzeń zakonnych i różnych grup na stałe dopisano zwyczaj odmawiania o godzinie piętnastej Koronki do Bożego Miłosierdzia, nierzadko poprzedzone odpowiednim cytatem z *Dzienniczka św. Faustyny Kowalskiej* († 1938). Lokalnie rozwijany jest kult kogoś ze świętych, zwłaszcza patrona kościoła lub parafii, rzadko jednak towarzyszy temu folklorystyczna oprawa.

Warto zauważyć, że podobnie jak w Europie, także i w Polsce po Soborze Watykańskim II obserwuje się prawdziwą eksplozję zrzeszeń chrześcijańskich. Polskim fenomenem, niespotykanym na taką skalę

gdzie indziej, jest masowy udział w pielgrzymkach na Jasną Górę i do innych sanktuariów maryjnych (Piekary Śląskie, Kalwaria Zebrzydowska, Licheń, Kałków-Godów, Rokitno, Gietrzwałd i wiele innych). W ostatnich latach niezwykle rozwinął się ruch pielgrzymkowy do Rzymu, Ziemi Świętej, maryjnych sanktuariów Europy (głównie Fatima, Lourdes, Loreto), a także do Medjugorje. Ta masowość głębokich przeżyć religijnych, w których przeważającą część stanowi młodzież, szczególnie była dostrzegalna podczas ośmiu pielgrzymek Jana Pawła II do Polski (2-10 VI 1979; 16-23 VI 1983; 8-14 VI 1987; 1-9 VI i 13-16 VIII 1991; 22 V 1995; 31 V – 10 VI 1997; 5-17 VI 1999; 16-19 VIII 2002).

Podczas ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny, Jan Paweł II poświęcając w krakowskich Łagiewnikach nowowytbudowaną bazylikę przy grobie św. Faustyny Kowalskiej, zakonnicy ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, ustanowił Światowe Centrum Miłosierdzia Bożego. Jednocześnie całemu Kościołowi w Polsce powierzył odpowiedzialność za szerzenie kultu Miłosierdzia Bożego w świecie, co w polską duchowość wpisuje się jako nowy i charakterystyczny element. Odnosnie do tego warto przytoczyć wybrane myśli papieskiej homilii, wygłoszonej z 17 VIII 2002: „[...] dziś w tym sanktuarium, chcę dokonać uroczystego aktu zawierzenia świata Bożemu miłosierdziu. Czynię to z gorącym pragnieniem, aby orędzie o miłosiernej miłości Boga, które tu zostało ogłoszone przez pośrednictwo św. Faustyny, dotarło do wszystkich mieszkańców ziemi i napełniało ich serca nadzieją. Niech to przesłanie rozchodzi się z tego miejsca na całą naszą umiłowaną Ojczyznę i na cały świat. Niech się spełnia zobowiązująca obietnica Pana Jezusa, że stąd ma wyjść «iskra, która przygotowuje świat na ostateczne Jego przyjście»” (por. *Dzienniczek*, 1732). Trzeba tę iskrę Bożej łaski rozniecać. Trzeba przekazywać światu ogień miłosierdzia. W miłosierdziu Boga świat znajdzie pokój, a człowiek szczęście! To zadanie powierzam wam, drodzy bracia i siostry, Kościołowi w Krakowie i w Polsce oraz wszystkim czcicielom Bożego miłosierdzia, którzy tu przybywać będą z Polski i z całego świata. Bądźcie świadkami miłosierdzia!”.

Podsumowując ten zarys polskiej duchowości współczesnej należy przypomnieć, że składa się na nią wielkie bogactwo różnych elementów pobożności ludowej, związanej na ogół z obchodem głównych uroczystości roku liturgicznego (Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zesłanie

Ducha Świętego, Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny), a także świętami maryjnymi. Trudno wszystkie tu omawiać, niemniej jednak godne zauważenia jest to, że polska pobożność ludowa, wyrosła w klimacie konkretnych uwarunkowań historycznych i kulturowych, nadaje naszej duchowości charakter narodowo-patriotyczny, a przy tym głęboko personalistyczny, ekumeniczny i pro-ekologiczny (poświęcenie pól, ziół, wianków, zwierząt itd.).

### **13. Czy i w jakim sensie można współcześnie mówić o polskiej teologii duchowości?**

Charakteryzując współczesną duchowość polską, pominięcie jej teologiczno-doktrynalnego zaplecza i skupienie się tylko na faktografii, jak to uczyniliśmy powyżej, byłoby znacznym zubożeniem. O ile bowiem nowe zjawiska i nurty w duchowości są cenną inspiracją dla podejmowania systematycznej refleksji teologicznej, to rzetelna teologia zabezpiecza duchowość przeżyciową przed rozmywaniem się i popadaniem w religijny sentymentalizm, czy — co gorsza — w synkretyzm.

Poczyniona tu uwaga pośrednio odpowiada na postawione pytanie o polską teologię duchowości. Skoro bowiem — jak wykazaliśmy — polska duchowość ostatnich dziesięcioleci jest tak niezwykle bogata, to wraz z tym rozwija się także teologiczna nad nią refleksja. By można mówić o jakiegokolwiek dyscyplinie naukowej, w tym także teologicznej, trzeba wykazać, że posiada ona odrębną metodologię, określającą jej cel, przedmiot badań oraz źródła (formalny aspekt nauki), a także wskazać na konkretnych ludzi, którzy ją tworzą, publikacje i odpowiednie struktury organizacyjne (materialny aspekt nauki). Mówiąc o polskiej teologii duchowości zatrzymamy się na tym ostatnim aspekcie.

Niespełna czterdzieści lat od powstania w Rzymie uniwersyteckich katedr teologii ascetyczno-mistycznej, pierwszą taką katedrę otwarto w 1957 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na wniosek ks. Antoniego Słomkowskiego († 1982), rektora tejże uczelni w latach 1945-1951, który przez kilka następnych lat prowadził wykłady z tej dziedziny. Na bazie powstałej katedry staraniem ks. Waleriana Słomki rozwinęła się w następnych dziesięcioleciach Sekcja Teologii Duchowości, którą w 1999 roku przekształcono w Instytut Teologii Duchowości. Do roku akademickiego 2004/2005 składał się on z czterech katedr, w których zatrudnionych było dziesięcioro pełnoetatowych wykładowców.



W latach 1984-2004 w Instytucie studiowało około 200 osób (świeckich i duchownych) uzyskując licencjat kościelny. Przeprowadzono około 65 rozpraw doktorskich i obroniono ponad 600 prac magisterskich oraz licencjackich. Od 2003 roku Instytut prowadzi Podyplomowe Studium Duchowości Katolickiej. Działalność Instytutu otwarta jest na wszystkich zainteresowanych problematyką życia duchowego. W związku z tym od 1976 roku organizowane są coroczne Tygodnie Duchowości, przekształcone w 2001 roku w Dni Duchowości. Materiały z tych sympozjów publikowane są w serii „Homo meditans” (25 tomów do 2004 roku). Wydawane są także „Roczniki Teologiczne” (zeszyt nr 5) i seria „Homo orans” (5 tomów do 2004), w całości poświęcone modlitwie. Dodajmy, że pracownicy Instytutu angażują się także w działalność popularyzatorską (m.in. audycje radiowe i telewizyjne) i duszpasterską (rekolekcje, kierownictwo duchowe).

Drugą, doniosłą zasługą wspomnianego ks. Słomkowskiego dla rozwoju teologii duchowości w Polsce było powołanie Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrznego w Warszawie w 1962 roku (od 1991 zmieniono nazwę na: Prymasowski Instytut Życia Wewnętrznego), który do dziś kształci kapłanów i osoby zakonne, przygotowując ich do posługi ojców duchownych oraz mistrzów nowicjatów.

Kolejną, chronologicznie biorąc, strukturą organizacyjną duchowości w Polsce jest Sekcja Duchowości Teologów Polskich, która z inicjatywy ks. W. Słomki została powołana do istnienia podczas V Kongresu Teologów Polskich w KUL (14-16 IX 1983). Jest ona towarzystwem naukowym, do którego w roku 2004 formalnie należało ponad 350 teologów (biskupów, kapłanów diecezjalnych i zakonnych, sióstr zakonnych oraz świeckich), którzy ukończyli specjalistyczne studia w zakresie teologii duchowości w kraju lub zagranicą i uzyskali co najmniej stopień licencjata (w świetle prawa kościelnego). Od kilkunastu lat Sekcja regularnie spotyka się każdego roku w celu wytyczania bądź koordynowania celów badawczych i dydaktycznych. W ponad dwudziestoletniej historii Sekcji wydano kilkanaście książek (prac zbiorowych). Spośród nich, oprócz dziesięciu tomów (do 2004) serii „Duchowość w Polsce”, na uwagę zasługuje podręcznik duchowości dla seminarzystów w opracowaniu zbiorowym pt. *Teologia duchowości katolickiej* (Lublin 1993), a przede wszystkim pierwszy w Polsce *Leksykon duchowości katolickiej* (red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002). Ponadto

w ramach prac Sekcji do roku 2004 zorganizowano piętnaście ogólnopolskich sesji naukowych, niekiedy z udziałem gości zagranicznych.

W roku akademickim 1982/1983 w ówczesnej Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) ks. Stanisław Urbański utworzył samodzielną placówkę dydaktyczno-naukową, w której studenci zajmując się problematyką życia duchowego, przygotowują prace magisterskie, licencjackie i doktoraty. Sekcja Teologii Duchowości UKSW w Warszawie ma znaczące zasługi dla teologii w Polsce, zarówno dzięki kształceniu nowych kadr naukowych, jak dzięki licznym publikacjom, spośród których należy zauważyć serię „Mistyka polska”.

W ostatnich latach na każdym z wydziałów teologii w Polsce utworzono katedry teologii duchowości. W ramach działalności różnych zakonów powstały centra lub ośrodki duchowości, które nastawione są na formację duchową, co nie znaczy, że zaniedbują uprawianie teologii. W wyniku pracy badawczej i popularnonaukowej polskich teologów duchowości każdego roku na półkach księgarskich pojawia się kilkadziesiąt nowych tytułów, nie mówiąc o setkach artykułów w różnego rodzaju czasopismach. Tak oto systematyczna teologia duchowości, wychodząc naprzeciw religijno-duchowym potrzebom katolików w Polsce, kształtuje polską duchowość.

## IV. SZKOŁY DUCHOWOŚCI

### 14. Co to jest „szkoła duchowości”?

Bogactwo form chrześcijańskiej duchowości znajduje swe odzwierciedlenie także w różnorodności szkół duchowości. Choć termin „szkoła duchowości” pojawił się w literaturze teologicznej w 2. połowie XIX wieku w związku z badaniami prowadzonymi nad życiem monastycznym, to do dziś nie wypracowano jednoznacznej definicji tego pojęcia.

Nie wdając się w metodologiczne zawiłości, należy przyjąć, że o tym, aby dane zjawisko w Kościele można było uznać za szkołę duchowości potrzeba przede wszystkim znacznego dystansu w czasie (przynajmniej dwóch pokoleń), po to, aby zweryfikować czy i na ile jest ona *zależna* od wcześniejszych szkół, w czym przejawia się jej *oryginalność*, a także czy znajduje swoich kontynuatorów (*aktualność*). U początku danej szkoły duchowości jest zawsze jakaś konkretna, charzmatyczna osoba lub grupa osób, która w nowym świetle odczytuje niezienne orędzie ewangeliczne i w nowy sposób przekłada je na praktykę życia chrześcijańskiego. To jednak nie wystarczy dla zaistnienia szkoły duchowości. Konieczne jest poszerzające się grono kontynuatorów, którzy postępując według wypracowanych wskazań osiągają chrześcijańską doskonałość, uznaną i potwierdzoną przez Nauczycielski Urząd Kościoła, najczęściej w formie beatyfikacji czy kanonizacji przedstawicieli danej szkoły, niekiedy jej inicjatorów.

Aby więc mówić o szkole duchowości, należy wyróżnić *element podmiotowy*, który stanowi konkretna osoba fundatora i znaczne grono jego naśladowców, oraz *element przedmiotowy*, czyli oryginalną, usystematyzowaną doktrynę i praktyczne jej zastosowanie. Nierzadko w tym celu powstają określone instytucje lub dzieła integralnie związane z daną szkołą, będące jej wyróżnikiem. Na przykład *ćwiczenia duchowe* św. Ignacego z Loyoli są specyficznym dziełem ignacjańskiej szkoły duchowości, a oratoria — szkoły oratoriańskiej.

W świetle powyższych uściśleń byłoby przejawem zarozumiałości, gdyby jakiś współczesny ruch czy wspólnota uważały się za szkołę duchowości, a ich założyciele czy liderzy za oryginalnych twórców nowej drogi życia duchowego. Historia duchowości pokazuje, że istotnie szereg szkół duchowości miało swe początki w niewielkich ruchach czy wspólnotach, a przede wszystkim w zakonach, jednak do ich wykrysta-

lizowania się i okrzepnięcia czasem potrzeba było całych dziesięcioleci, pełnych bolesnych zmagania i poszukiwań, ale zawsze w duchu całkowitego posłuszeństwa Kościołowi. Nieporozumieniem jest także nazywanie szkołą duchowości wypracowanej przez jakiegoś wybitnego teologa oryginalnej metody badawczej, będącej u podstaw szkoły teologicznej. Istotnym celem szkoły duchowości jest bowiem przede wszystkim prowadzenie ludzi do świętości, nie zaś badania naukowe. Prawdą jest jednak, że wszystkie uznane przez Kościół szkoły duchowości (jest ich kilkanaście), bardzo ceniły sobie naukę i wychowały wielu wybitnych teologów, a nawet Doktorów Kościoła.

Zamykając ten temat należy dodać, że wszystkie chrześcijańskie szkoły duchowości zbieżne są pod względem tego, co istotne z punktu widzenia zbawienia, natomiast różnią się w rzeczach drugorzędnych. Nie ma więc absolutnie żadnych podstaw, aby jedno szkoły stawiać wyżej nad drugie. W każdej z nich objawia się zamysł Bożej Opatrzności, stale i na różne sposoby wychodzącej naprzeciw poszukującego człowieka. Poszczególne szkoły duchowości można porównać do prądów morskich, które w istocie nie są niczym innym jak morską wodą, różnią się jednak kierunkiem i prędkością własnego ruchu. Zwykle na obrzeżach konkretnego nurtu trudno dostrzec ów ruch i kierunek, ponieważ woda miesza się z innymi, ponadto dużo wody pozostaje poza wszelkimi prądami. Statki przecinają te nurty dążąc do swych portów. Jeśli jednak potrafią wykorzystać istniejące prądy morskie, ich żeglowanie staje się szybsze, pewniejsze i łatwiejsze. Podobnie jest z chrześcijańskim powołaniem do świętości. Może ono aktualizować się poza jakimikolwiek szkołami duchowości, jednakże włączenie się w określony i historycznie sprawdzony nurt życia duchowego, jakim jest szkoła duchowości, bez wątpienia pomaga w osiągnięciu tego celu.

### **15. W jakim sensie określenie „szkoła służby Pańskiej” wyczerpuje charakterystykę benedyktyńskiej szkoły duchowości?**

Benedyktyńska szkoła duchowości, należąca do najstarszych i najbardziej znaczących w kulturze europejskiej, ma swe początki w duchowości św. Benedykta z Nursji († 547), który w 1964 roku został ogłoszony Patronem Europy przez papieża Pawła VI. Przerwał studia w Rzymie i wiedziony pragnieniem życia pustelniczego mieszkał przez trzy lata w grocie w Subiaco. Z coraz liczniej przybywających do niego

młodych mężczyzn, pragnących naśladować jego styl surowego i rozmodlonego życia, założył tam wspólnotę eremitów. Niebawem jednak przeniósł się do starożytnej, opuszczonej fortecy na Monte Cassino, gdzie zbudował klasztor dla licznej rzeszy swoich uczniów i napisał dla nich regułę. Niebawem przybyła do niego siostra-bliźniaczka św. Scholastyka († ok. 542). U podnóża góry założyła żeński klasztor. Na życzenie św. Benedykta, po śmierci obydwójce zostali pochowani obok siebie w klasztorze na Monte Cassino.

Odnosnie do tej szkoły mówi się, że św. Benedykt nie wymyślił żadnej nowej duchowości, a jedynie był wybitnym przedstawicielem duchowości Kościoła pierwszych wieków. Zaś wspólnotę, która powstała dzięki Regule, tylko umownie można nazwać zakonem. Poszczególne bowiem opactwa są autonomiczne, tworząc tzw. kongregacje, jednak prezes kongregacji nie jest przełożonym opata. Specyfiką organizacji opactw benedyktyńskich jest także to, że mnich wstąpiwszy do danego klasztoru pozostaje w nim do końca życia (tzw. zasada *stabilitas loci*).

U podstaw duchowości benedyktyńskiej jest *duch synowskiego przybrania*, co wyrażają pierwsze słowa *Reguły* św. Benedykta: „Posłuchaj, synu, pouczeń mistrza i nastaw ucho serca twojego”. Oznacza to, że jak Syn ogląda oblicze Ojca twarzą w twarz, w miłości, tak i mnich chce rozwijać swoje życie w obecności Boga Stwórcy, którego wielbi w każdym stworzeniu, i któremu absolutnie ufa i jest bezwzględnie *posłuszny*. Wyrazem takiej postawy synostwa Bożego jest modlitwa, rozumiana jako *służba Boża*. W związku z tym w duchowości benedyktyńskiej pierwszeństwo dawane jest *modlitwie liturgicznej*, która nie uwzględnia osobistych upodobań mnicha, lecz żąda, aby wyzbywszy się szukania siebie, przystosował swe uczucia do oficjalnej modlitwy Kościoła i w posłuszeństwie przepisom liturgicznym znajdował prawdziwe piękno oraz radość. Synowskie słuchanie ma miejsce szczególnie podczas *czytania duchowego*, w którym bezwzględne pierwszeństwo ma słowo Boże, dlatego benedyktyńska szkoła duchowości pielęgnuje starożytną praktykę *lectio divina*. Zasila ona treścią modlitwę wewnętrzną, co do której św. Benedykt nie przepisuje żadnych metod, aby nie stawiać przeszkód działaniu Ducha Świętego. Do owocnej modlitwy i w ogóle życia, pojętego jako służba Boża, konieczne jest *milczenie*. Z tej racji w klasztorach benedyktyńskich poza chwilami rekreacji,

przestrzega się milczenia, również podczas posiłków. Nieodzowna jest *asceza* i duch pokuty, u podstaw których jest cnota umiaru: surowość bowiem nie jest celem sama w sobie, ale przyjmuje się ją w tej mierze, jakiej wymaga miłość. Praktykuje się także zewnętrzne czyny pokutne, jako środek i wyraz nawrócenia do Boga oraz postępu w miłości. W takim duchu umiarkowanej ascezy podejmowana jest *praca* jako pokorna służba Bogu i człowiekowi.

Celebrowanie liturgii, a zwłaszcza *Eucharystii*, uważanej za centralny punkt dnia, jest najwyższym przejawem służby Bożej. Z tej racji wiele troski wkłada się zarówno w piękno samej celebracji, jak i szat oraz paramentów liturgicznych. Liturgia ma być również doświadczeniem *braterskiej wspólnoty*, dodatkowo wzmocnionej regułą stałości miejsca. Wprawdzie św. Benedykt nie polecił mnichom pracy apostołskiej, to jednak sam sposób ich bycia, zwłaszcza w kontakcie z przybywającymi do klasztoru gośćmi, ma być narzędziem apostołstwa. Znamiennej więc cechą duchowości benedyktyńskiej jest *gościnność*.

Życie wszystkich chrześcijan, ale w sposób szczególnie wyrazisty życie mnicha ma być znakiem eschatologicznym. Wszystko więc, modlitwa i liturgia, asceza i praca oraz życie wspólne w jednym klasztorze, ma być przygotowaniem się do życia w niebie. Przypomina o tym typowy dla benedyktynów zwyczaj budowania swoich klasztorów na górze. Eschatologicznemu celowi podporządkowany jest cały rytm życia codziennego w klasztorze benedyktyńskim. W rozkładzie dnia przewidziany jest więc czas na modlitwę i na pracę, czytanie duchowe i czytanie dla osobistego rozwoju, a także na radowanie się we wspólnocie braci i odpoczynek. To roztropne pogodzenie kontemplacyjnego wpatrywania się w oblicze Ojca z aktywnością zewnętrzną znalazło wyraz w znanym zawołaniu *ora et labora* (módl się i pracuj), którego jednak nie znajdziemy w *Regule* św. Benedykta.

Benedyktyńska szkoła duchowości wydała licznych świętych i wybitnych ludzi, m.in. papież św. Grzegorz I Wielki († 604); García Jimenez de Cisneros († 1510), opat w Montserrat, który jako pierwszy opracował metody modlitwy myślniej, wykorzystane potem przez św. Ignacego Loyolę; Prosper Guéranger († 1875), wielki odnowiciel liturgii w XIX wieku; bł. Columban Marmion († 1923), jeden z najbardziej poczytnych współczesnych autorów, mocno eksponujący chrystocentryzm w duchowości katolickiej; i Jean Leclercq († 1993). Benedyktynem jest

również współcześnie bardzo znany ze swoich ksiązek łączących duchowość i psychologię niemiecki autor Anselm Grün (ur. 1945). Wśród kobiet benedyktyńską szkołę duchowości reprezentują m.in.: św. Hildegarda z Bingen († 1179), niemiecka mistyczka, wykształcona w dziedzinie biologii i medycyny; św. Mechtylda z Hackerborn († 1299), jedna z pierwszych propagatorek kultu Serca Jezusa; św. Brygida Szwedzka († 1373); a spośród polskich benedyktynek — Magdalena Mortęska († 1631) z opactwa w Chełmnie.

W podsumowaniu należy wspomnieć, że w późnym średniowieczu, ze szkoły benedyktyńskiej wyłoniły się inne formy monastycyzmu, tworząc własne szkoły, jednak z zachowaniem Reguły św. Benedykta. Chodzi tu zwłaszcza o cystersów, kamedułów i kartuzów.

Żalozycielem *cystersów* jest św. Robert z Molesme († 1110), twórca klasztoru w Citeaux w 1098 roku. Tam w 1112 roku wstąpił św. Bernard z Clairvaux († 1153) z trzydziestoma towarzyszami. Ten wielki czciciel Matki Bożej pozostawił wspaniałe dzieła z zakresu duchowości i mistyki, m.in.: *De diligendo Deo*, *De gradibus humilitatis et superbiae*, w którym podaje 12 stopni pokonywania pychy; *De gratia et libero arbitrio* i wiele innych. Z uwagi na swoje wielkie wpływy w ówczesnej Europie nazywany jest „niekoronowanym władcą Europy”. Dzięki niemu zakon rozwijał się tak dynamicznie, że gdy umierał istniały 343 klasztory cysterskie w całej Europie. Niebawem też powstała żeńska gałąź tego zakonu. W połowie XVII wieku z cystersów, pod wpływem reformy mającej na celu powrót do pierwotnej surowości, powstał zakon trapistów od pierwszego klasztoru w La Trappe.

Duchowość cysterską można zawrzeć w trzech elementach: surowe, to znaczy radykalne *przestrzeganie Reguły św. Benedykta*, skrajne *ubóstwo* i *eremicki styl życia*. Znalazło to swe odzwierciedlenie w typowej dla cystersów surowej architekturze, liturgii i sposobie zorganizowania klasztoru, które — w odróżnieniu od benedyktyków — zakładane są na nizinach, zwykle w pobliżu rzeki. Cystersi w średniowieczu w ramach swojej pracy apostołskiej zajmowali się głównie rolnictwem, budowali młyny i mosty, czasami więc nazywa się ich „Bożymi bobrami”. Błędem jednak byłoby sądzić, że nie uprawiali tzw. wysokiej kultury. Wystarczy wspomnieć tylko kilku z długiej listy znamienitych ich przedstawicieli. Są to m.in. wybitni teologowie: Izaak ze Stella († 1167), Adam z Perseigne († 1221) czy Gilbert z Hoyland († 1172). Współcze-

śnie najbardziej znany jest trapaista z amerykańskiego opactwa Gethsemani — Tomasz Merton († 1968), autor wielu poczytnych dzieł, jak na przykład: *Siedmiopiętrowa Góra*, *Znak Jonasza*, *Posiew kontemplacji*, *Nikt nie jest samotną wyspą*, *Zen i ptaki żądzy* i innych dzieł, a także Andre Louf, autor takich książek tłumaczonych na język polski, jak: *Panie, naucz nas modlić się*, *Towarzystwo duchowe* i *Cysterska droga*.

Duchowość, opartą na Regule św. Benedykta, jednak w duchu radykalnego pierwotnego eremityzmu, pielęgnują *kameduli*, których pierwszy klasztor we włoskim Camaldoli (stąd nazwa) założył św. Romuald w 1010 roku. W Polsce od początku XVII wielu mają dwa klasztory: w Krakowie i w Bieniszewie. Podobny styl surowego życia eremickiego prowadzą *kartuzi* (nazwa pochodzi od pierwszego klasztoru w masywie gór Grand Chartreuse), których założycielem w 1084 roku jest św. Brunon z Kolonii.

## 16. Czy radykalne ubóstwo i miłość do przyrody to wyłączne atrybuty franciszkańskiej szkoły duchowości?

Bez przesady można powiedzieć, że św. Franciszek z Asyżu († 1226) jest jednym z najpopularniejszych świętych wszechczasów, stąd jego biografia jest doskonale znana. Nie ma więc potrzeby przytaczać na nowo dobrze znanych faktów z jego życia, choć wielu z nich nadano legendarny charakter. Warto natomiast przypomnieć jego najważniejsze pisma. Są to: *Napomnienia*, *Reguły*, *Testament*, *Testament Sieneński*, *Sposób życia przekazany św. Klarze*, *Ostatnia wola napisana dla św. Klary*, *Zachęta dla Ubogich Pań w klasztorze św. Damiana*, a także listy i modlitwy, wśród nich zaś najbardziej znana *Pieśń słoneczna, albo pochwała stworzeń*.

Fundamentalną ideą dla św. Franciszka była prawda, że Bóg jest dobrocią, miłością i najwyższym dobrem, rodzącym prawdziwy pokój serca. Oddają to słowa Patriarchy, które stały się popularnym franciszkańskim zawołaniem: „Pokój i dobro”, albo inne: „Bóg mój i wszystko moje”. Drugim fundamentem jego duchowości jest najwierniejsze naśladowanie Chrystusa, Wcielonej Miłości Odwiecznego Boga, która uobecniwszy się przez Maryję w Betlejem, stale uobecnia się w Eucharystii, sprawowanej przez Kościół święty. Zasadnicze więc zręby duchowości Franciszkowej, a tym samym franciszkańskiej, to: *miłość do Boga*, *chrystocentryzm*, *ewangeliczność*, *Eucharystia*, *maryjność* i *ekle-*



zjalność. Z nich wynikają inne charakterystyczne cechy, takie jak: *czystość*, *ubóstwo* i *posłuszeństwo*, *miłość braterska* i *szacunek dla stworzenia*, a także *radość*, wyrażająca się głównie w modlitwie pochwalnej i dziękczynnej. Ważną cechą jest też ewangeliczna *prostota* i pokora (*minoritas*), dlatego za przykładem Świętego Patriarchy franciszkanie nazywają siebie „braćmi mniejszymi”.

Z duchowości św. Franciszka i jego naśladowców wyrosła szkoła o doniosłym znaczeniu dla życia duchowego Kościoła, obejmująca trzy gałęzi: dwie zakonne — męską (I Zakon) i żeńską (II Zakon) oraz świeckich, także żyjących w małżeństwie (III Zakon, czyli tzw. tercjarze). Byłoby jednak uproszczeniem sądzić, że radykalne ubóstwo i miłość do przyrody, tak bardzo podkreślane przez różne ruchy ekologiczne, są głównym i jedynym rysem duchowości franciszkańskiej. Franciszkańska szkoła duchowości powstała w czasie, gdy tworzył się nowy ład gospodarczy i polityczny, dlatego naśladowcy Biedaczyny z Asyżu dążyli do odrodzenia całego człowieka i świata przez radykalne stosowanie Ewangelii do życia, a tym samym wierne naśladowanie Pana.

Niekiedy podkreślane ubóstwo franciszkańskie (*Madonna Povertà*) w istocie traktowane jest jako sposób naśladowania Chrystusa (*sequela Christi*), a nie jako cel sam w sobie. Nie jest też prawdą, że św. Franciszek polecił swoim braciom zebranie jako wyłączny sposób utrzymania. To miała być ostateczność, natomiast źródłem utrzymania jest uczciwa praca. Nazywanie franciszkanów zakonem żebrzącym jest upokarzające. Na tle ówczesnych zwyczajów, kiedy źródłem utrzymania klasztoru był majątek, jaki wnosili wstępujący zakonnicy (niekiedy dość pokaźny w przypadku kandydatów z zamożnych rodów), utrzymywanie się pracy i z dobrowolnego za nią wynagrodzenia było nową jakością w życiu zakonnym. Warto podkreślić, że duchowość św. Franciszka, entuzjastycznie rozwijana przez dynamicznie rozrastające się grono jego naśladowców, jako głęboko humanistyczna w duchu chrześcijańskim, nie tylko wyprzedziła epokę włoskiego renesansu, ale w jakimś sensie stała się jego siłą napędową, czego przykładem jest uważany za największego włoskiego poetę franciszkański tercjarz Dante Alighieri († 1321), m.in. autor *Boskiej komedii*. Franciszkański humanizm był podatnym gruntem do rozwoju życia mistycznego, a ponadto wnosił nowego ducha do filozofii i teologii, uprawianej nie w sposób intelektualistyczny, lecz personalistyczny, odwołujący się do woli ożywo-

nej miłością, a przy tym w duchu żywej wiary. Stąd franciszkańska scholastyka (św. Bonawentura) różni się od scholastyki dominikańskiej (św. Tomasz z Akwinu).

Niebagatelny, choć dyskretny wkład w duchowość franciszkańską ma wierna naśladowczyni Biedaczyny z Asyżu — św. Klara Offreduccio († 1253), która siebie nazywała „roślinką (*plantula*) błogosławionego Franciszka”. Była „żywą regułą”, wykładnią myśli Franciszka przez przykład swojego życia, nauki i pisma. Wierna uczennica i zarazem doradczyni Świętego, zorganizowała wspólnotę Ubogich Pań z San Damiano (późniejsze klaryski), dla kontemplacyjnego wspierania apostołstwa franciszkanów. Sama napisała dla swoich sióstr regułę, zatwierdzoną przez Stolicę Apostolską w przeddzień jej śmierci. Był to nowy typ życia klasztornego, łączącego klauzurę i modlitwę chórową z radykalnym ubóstwem. Św. Klara pozostawiła po sobie pisma: *Regułę*, *Testament*, *Błogosławieństwo* oraz listy, m.in. do św. Agnieszki z Pragi.

Franciszkańską szkołę duchowości rozwijali wybitni święci teologowie, spośród których wymienimy najbardziej znanych. Są to: św. Antoni z Padwy († 1231), portugalskiego pochodzenia wybitny kaznodzieja i teolog, Doktor Kościoła; Aleksander z Hales († 1245), angielski filozof i teolog, jeden z twórców tzw. scholastycznej metody wykładu, którym posługiwał się m.in. dominikanin św. Tomasz z Akwinu; i św. Bonawentura († 1274), największy myśliciel franciszkański i teolog życia duchowego. Z ogromnego dorobku pisarskiego warto w tym miejscu wymienić najważniejsze jego dzieła duchowe: *Itinerarium mentis in Deum* (Droga umysłu do Boga) i *De triplici via* (O potrójnej drodze) — obydwie poświęcone doświadczeniu mistycznemu, zaś inne dzieła z duchowości to: *Soliloquium*, *Lignum vitae* (Drzewo życia) i *Breviloquium*. Do tej szkoły należy również Jan Duns Szkot († 1308), który znalazł właściwą formułę dla wyrażenia prawdy o niepokalanym poczęciu Matki Bożej.

Liczni przedstawiciele mistyki franciszkańskiej, co ciekawe, najczęściej obdarowywani są zjawiskami nadzwyczajnymi, zwłaszcza stygmatami, jakby w ślad za św. Franciszkiem. On, który był stygmatyzowany 17 IX 1221 roku na górze La Verna, uznawany jest za pierwszy udokumentowany przypadek stygmatów w historii chrześcijaństwa. Ponadto mistykę franciszkańską reprezentują: bł. Aniela z Foligno († 1309), św. Bernardyn ze Sieny († 1444), św. Jan Kapistran († 1456),

ceniony bardzo przez św. Teresę z Avila św. Piotr z Alkantary († 1562) i wielu innych, a wśród nich wielu biskupów i papież św. Pius X.

Implikacją wiernego naśladowania Chrystusa ze strony św. Franciszka i jego uczniów był kult Boskiego Człowieczeństwa, co zaowocowało zapoczątkowaną przez Świętego wspaniałą tradycją unaoczniania misterium Wcielenia i Męki Zbawiciela. Z duchowości franciszkańskiej wyrastają więc zarówno bożonarodzeniowa szopka i cała folklorystyczna oprawa świąt, jak i rozpamiętywanie cierpień Chrystusa, czy to w formie nabożeństwa Drogi Krzyżowej czy popularnych w XVII wieku także w Polsce kalwarii (np. Kalwaria Zebrzydowska, Kalwaria Paławska i Kalwaria Wejherowska).

### **17. Jakie są charakterystyczne cechy dominikańskiej szkoły duchowości?**

Zarówno nazwa, jak i najbardziej charakterystyczne rysy dominikańskiej szkoły duchowości wywodzą się od hiszpańskiego kapłana z zakonu Kanoników Regularnych Laterańskich św. Dominika Guzmana († 1221), który jednak nie pozostawił po sobie żadnych pism. Na jego sylwetkę duchową, łączącą w sobie tęsknotę za samotnością i kontemplacją, dociekliwość poznawczą i łatwość nawiązywania kontaktu z ludźmi, duży wpływ wywarło środowisko rodzinne oraz studia, przygotowujące go do przyjęcia święceń kapłańskich. Jego ulubioną lekturą było Pismo święte i *Rozmowy Ojców* św. Jana Kasjana († 435). Św. Dominik pełnił wiele odpowiedzialnych funkcji, był m.in. kaznodzieją podczas misji zwalczania herezji albigensów i waldensów w południowej Francji i północnej Hiszpanii. Dla skuteczniejszej pracy apostołsko-ewangelizacyjnej w duchu dialogu, skupił wokół siebie grupę kapłanów, którą papież Honoriusz III zatwierdził w 1216 roku jako Zakon Kaznodziejski, kierujący się regułą św. Augustyna. Wysoki poziom moralno-intelektualny, a także gorliwy apostołat przyczyniły się do dynamicznego rozwoju Zakonu, darzonego przez kolejnych papieży licznymi przywilejami, m.in. prawem egzempcji, czyli wyjęcia spod jurysdykcji miejscowego biskupa, wobec czego zakon podlega bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Dominikanom powierzano odpowiedzialne zadania strzeżenia czystości wiary, głównie przez pełnienie urzędu inkwizytora (Jan Torquemada † 1468). W początki zakonu wpisali się także Polacy: św. Jacek Odrowąż († 1257) i bł. Czesław († 1242), nic więc

dziwnego, że dominikanie dość wcześnie założyli pierwsze swoje klasztory na naszych ziemiach: w Krakowie około 1222 roku i w Sandomierzu w 1226 roku.

Organizując wspólnotę braci, św. Dominik nie dążył do utworzenia nowej drogi świętości, lecz dokonał syntezy najlepszych elementów duchowości różnych dotychczasowych szkół duchowości i monastycznej tradycji sięgającej św. Augustyna († 430). Całą duchowość dominikańską można zatem streścić w dewizie: *Contemplare et contemplata aliis tradere* (kontemplować Boga i owoce tej kontemplacji przekazywać innym), większą bowiem wartość ma życie kontemplacyjne niż sama *kontemplacja*. Przedmiotem kontemplacji dominikanie czynią więc przede wszystkim Pismo święte, jako podstawowe źródło Objawienia, a także inne przejawy Bożego działania w stworzeniu i w świecie. Praktykują *lectio divina*, jak również prywatną modlitwę myślną. Źródłem kontemplacji jest także pięknie, z namaszczeniem sprawowana *liturgia*, rozumiana jako nieustanne przebywanie z Bogiem we wspólnocie. Z tej racji do obowiązkowych modlitw zakonników, czyli tzw. *officium divinum*, wprowadzono codzienną mszę św. konwentualną (gromadzącą całą wspólnotę), co na tle ówczesnych zwyczajów było czymś naprawdę oryginalnym i nowym. W duchowości dominikańskiej ważne miejsce zajmuje więc *pobożność eucharystyczna* (adoracje i procesje eucharystyczne), ubogacona szczególnym kultem Matki Bożej, Opiekunki Zakonu. Choć jest faktem, że dominikanie szerzyli *kult maryjny*, a zwłaszcza zwyczaj odmawiania różańca, to jednak za legendę trzeba uznać powszechne przekonanie, że to św. Dominikowi Maryja wręczyła różaniec, czyniąc go jego apostołem. Razem z kultem Maryi dominikanie szerzą kult świętych, a także modlitwy za zmarłych.

Ważnym wymiarem duchowości dominikańskiej jest życie wspólne, oparte na ewangelicznych radach posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. Zarówno życie wspólne, jak i przestrzeganie rad ewangelicznych św. Dominik uważał za jedną z ważniejszych form apostołstwa, głównie przez przepowiadanie, które oprócz modlitwy i pokuty (por. Mk 9, 29), wymaga rzetelnej wiedzy, nie tylko teologicznej, ale także znajomości filozofii, prawa kościelnego i innych nauk, zwłaszcza humanistycznych. Z tej racji dominikanie przywiązują do studium wielką wagę. Wynika z tego, że posługę kaznodziejską, szeroko rozumianą, dominikanie traktują jako szczególnie swój charyzmat.

Pielęgnując swą duchowość, skoncentrowaną na dzieleniu się owocami kontemplacji, dominikanie wydatnie przyczynili się do pogłębienia samoświadomości teologicznej Kościoła i ubogacenia kultury europejskiej, a to za sprawą wybitnych teologów i świętych, wśród których jest troje Doktorów Kościoła: św. Albert Wielki († 1280), św. Tomasz z Akwinu († 1274), zwany Doctor Angelicus, i św. Katarzyna Benincasa ze Sieny († 1380). Św. Tomasz przez 7 lat był profesorem paryskiej Sorbony. Wykładał także w Neapolu w zorganizowanym przez siebie studium zakonnym. Był cenionym konsultorem papieży, dlatego został wysłany przez Grzegorza X na Sobór Powszechny w Lyonie. Jednakże tam nie dotarł, gdyż zmarł w drodze. Oprócz jego wybitnych dzieł filozoficznych (m.in. *Summa contra gentiles*) i teologicznych (m.in. *Summa theologica*), warto wspomnieć dzieła o charakterze duchowym, jak: cztery komentarze do pism Pseudo-Dionizego Areopagity i komentarz do Ojczyzny nasz oraz do *Credo*. Z kolei św. Katarzyna ze Sieny, jako tercjarka dominikańska, nie tylko że skutecznie przyczyniła się do jedności i duchowego odrodzenia Kościoła tamtych czasów, ale pozostawiła dzieło mistyczne pt. *Dialog o Bożej Opatrzności czyli Księga Boskiej nauki*, 389 listów i 26 modlitw.

Inni wybitni przedstawiciele tej szkoły duchowości, to: Mistrz Eckhart († 1328), autor dzieł mistycznych; bł. Jan Tauler († 1361), który spisany przez słuchaczy kazania wywarł wpływ na wszystkich niemal późniejszych mistyków, zwłaszcza św. Jana od Krzyża; bł. Henryk Suzo z Konstancji († 1366), żarliwy kaznodzieja w żeńskich klasztorach dominikańskich, zaprzyjaźniony z Mistrzem Eckhartem i bł. Janem Taulerem, autor autobiografii mistycznej i *Księgi Mądrości Przedwiecznej*; Hieronim Savonarola († 1498); Ludwik z Granady († 1588) i inni. Ze współczesnych należy wymienić: Juána Gonzalesa Arintero († 1928), profesora rzymskiego „Angelicum”, który stał się odnowicielem studiów mistyki w Hiszpanii i twórcą pisma „La vida sobrenatural” (1921), a także Reginalda Garrigou-Lagrange’a († 1964), który na tej samej uczelni w Rzymie na zlecenie papieża Benedykta XV w 1917 roku zorganizował pierwszą w świecie katedrę teologii ascetycznej i mistycznej na „Angelicum”. Jego wykładów m.in. słuchał ks. Karol Wojtyła podczas swoich studiów w latach 1946-1948.

Dominikańska szkoła duchowości ma także znakomitych polskich przedstawicieli. Jednym z nich jest Mikołaj z Mościsk († 1632), autor

dział duchowych: *Infirmaria chrześcijańska*, *Elementarzyk ćwiczenia duchownego* i *Akademia pobożności*, które wywarły duży wpływ na mistykę dominikańskiej tercjarki Cecylii Działyńskiej († 1899), autorkę *Kartek z życia modlitwy*. Drugim zaś jest Jacek Woroniecki († 1949), uznawany za jednego z najwybitniejszych polskich moralistów, który wiele miejsca poświęcał problematyce życia duchowego. W latach 1922-1924 był rektorem KUL, a także profesorem uniwersytetu we Fryburgu i „Angelicum” w Rzymie. Spośród jego dzieł ascetycznych godne odnotowania są: *Królewskie kapłaństwo*, *Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana katolickiego* i *Pelnia modlitwy*. Kierując się duchowością św. Dominika, bł. Kolumba Róża Białecka († 1887) założyła w Wielowsi w 1861 roku Zgromadzenie Sióstr św. Dominika, którego charyzmatem jest głoszenie Ewangelii najuboższym, co w czasie zaborów, miało ogromne znaczenie dla odrodzenia ducha narodu.

## 18. Co wniosła do kultury europejskiej karmelitańska szkoła duchowości?

Wydaje się, że w dziedzinie duchowości szkoła karmelitańska jest lepiej znana od innych, głównie za sprawą pism wybitnych przedstawicieli Karmelu: św. Teresy od Jezusa († 1582), św. Jana od Krzyża († 1591) i św. Teresy od Dzieciątka Jezus († 1897). Wszyscy oni zostali ogłoszeni Doktorami Kościoła. Wiele bowiem zasad dotyczących rozwoju duchowego, ascezy, modlitwy i doświadczenia mistycznego, teologia życia duchowego czerpie właśnie z bogatego dziedzictwa tej rodziny zakonnej. Jak powiedział Tomasz Merton, „nie ma obecnie członka Kościoła, który by nie zawdzięczał czegoś Karmelowi”<sup>1</sup>.

Początki zakonu związane są z górą Karmel w Izraelu, gdzie w połowie V wieku w jej grotach osiedlili się pierwsi mnisi. W czasach biblijnych góra ta była miejscem kultów pogańskich. Z nią wiąże się działalność proroka Eliasza (por. 1 Krl 18, 20-46). Pierwsi karmelici wykuli w skale grotę poświęconą czci Matki Bożej. W czasie wypraw krzyżowych wspólnota szybko się rozrastała i w XIII wieku zatwierdzono regułę, sankcjonującą dotychczasowy, eremicki i surowy sposób życia mnichów. Niepowodzenia wypraw krzyżowych i rozszerzanie się żywiołu islamskiego sprawiły, że karmelici w 1238 roku przenieśli się

<sup>1</sup> T. Merton, *Ascesa alla verità*, Milano 1962, s. 12.

do Europy i osiedli w różnych krajach, najwięcej jednak klasztorów powstało w Anglii, Francji i Hiszpanii. Przystosowanie reguły do nowych warunków osłabiło zarazem ducha zakonu. Zachodziła więc potrzeba gruntownej reformy, którą skutecznie przeprowadziła w duchu Soboru Trydenckiego św. Teresa od Jezusa, wspierana m.in. przez św. Jana od Krzyża. Punktem wyjścia był powrót do pierwotnego ducha Zakonu, toteż w swoim klasztorze św. Józefa w Avila św. Teresa wprowadziła ścisłą klauzurę, rozmyślanie jako ćwiczenie duchowe praktykowane w ustalonych godzinach i rekreację jako akt wspólnotowy. Pojawiły się również nowe elementy, jak chociażby absolutne ubóstwo wspólne, surowość w budowaniu domów oraz ich umeblowaniu. Reformatorka ograniczyła maksymalną liczbę zakonnic w jednym klasztorze do 21, co sprzyjało poczuciu siostrzanej więzi oraz równości w prawach i obowiązkach. Charakterystyczna dla tego klasztoru była samotność indywidualna sprzyjająca skupieniu i modlitwie, której poświęcano kilka godzin dziennie.

W tym duchu przebiegała reforma innych klasztorów żeńskich. Klasztory męskie, nie bez pewnych oporów, także przyjęły ten styl życia. Reformę terezańską ostatecznie usankcjonował papież Sykstus V w 1587 roku. Cztery lata po reformie terezańskiej, w 1962 roku Zakon składał się z 25 prowincji na całym świecie i liczył około 4 tys. zakonników oraz 55 placówek misyjnych.

Wewnętrzna modlitwa osobista i wspólnotowa jest najbardziej charakterystycznym rysem duchowości karmelitańskiej, obecnym od początku. Wzorem kontemplacji i gorliwości o chwałę Bożą jest prorok Eliasz (por. 1 Krl 19, 9-14), Najświętsza Maryja Panna, a także św. Józef. Z tej racji św. Teresa od Jezusa, dzieląc się osobistym doświadczeniem duchowym m.in. w działach: *Życie*, *Droga doskonałości* i *Sprawozdania duchowe*, duży nacisk kładła na doświadczenie Bożej obecności w sobie i na zewnątrz. W dziele *Twierdza wewnętrzna* pisze, że Bóg jako światło mieszka w najgłębszej istocie człowieka jak w twierdzy, pragnąc przeniknąć go Sobą, wszystkie jego władze, zaś bramą prowadzącą do tej wewnętrznej twierdzy człowieka jest modlitwa<sup>2</sup>, która prowadzi do kontemplacji. Drobiazgowo przedstawiła więc proces rozwoju modlitwy (siedem etapów). Tak więc żywa łączność z Bogiem

<sup>2</sup> Zob. 1, 7, 3; por. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 1, 2-3.

przez kontemplację jest zasadniczym celem Karmelu, co doskonale wyrażają słowa świętej Reformatorki: *Sòlo Dios basta* (Bóg sam wystarcza). Natomiast praktyczne zastosowanie tej prawdy w życiu znalazła św. Teresa z Lisieux, wypracowując „małą drogę dziecięctwa duchowego”, polegającą na ufności — na tym, aby z prostotą dziecka pozwolić się Bogu prowadzić.

To ukierunkowanie życia na kontemplację i zjednoczenie z Bogiem domaga się odpowiedniej ascezy, której św. Jan od Krzyża poświęca wiele uwagi, porównując ją w dziele pt. *Noc ciemna* właśnie do „nocy ciemnej”, w której wszystko znika z braku światła. Ten konieczny proces wydoskonalania miłości i modlitwy nazywa oczyszczeniem obejmującym zmysły a także ducha i dzieli je na czynne oraz bierne. Polega ono na wyrzuceniu się ze wszystkiego (*nada* — hiszp. nic) i całkowitym zawierzeniu siebie Bogu przez wydoskonalanie cnót teologicznych. W dziele pt. *Droga na górę Karmel* cały proces duchowego rozwoju porównuje do wstępowania na górę, zaś pełnię zjednoczenia z Bogiem opisuje przez analogię do miłości oblubieńczej (dzieła: *Pieśń duchowa* i *Żywy płomień miłości*). Ponadto warunkiem kontemplacji jest duch posłuszeństwa, czystość serca i prawość sumienia, nieustanne rozważanie słowa Bożego i praktyka czytania duchowego, klimat milczenia, samotności i ewangelicznej czujności.

Wydawać się może, że duchowość karmelitańska jest zbyt trudna, za bardzo wymagająca wyrzeczenia. Ważne jest jednak, aby nieodzowność poświęcenia nie przesłaniała celu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem w miłości. Chodzi bowiem o to, aby oddać wszystko za miłość, największe Dobro, i z tej perspektywy patrzeć na życie i świat.

Zjednoczenie z Bogiem przez kontemplację ma moc budowania najgłębszych relacji międzyludzkich, stąd duch braterskiej, nadprzyrodzonej wspólnoty jest kolejną cechą duchowości karmelitańskiej. Służą temu rady ewangeliczne: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, jak również cała organizacja życia klasztoru na co dzień.

Wbrew temu co się zwykle sądzi patrząc z zewnątrz na życie klauzurowych karmelitanek bosych, których klasztorów w Polsce ostatnio wciąż przybywa, Karmel nie istnieje przede wszystkim dla samego Boga. Jako że chwałą Boga jest radosny i szczęśliwy człowiek, dlatego Karmel istnieje także dla świata i ludzi. Ważnym wymiarem duchowości karmelitańskiej jest apostołstwo przez modlitwę wstawienniczą za



innych i zastępczą pokutę za grzeszników. Karmelitanki bose są duchowym zapleczem nie tylko dla braci karmelitów w ich posłudze, ale ogarniają wszystkie potrzeby Kościoła świętego, szczególnie wspierając kapłanów. Ten karmelitański charyzmat doskonale odczytała św. Teresa od Dzieciątka Jezus, modląc się i podejmując różne wyrzeczenia oraz pokuty na intencję powierzonych jej dwóch misjonarzy (ks. Mauricego Bellièra i o. Adolfa Roullanda). Pius XI w roku 1927 ogłosił ją Patronką Misji.

Godną odnotowania jest typowa dla Karmelu praktyka noszenia *szkaplerza św.*, który oprócz różańca, stanowi jedną z najbardziej popularnych form pobożności maryjnej. Pierwotnie szkaplerz był wierzchnią szatą używaną podczas pracy. Składał się z dwóch zszytych prostokątnych kawałków materiału z otworem na głowę sięgających do kolan lub stóp. Stał się elementem habitu nie tylko karmelitów, ale także cystersów, trynitarzy i pasjonistów. Z czasem jednak nabrał znaczenia symbolicznego, dlatego został zredukowany do dwóch połączonych taśmami niewielkich kawałków materiału noszonych pod ubraniem na piersiach i plecach. Dla świeckich tercjarzy jest znakiem przynależności do danej rodziny zakonnej, a przede wszystkim symbolem niesienia codziennego krzyża Pana Jezusa, a także znakiem szczególnej opieki Matki Bożej (tarcza przeciw pokusom). Według tradycji, w najtrudniejszym dla zakonu czasie św. Szymon Stock († 1265), przeor mnichów na górze Karmel, otrzymał szkaplerz z rąk Matki Bożej podczas modlitewnego czuwania w nocy 15/16 VII 1251 roku. Otrzymał też zapewnienie o szczególnej opiece Maryi wobec każdego, kto będzie z wiarą nosił szkaplerz.

Dla pełniejszej charakterystyki karmelitańskiej szkoły duchowości należy wspomnieć o najwybitniejszych jej przedstawicielach, których lista jest wyjątkowo długa. Są to m.in.: św. Maria Magdalena de Pazzi († 1607), bł. Elżbieta Catez od Trójcy Przenajświętszej († 1906), św. Teresa od Jezusa z Los Andes († 1920), św. Teresa Benedykta od Krzyża — Edyta Stein († 1942), Gabriel od św. Marii Magdaleny († 1953) i Ermanno Ancilli († 1984). Warto także odnotować polskich wybitnych karmelitów. Przykładowo są to: Hieronim od św. Jacka — Andrzej Cyrus († 1647), Teresa Anna Maria Marchocka († 1652), Rafał od św. Józefa — Józef Kalinowski († 1907) oraz Anzelm od św. Andrzeja Corsini — Maciej Józef Gądek († 1969), który w 1925 roku powołał do istnie-

nia Międzynarodowe Kolegium Karmelitańskie „Teresianum” w Rzymie. Jego rektorem był przez 20 lat. Obecnie jest to jeden z wiodących ośrodków duchowości na świecie.

### **19. Czym wyróżnia się wśród dotychczasowych szkół ignacjańska szkoła duchowości?**

Jak sama nazwa wskazuje, u podstaw duchowości tej szkoły jest doświadczenie duchowe Baskijczyka św. Ignacego z Loyoli († 1556), który podczas obrony twierdzy w Pampelunie w 1521 roku stracił prawą nogę. Długą rekonwalescencję wypełniał lekturą ksiąg religijnych, co bezpośrednio przyczyniło się do jego nawrócenia. Odzyskawszy zdrowie udał się do sanktuarium maryjnego na Montserrat i tam złożył swoją broń. Pozbył się też kosztownej zbroi rycerskiej. Potem przez rok mieszkał w grocie w pobliżu klasztoru dominikanów w Manresie, doznając silnych napaści szatańskich. Po podróży do Ziemi Świętej w 1523 roku, podjął studia w Barcelonie, Alkala, Salamance i w Paryżu. Wtedy, czerpiąc z własnego doświadczenia duchowego, zaczął dawać pierwsze ćwiczenia duchowe, które następnie opracowywał i udoskonalał. Dnia 15 VIII 1534 roku w kaplicy na zboczu wzgórza Montmartre w Paryżu, gdzie obecnie stoi okazała bazylika Najświętszego Serca Jezusowego, św. Ignacy wraz z czterema przyjaciółmi złożył śluby zakonne. Zamieszkał w Rzymie, oddając się do dyspozycji papieża. Tam opracował konstytucje, które uzyskawszy zatwierdzenie Kościoła w 1540 roku, zapoczątkowały dynamiczny rozwój nowej wspólnoty zakonnej, przyciągającej licznych kandydatów. Wśród nich był także św. Stanisław Kostka († 1568). Jezuici niebawem otwarli wiele domów w różnych krajach Europy i założyli placówki misyjne w m.in. Indiach (św. Franciszek Ksawery). Brali też czynny udział w pracach Soboru Trydenckiego.

Zarówno osobiste doświadczenia duchowe św. Ignacego, jak i jego pisma (*Autobiografia*, *Ćwiczenia duchowe*, *Dziennik duchowy*, *Konstytucje zakonne* i około 7 tys. listów), wycisnęły trwałe ślady na duchowości jego duchowych synów. Zainicjowany przez niego styl życia duchowego odznacza się dynamizmem w poszukiwaniu woli Bożej dla większej Jego chwały (*ad maiorem Dei gloriam*), kontemplacją tajemnic z życia Jezusa Chrystusa, zasadą maksymalizmu, wyrażającą się w ciągłym postępie duchowym i realizacją tego co lepsze (*magis ac me-*

lius), uznaniem prymatu miłości nad innymi pobudkami działania oraz tego, co wewnętrzne nad tym, co zewnętrzne i jakości nad wielością.

Szczególnością cechą duchowości ignacjańskiej jest chrystocentryzm. W centrum wszystkiego jest więc Chrystus jako Bóg i Człowiek. Wyrazem wiary w tę prawdę jest zalecana przez św. Ignacego modlitwa *Anima Christi* (Duszo Chrystusowa). W szkole ignacjańskiej podkreśla się, że Syn Boży jest Oblubieńcem swego Kościoła, dlatego kochać Chrystusa oznacza kochać Jego Kościół, a słuchać Kościoła, to tym samym słuchać Jezusa. Tłumaczy to postawę pierwszych jezuitów, odznaczających się wielką miłością do Kościoła, absolutnym posłuszeństwem papieżowi i gotowością do obrony Stolicy Świętej w duchu średniowiecznego rycerstwa. Chrystocentryzm duchowości ignacjańskiej znajduje swój wyraz także w zapale apostołskim, aby wszystkich pozyskać dla Chrystusa. Siłą napędową apostołatu jest ustawiczne wpatrywanie się w Niego przez modlitwę i kontemplację. Gorliwy jezuita ma być zatem kontemplatywny w działaniu (*contemplativus in actione*). Z uwagi na specyfikę swego apostołatu jezuita odeszli od powszechnego zwyczaju wspólnego, chórowego sprawowania *officium divinum*, wprowadzili natomiast indywidualne odmawianie przepisanych prawem kościelnym modlitw. W ich ślady poszło duchowieństwo diecezjalne, przejmując ten sposób modlitwy liturgicznej.

Pełniejszy obraz duchowości ignacjańskiej można odnaleźć w specyficznej dla tej szkoły praktyce czterotygodniowych *ćwiczeń duchowych*, zatwierdzonych przez Pawła III w 1548 roku. Mają one charakter praktyczny, ich celem jest bowiem „odniesienie zwycięstwa nad sobą i uporządkowanie swego życia” (ĆD 21), a tym samym włączenie się w zbawczą misję Kościoła pełnioną dla większej chwały Bożej i większego dobra wspólnego ludzkości. Ćwiczenia te, podzielone na cztery etapy (cztery tygodnie), odpowiadają klasycznemu podziałowi rozwoju duchowego na trzy drogi: oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą. Składają się z różnych czynności duchowych, takich jak: medytacje, rachunek sumienia, kierownictwo duchowe i osobista modlitwa, a także oderwanie się od spraw codziennych i całkowite milczenie, jako niezbędne warunki owocnego przeżycia tych ćwiczeń.

Pierwszy tydzień ćwiczeń polega na poznaniu przed Bogiem własnej nędzy, grzeszności i zerwaniu z grzechem ciężkim, a zarazem doświadczeniu Miłosierdzia Bożego. W drugim tygodniu rekolektant ma

dokonać istotnego dla jego życia wyboru drogi i sposobu kroczenia za Chrystusem. Trwając przy podjętej decyzji, kontempluje na etapie trzeciego tygodnia życie Zbawiciela od Ostatniej Wieczerzy do śmierci na krzyżu, aby lepiej poznać zbawczą wartość cierpienia dla świata i — w czwartym tygodniu — doświadczyć uszczęśliwiającego zanurzenia w Misterium paschalnym.

Oryginalność ćwiczeń ignacjańskich przejawia się najbardziej w sposobie ich przeżywania, a ściślej mówiąc, w różnego rodzaju metodach, które zostały w nich sprecyzowane. Mocny akcent położono na poznanie siebie i swojego wnętrza oraz dostosowanie odpowiednio do swoich możliwości rodzaju i jakości ćwiczeń. Stosowana tu zasada *tantum quantum*, jest wyrazem szacunku dla podmiotowości człowieka, jako Bożego współpracownika w dziele własnego uświęcenia. Pomocą w tym względzie jest asystencja kierownika duchowego. Można więc powiedzieć, że metoda ćwiczeń duchowych zawarta w podręczniku, jaki przygotował św. Ignacy z Loyoli przebywając w Manresie w latach 1522-1523, jest głęboko personalistyczna i dotyczy samej istoty życia duchowego, jako doświadczenia obecności Boga w życiu. Z tego względu pomimo upływających wieków wciąż cieszy się wielką popularnością i służy za wzorzec do wszelkiego rodzaju ćwiczeń rekolekcyjnych, nie tylko w centrach duchowości ignacjańskiej, które są także w Polsce. O dużym zainteresowaniu duchowością ignacjańską i tym sposobem formacji duchowej świadczy bogata literatura polskojęzyczna dotycząca ćwiczeń duchowych.

Wypada na koniec przypomnieć najważniejszych i najbardziej znanych przedstawicieli ignacjańskiej szkoły duchowości. Jest wśród nich wielu świętych i wybitnych teologów zajmujących się także mistyką, na przykład: Alfons Rodriguez († 1616), autor poczytnego dzieła *O doskonałości chrześcijańskiej*; Jakub Alvarez de Paz († 1620), który w dziele *De inquisitione pacis* jako pierwszy użył określenia „modlitwa afektywna”; Jan Surin († 1665), znany egzorcysta urszulanek z Loudain; Giovanni Battista Scaramelli († 1752), który dwoma dziełami: *Direttorio ascetico* i *Direttorio mistico* przyczynił się do utrwalenia podziału teologii na ascetyczną i mistyczną; August François Poulain († 1919), opisujący w książce *Łaski modlitwy* różne zjawiska nadzwyczajne; Joseph de Guibert († 1942), inicjator w 1938 roku niezwykle cennego, wielotomowego słownika duchowości pt. *Dictionnaire de spi-*

*ritualité ascétique et mystique*; czy wreszcie Charles André Bernard († 2001), ceniony autorytet w dziedzinie duchowości, od 1962 roku profesor i dyrektor Instytutu Duchowości na „Gregorianum”.

W gronie wybitnych jezuitów nie brak Polaków. Wystarczy przypomnieć takie nazwiska, jak: Jakub Wujek († 1597), Marcin Laterna († 1598), Piotr Skarga († 1612), Mikołaj Łęczycki († 1653), a zwłaszcza Kasper Drużbicki († 1662), a także Józef Andrasz († 1963), spowiednik św. Faustyny Kowalskiej i niez mordowany wydawca najcenniejszych dzieł ascetyczno-mistycznych w ramach „Biblioteki Życia Wewnętrznego”.

## 20. Jakie są inne szkoły duchowości?

Nie wdając się w spory, ile jest szkół duchowości, zechcemy dokonać bardzo pobieżnego przeglądu w kolejności chronologicznej kilku, najbardziej znanych: oratoriańskiej, wincentyńskiej, alfonsjańskiej i pallotyńskiej.

a) *Oratoriańska szkoła duchowości*, zainicjowana przez św. Filipa Neri († 1595), rozwinęła się w łonie francuskiej duchowości, którą zapoczątkował kard. Pierre de Bérulle († 1629). Nazwa pochodzi od publicznej kaplicy (*oratorium*), w której św. Filip gromadził mieszkańców Rzymu na modlitwę, katechezę i radosne przebywanie we wspólnocie, aby każdy człowiek mógł doświadczyć miłości Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Na wzór oratorium św. Filipa w roku 1611 kard. de Bérulle założył w Paryżu zgromadzenie oratorianów, które szybko rozprzestrzeniło się we Francji, przyczyniając się do odnowy duchowej kleru. Ideą przewodnią tej szkoły było zakorzenienie się w Chrystusa, przyswojenie sobie Jego duchowych stanów, a w rezultacie oddanie się na służbę Jemu i Maryi. Temu celowi służyła wypracowana w seminarium św. Sulpicjusza w Paryżu metoda modlitwy myślanej, oparta na trzech zasadniczych aktach: „Jezus przed oczami”, „Jezus w sercu” i „Jezus w rękach”.

Charakterystyczną cechą duchowości oratoriańskiej jest spontaniczność w relacji do Boga i bliźniego, „radość w Panu” (por. Flp 4, 4), a zwłaszcza dowartościowanie roli laikatu w Kościele. Źródłem chrześcijańskiej radości jest rozważanie słowa Bożego i osobista modlitwa, pobożność eucharystyczna oraz maryjna, a także posługa wobec najbardziej potrzebujących, w tym pielgrzymów. Proponowana asceza

humanistyczna uwzględnia wszechstronny rozwój człowieka, dlatego oratoria św. Filipa szybko stawały się centrami nie tylko życia duchowego, ale także intelektualnego i kulturalnego, przyczyniając się do zakładania bibliotek oraz drukarni, i wpływając na reformę muzyki kościelnej. W tych środowiskach zrodziły się nowe formy muzyczne nawiązujące do treści biblijnych zwane *oratoriami* (np. F. Händel, *Oratorium „Mesjasz”* ze słynnym „Alleluja”).

Warto dodać, że w XIX wieku metodę oratorium w pracy wychowawczej z młodzieżą twórczo wykorzystał św. Jan Bosco († 1888), zakładając oratorium salezjańskie.

b) *Wincentyńska szkoła duchowości*. Zasadami oratoriańskiej szkoły duchowości kierował się św. Wincenty à Paulo († 1660) w praktycznej formacji założonych przez siebie zgromadzeń zakonnych misjonarzy i sióstr miłosierdzia, potocznie zwanych szarytkami. W odpowiedzi na wyzwania epoki, jakimi były przede wszystkim nędza społeczna i niski poziom intelektualno-moralny duchowieństwa diecezjalnego w ówczesnej Francji. Wypracował jednak własny styl życia duchowego.

Duchowość wincentyńska charakteryzuje się więc głównie tym, że w centrum uwagi stawia pełną miłości służbę Chrystusowi dostrzegalnemu w potrzebujących braciach i siostrach (por. Mt 25, 34-40). Dlatego hasłem sióstr szarytek są słowa św. Pawła: „Miłość Chrystusa przynagla nas” (2 Kor 5, 14). Oprócz trzech ślubów czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, ponawianych każdego roku w święto Zwiastowania, składają one ślub służenia ubogim. Wzorem takiej postawy jest Maryja Niepokalana, do kultu której przyczyniły się objawienia, jakie otrzymała św. Katarzyna Labouré († 1876) w domu zgromadzenia w Paryżu na rue du Bac w nocy 18/19 VII 1830 roku. Na wyraźne życzenie Maryi, upowszechniono „*cudowny medalik*” z napisem: „O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy”.

Apostolsko-eklezyjalny wymiar duchowości wincentyńskiej bardziej odślania się w działalności księży misjonarzy, których charyzmatem jest głoszenie Ewangelii ubogim, szczególnie przez prowadzenie rekolekcji i misji ludowych, a także wspieranie duchownych i świeckich w zdobywaniu właściwej im formacji. Z tej racji jeszcze do niedawna w Polsce w wielu diecezjalnych seminariach duchownych funkcje wychowawcze pełnili księża misjonarze. Ich zasługą jest opracowanie i upowszechnienie w Polsce nabożeństwa Gorzkich żali.

c) *Alfonsjańska szkoła duchowości*. Także św. Alfons Maria Liguori († 1787), Doktor Kościoła, odczytując potrzeby swojej epoki, założył w Neapolu Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela, powierzając mu pracę apostołską wśród ludzi najbardziej zaniedbanych religijnie, głównie poprzez misje ludowe. W tym celu opracował specjalny program misji parafialnych, na który składają się, oprócz różnych nabożeństw, dwa typy kazań: *ad instruendum* — są to kazania katechizmowe, odwołujące się do przesłanek racjonalnych, i *ad commovendum* — mające przez obrazowość przykładów i odwoływanie się do uczuć poruszyć wolę ku nawróceniu i przemianie życia. Ten sposób ewangelizacji, także przy użyciu nowoczesnych środków komunikowania, redemptoryści realizują nadal, czego znamienitym przykładem jest działająca od 8 XII 1991 roku toruńska rozgłośnia Radia Maryja, której całodobowe programy nadawane w systemie satelitarnym docierają do Polaków na całym świecie; i Telewizja Trwam, emitująca swoje kilkogodzinne programy od połowy maja 1993 roku.

Duchowość alfonsjańska, albo — jak niektórzy mówią — redemptorystowska, jest wybitnie chrystocentryczna, ze szczególnym podkreśleniem dzieła Odkupienia, jakiego Jezus Chrystus dokonał przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Św. Alfons, stanowczo przeciwstawiając się jansenizmowi, akcentował, że nieskończona miłość Chrystusa, czczona szczególnie w znaku Najświętszego Serca Jezusa, wysłużyła wszystkim ludziom obfite łaski Odkupienia, stąd hasło alfonsjańskiej szkoły duchowości: *Copiosa apud eum redemptio*.

Godne zauważenia jest to, że duchowość alfonsjańska jest także udziałem szerokiego grona laikatu, łącznie z wielotysięczną rzeszą Rodziny Radia Maryja, formowanego do pracy apostołskiej według specjalnego wielostopniowego programu.

d) *Pallotyńska szkoła duchowości*. Podobnie rzecz ma się w pallotyńskiej szkole duchowości, która swój początek i nazwę bierze od wielkiego apostoła Rzymu św. Wincentego Pallottiego († 1850). Przynależą do niej księża i bracia pallotyni oraz siostry pallotyńki, a także wspólnoty świeckich zainspirowane tym charyzmatem.

Duchowość szkoły cechuje uwrażliwienie na doświadczenie Boga jako Miłości Miłosiernej, która jest racją posłania na świat Syna Bożego (por. J 3, 16), aby przez Jego dzieło odkupienia odnowić w człowieku zniekształcony obraz Boży i tym samym przywrócić mu utraconą

godność dziecka Bożego. Z tym wiąże się potrzeba naśladowania Jezusa Chrystusa, Apostoła Ojca Przedwiecznego, aby zanieść do wszystkich ludzi prawdę o Bogu bogatym w Miłosierdzie. To apostołstwo zaadresowane jest do wszystkich bez wyjątku, a więc katolickie, w pierwotnym sensie tego słowa. Stąd założone przez św. Wincentego Pallottiego dzieło nosiło nazwę „Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego”. Źródłem apostołskiego zapалу jest doświadczenie uległości Duchowi Świętemu, stąd potrzeba ciągłego powracania do Wieczernika, gdzie rodził się Kościół i była Maryja — Matka Kościoła a zarazem Królowa Apostołów. Trwając w jedności wiary i miłości na podobieństwo wspólnoty jerozolimskiej, wspólnota pallotyńska pragnie być w Kościele zaczynem jedności i wносить swój wkład w zjednoczenie całej ludzkości wokół jednego Pasterza — Jezusa Chrystusa (por. J 10, 16).

Pallotyni działalność apostołską w Polsce podjęli w 1907 roku, zakładając pierwszy dom w Kopcu koło Wadowic. Obecnie prowadzą duszpasterstwo parafialne, pracę naukowo-badawczą, a zwłaszcza apostołstwo słowa przez liczne publikacje. Wydawnictwo „Pallottinum” posiada wyłączność na drukowanie różnego rodzaju ksiąg liturgicznych (mszały, lekcjonarze i brewiarze). W tym miejscu należy wyrazić uznanie dla ogromnej pracy naukowej i pisarskiej w dziedzinie duchowości pallotynowi — ks. Eugeniuszowi Weronowi (ur. 1913), który był m.in. współzałożycielem i wieloletnim dyrektorem Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrznego (1873-1993), a także przewodniczącym Sekcji Duchowości Teologów Polskich (1983-1989).

Całą apostołską duchowość pallotynów można ująć w charakterystyczne dla tej szkoły hasła: wszystko na nieskończoną chwałę Bożą (*Ad infinitam Dei gloriam*), dla zbawienia dusz (*Ad salvandas animas*) i dla zniszczenia grzechu (*Ad destruendum peccatum*), gdyż „miłość Chrystusa przynagła nas” (2 Kor 5, 14) — *Caritas Christi urget nos!*



## V. NADPRZYRODZONE WYPOSAŻENIE CHRZEŚCIJANINA

### 21. Co jest źródłem i przyczyną sprawcą naszego uświęcenia?

Bóg w Trójcy Osób, jako stwórca (sprawca) ludzkiego bytu, jest źródłem i bezpośrednią przyczyną sprawczą uświęcenia człowieka, gdyż atrybut świętości przysługuje wprost tylko Bogu. Odwieczna Miłość powołując człowieka do istnienia, nie chciała pozostawić go tylko z naturalnymi darami. Bóg Stwórca postanowił wyposażyć człowieka w dary nadprzyrodzone, dzięki którym mógłby on uczestniczyć w Boskiej naturze. W ten sposób życie Boże miało być udziałem wszystkich ludzi. Nieśmiertelność, w sensie życia wiecznego, miała być jednym z atrybutów ludzkiej natury. Jednakże ten, który z natury swej jest „kłamcą i zabójcą” (por. J 8, 44), doprowadził człowieka do grzechu, przez który utracił on dziedzictwo wieczne. Grzech pierworodny pozbawił ludzką naturę nadprzyrodzonego wyposażenia. Przez niego weszła też na świat śmierć (por. Rz 5, 12).

Bóg, który jest Miłością, nie pozostawił jednak człowieka na pastwę natury, lecz zesłał Syna swego, aby nas zbawił (por. Ef 1, 4-6). Oznacza to, że przyczyną sprawczą naszego uświęcenia, jako zasadniczego celu życia duchowego, jest sam Jezus Chrystus. On wraz z Ojcem posyła Ducha Świętego, aby w sercach wierzących aktualizował obiektywne dzieło zbawcze Syna Bożego.

Mówiąc inaczej, to, co Bóg Ojciec w odwiecznych planach swojej Opatrzności przewidział dla ludzkości, co Syn Boży wysłużył przez swą Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie, to Duch Święty aplikuje w serca poszczególnych wiernych. Trafnie wyraził to Jan Paweł II w słowach: „Posłannictwo Syna «wyczerpuje» się niejako w Odkupieniu. Posłannictwo Ducha Świętego «czerpie» z Odkupienia: «z mojego weźmie i wam objawi». Odkupienie zostaje w całości dokonane przez Syna jako Pomazańca, który przyszedł i działał w mocy Ducha Świętego, składając na końcu najwyższą ofiarę z siebie na drzewie Krzyża. Równocześnie zaś Odkupienie to jest stale dokonywane w sercach i sumieniach ludzkich — dokonywane w dziejach świata — przez Ducha Świętego, który jest «innym Poczycielem»” (DeV 24).

To uświęcająco-zbawcze działanie Chrystusa w mocy Ducha Świętego dokonuje się w Kościele świętym przez sakramentalne znaki.

Oznacza to, że chrześcijańskie życie duchowe ma wybitnie chrystocentryczno-pneumatologiczny, eklezjalny i sakramentalny charakter.

## **22. Jaka jest struktura tzw. organizmu duchowego, czyli właściwego podmiotu życia duchowego?**

Udzielenie odpowiedzi na to pytanie wymaga wstępnego wyjaśnienia. Otóż w rozumnej naturze ludzkiej nie ma nic, co domagałoby się w sposób konieczny życia nadprzyrodzonego, które właściwe jest tylko Bogu. Podniesienie człowieka do poziomu życia nadprzyrodzonego jest darem Boga, nieskończenie przekraczającym wymogi natury.

Życie duchowe, jako funkcja życia nadprzyrodzonego, jest „dane” człowiekowi i zarazem „zadane”. Udzielenie daru życia podnoszącego człowieka *nad-* (poziom) *-przyrodzony*, nie niszczy tego, w co został wyposażony z natury w chwili powołania go do istnienia. Przeciwnie — życie nadprzyrodzone zasadza się (zapodmiotowuje) na naturalnych jego możliwościach. Stąd w klasycznej literaturze teologiczno-duchowej mówiło się o tzw. *organizmie duchowym*, analogicznie do organizmu biologicznego. Czasem w języku potocznym, ów podmiot życia duchowego niesłusznie utożsamiano z duszą, mówiąc, na przykład, o „grzesznej duszy”, o tym że „ona się uświęca i zbawia” itd. Tymczasem to cały człowiek, jako jedność psychofizyczno-duchowa i swoisty mikrokosmos, grzeszy, nawraca się, doskonali, uświęca i zbawia. Człowiek bowiem *jest* duchem ucieleśnionym, a nie tylko *ma* duszę „uwięzioną” w ciele. Przez to samo jest ciałem uduchowionym, a nie tylko ma ciało uduchowione. Daje temu wyraz Jan Paweł II pisząc w adhortacji apostoelskiej *Familiaris consortio*, że „człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej” (FC 11). Choć Ojciec święty ma tu na myśli miłość małżeńską, to w całej rozciągłości odnosi się to także do miłości nadprzyrodzonej, będącej istotnym dynamizmem życia duchowego. Ta myśl o jedności wymiaru duchowego i cielesnego w człowieku często przewija się w nauczaniu Papieża (por. VS 48). Należy zatem podkreślić, że to cały człowiek jest podmiotem życia duchowego, jednakże z punktu widzenia funkcjonalnego w duchu dawniejszej teologii mówi się o organizmie duchowym.

Składają się nań trzy zasadnicze elementy, analogiczne do organizmu biologicznego:

— *formalna zasada życia*, czyli to, co nadaje kształt, formę. Życie przyrodzone człowieka ma formę życia rozumnego. Analogicznie do tego formą życia nadprzyrodzonego jest *łaska uświęcająca*, która stanowi fundament duchowości. Podobnie, jak nie można byłoby mówić o człowieku w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyby nie był dysponowany do rozumności, tak samo nie ma duchowości bez dyspozycji do przyjęcia łaski uświęcającej.

— *władze organizmu*. Człowiek jako organizm (jedność psychofizyczno-duchowa), aby mógł rozwijać swoją rozumność, doskonalić się i twórczo uczestniczyć w społeczeństwie, potrzebuje odpowiednich władz poznawczych i woliwtywnych. Analogicznie do tego organizm duchowy, aby mógł współdziałać z łaską uświęcającą, wyposażony został w *cnoty nadprzyrodzone* — spośród których najważniejsze są cnoty teologalne (wiara, nadzieja i miłość) — i w *dary Ducha Świętego*.

— *działania organizmu*. O istnieniu władz w organizmie przekonujemy się z ich działań. Co można, na przykład, sądzić o rozumności człowieka, jeżeli nie przejawia żadnych aktów myślenia? Tak samo ma się rzecz z władzami duchowymi człowieka: domagają się one spełnienia aktów, które w swojej treści i ukierunkowaniu przekraczają naturalny (przyrodzony) poziom życia człowieka. Tym, co pomaga chrześcijaninowi spełniać akty cnót i darów Ducha Świętego, są tzw. *łaski uczynkowe*, czyli nadprzyrodzone oddziaływanie Boga oświecające umysł i poruszające wolę (por. 1 Kor 12, 3; 2 Kor 3, 5; Ef 2, 8; Flp 2, 13). Ma ono na celu zaproszenie człowieka do współpracy w dziele swego uświęcenia i zbawienia, Nie jest więc przymusem, lecz darem niczym nie zasłużonym, pochodzącym z wolnej decyzji Boga (por. 2 Tm 1, 9). Zwykle łaski uczynkowe mają formę różnych natchnień czy bodźców wewnętrznych w danych okolicznościach. Przejawem takiej łaski uczynkowej może być, na przykład, pragnienie sakramentalnego pojednania z Bogiem pod wpływem kazania.

### **23. Dlaczego mówimy, że łaska uświęcająca jest fundamentem życia duchowego?**

O naturze łaski uświęcającej mówi sama jej nazwa: jest to dar udzielony bez żadnej zasługi, a więc z łaski, który ze swej istoty doko-

nuje uświęcenia i pozwala uczestniczyć już w tym życiu, choć w sposób ukryty i zmysłowo nieodeczuwalny w świętości Boga, tzn. w Jego życiu wewnątrztrynitarnym. Dar łaski uświęcającej prarodzice otrzymali w chwili stworzenia, ale wskutek grzechu pierworodnego utracili go. Jednak Chrystus swą męką, śmiercią i zmartwychwstaniem odzyskał go dla całej ludzkości (por. Rz 5, 1. 12. 18-19). Przywrócenie tego daru konkretnemu wiernemu, za św. Pawłem zwykło się nazywać usprawiedliwieniem (por. Rz 3, 24), pod warunkiem, że przyjąwszy chrzest uwierzy w Jezusa Chrystusa (por. Rz 3, 22), przyjmie Jego słowo (por. Rz 10, 17) i podejmie trud przemiany serca, czyli *metanoię* (por. Mt 4, 17).

Mówiąc jednak o łasce, jako niezwykłym darze Boga, ulegamy niekiedy skłonności do urzeczowienia go. W naszym potocznym języku religijnym funkcjonują bowiem takie wyrażenia, jak: „utracić łaskę uświęcającą”, tak jakby się traciło pieniądze; „odzyskać ją”, jakby odzyskiwało się honor itd. A przecież łaska uświęcająca nie jest „czymś”, ale przede wszystkim „Kimś” — Bogiem samym, który darmo udziela się człowiekowi. Jest to samoudzielanie się Boga, a więc relacja ściśle osobowa. Trwać w łasce uświęcającej oznacza zatem świadomie i dobrowolnie przebywać w „sferze” uświęcającej obecności i oddziaływania Boga. Utracić zaś łaskę oznacza zamknąć się na Boga, odwrócić się od Niego, i zignorować Go. Jest ona jak powietrze, które zewsząd nas otacza, bez względu na to czy chcemy i czy jesteśmy tego świadomi. Można jednak nie chcieć oddychać, a wówczas skutek łatwo przewidzieć. Podobnie jest z łaską. Bóg jako Nieskończona i Nieogarniona Miłość oraz Miłosierdzie stale się daje człowiekowi, który może jednak nie chcieć „oddychać” Bogiem, skutkiem czego będzie niechybna śmierć duchowa. Popełnianie pewnej kategorii grzechów jest przyczyną i zarazem skutkiem zamknięcia się na „Boga-Który-się-daje”. Powoduje to duchowe obumieranie i stąd ich nazwa — grzechy śmiertelne (por. RP 17).

A zatem bez otwarcia się na uświęcające i zbawcze „samoudzielanie Boga” nie może dokonywać się proces duchowego wzrostu, czyli świadomego dążenia do Niego. Byłaby to sprzeczność sama w sobie. Jak bowiem może rosnąć i rozwijać się coś, co już umarło?

#### **24. Jaką rolę w życiu duchowym odgrywają cnoty nadprzyrodzone?**

Aby człowiek, który z natury nie jest wyposażony w życie nadprzyrodzone, był w stanie je w sobie rozpoznać, a więc otworzyć się na

„samoudzielającego się Boga”, potrzebuje specjalnych, względnie stałych usprawnień naturalnych władz. Są nimi cnoty nadprzyrodzone, które św. Tomasz z Akwinu nazywa „sprawnością dobrego działania”, „dyspozycją człowieka do tego, co najlepsze” albo „dobrą jakością umysłu, która zapewnia prawy sposób życia i nie służy nikomu do złego użytku, a sprawia ją w nas Bóg bez nas”<sup>1</sup>. Mimo iż są to usprawnienia darmo dane wraz z łaską uświęcającą, (dlatego nazywają się nadprzyrodzonymi lub wlanymi), to jednak w swoich funkcjach dostosowują się do naturalnych sprawności moralnych człowieka, czyli są proporcjonalne do cnót nabytych, wypracowanych własnym wysiłkiem moralnym. Jeżeli chrześcijanin podejmuje wysiłek duchowego doskonalenia, to natychmiast przychodzą mu z pomocą odpowiednie cnoty.

Przejawia się w tym geniusz Bożej Miłości. Bóg, który stworzył nas bez żadnego naszego udziału, mógłby sam, również bez naszego udziału, w jednej chwili podnieść nas do stanu doskonałości, ale jednak tego nie czyni. Skoro bowiem powołując człowieka do istnienia udzielił mu daru wolności, nie cofa go, lecz oczekuje dobrowolnej współpracy. Miłość to przede wszystkim wspólnota dwóch wolnych osób, gdyż — jak głosi francuskie przysłowie — „miłość jest dzieckiem wolności”.

Usprawnienia te dysponują chrześcijanina do ścisłej współpracy z Duchem Świętym, co wyraża się w trzech zasadniczych postawach, określanych jako cnoty teologalne: wiary, nadziei i miłości (1 Kor 13, 13). Stanowią one źródło i najważniejszy przejaw życia duchowego, toteż dla duchowego wzrostu konieczna jest nie tylko troska o ich rozwijanie i pielęgnowanie, ale częsta modlitwa o pomnożenie wiary (por. Łk 17, 5), umocnienie w nadziei (por. Ef 1, 18; Kol 1, 23; 2 Tes 2, 16) i doskonalenie w miłości (por. Flp 1, 9; 1 J 4, 17).

## 25. Co sprawiają w życiu duchowym dary Ducha Świętego?

Tradycyjnie mówi się o siedmiu darach Ducha Świętego, przez które św. Tomasz z Akwinu rozumie sprawności doskonalące człowieka do uległości wobec natchnień Ducha Świętego<sup>2</sup>. Jednakże Jan Paweł II w encyklice o Duchu Świętym *Dominum et Vivificantem* zwraca uwagę, że sama Trzecia Osoba Trójcy Przenajświętszej jest darem dla człowie-

<sup>1</sup> STh I-II, q. 55, a. 2-4.

<sup>2</sup> STh I-II, q. 68, a. 1-3.

ka. Dzięki temu „[...] przez Ducha Świętego Bóg bytuje «na sposób daru». Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowywania, tego bycia Miłością. Jest Osobą-Miłością. Jest Osobą-Darem” (DeV 10). Skutkiem tego obdarowania jest przeobstwienie człowieka mocą nadprzyrodzonej miłości i uczynienie go rzeczywistą świątynią Przenajświętszej Trójcy (por. 1 Kor 3, 16-17; 6, 19).

Bierzmowanie, tak ściśle związane z nauką o darach Ducha Świętego, jest zatem sakramentalnym „wylaniem” i „zesłaniem” Ducha, dopełniającym chrzest święty. Dzięki temu władze psychiczno-duchowe ochrzczonego zostają wyposażone we wszystkie usprawnienia, niezbędne do tego, aby poddając się natchnieniom Bożym, wiernie naśladować Chrystusa. W związku z tym praktykowany w niektórych środowiskach tzw. „chrzest w Duchu Świętym” nie jest niczym innym, jak tylko szczególnie intensywnym błaganiem modlitewnym o objawienie się w danym człowieku skutków działania Bożego. Nie może być on natomiast uważany za akt o znaczeniu sakramentalnym.

Wobec tego życie duchowe — „życie człowieka wewnętrznego” jest nie do pomyślenia bez „odśrodkowego”, uświęcającego działania Pocieszyciela. By lepiej to zrozumieć, przytoczmy znaczące słowa Papieża z cytowanej encykliki o Duchu Świętym: „Pod wpływem Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli «duchowy» [...]. Równocześnie zaś sam człowiek staje się «mieszkaniem Ducha Świętego», żywą świątynią Boga. [...] Takie wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje również siebie samego, swoje człowieczeństwo. Doznaje pełnego urzeczywistnienia się ów obraz i podobieństwo Boże, jakim człowiek jest od początku [...]. Na tej drodze — na drodze takiego dojrzewania wewnętrznego, które jest zarazem pełnym odkryciem sensu człowieczeństwa — Bóg przybliży się do człowieka, wnika coraz głębiej w cały świat ludzki” (DeV 58-59).

Dary Ducha Świętego, to — podobne do cnót — działanie Ducha Świętego, usprawniające władze ludzkie. Od cnót, które jako dar nadprzyrodzony usprawniają władze na sposób ludzki, dary Ducha różnią się tym, że dają możliwość działania na sposób Boski, a więc działania moralnie i duchowo doskonałego, przekraczającego naturalne możliwości podmiotu. Tak jak w świecie przyrody skutek jest zawsze proporcjonalny do swej przyczyny, tak samo w życiu duchowym: by wznieść

się na poziom życia Bożego, zjednoczyć się z Chrystusem i upodobnić się do Niego (chrystoformizacja), konieczna jest odpowiednia do tego pomoc w formie usprawnienia, której człowiek nie znajduje w sobie, lecz w działaniu Ducha Pocieszyciela. To także tłumaczy, dlaczego niektórzy, wybrani przez Pana, dostępują szczególnego z Nim zjednoczenia, zwanego zjednoczeniem mistycznym. Inaczej mówiąc, dziecięstwo Boże, objawiające się w pełni na poziomie życia mistycznego, to najdoskonalsza z możliwych uległość wobec Ducha Świętego (por. Rz 8, 14).

Tak „skonstruowany” organizm duchowy stanowi więc życiowe centrum człowieka ochrzczonego, w którym sam Bóg działa, aby człowieka pociągnąć do najściślejszej przyjaźni z sobą (por. J 15, 14).

## VI. DOŚWIADCZENIE DUCHOWE

### 26. Czym jest życie duchowe od strony przeżywającego je człowieka?

Odpowiedzią na to pytanie zajmuje się teologia duchowości, która jest ustrukturalizowaną nauką dyscypliną teologiczną, mającą własny przedmiot badań, specyficzne źródła poznawcze i odpowiednie do tego metody. Ponieważ w centrum swojej uwagi teologia duchowości stawia doświadczenie duchowe, dlatego współcześnie jest nazywana teologią doświadczenia duchowego.

Dla chrześcijanina żyjącego w stanie łaski uświęcającej, obdarowanego cnotami wlanymi i darami Ducha Świętego, życie duchowe jest jednym wielkim doświadczeniem duchowym. Nie chodzi tu o doświadczenie w sensie przenośnym, jak wtedy gdy mówi się, na przykład, o doświadczeniu życiowym, ani też nie chodzi o doświadczenie w formie eksperymentu laboratoryjnego. Doświadczenie duchowe, które mamy na myśli, jest szczególną postacią doświadczenia ludzkiego, głęboko wpisującego się w całą egzystencję. Jest ono najbardziej porównywalne do doświadczenia miłości, która życiu nadaje najgłębszy sens.

Słowo „doświadczenie” należy do tych pojęć, które w ostatnich dziesięcioleciach „zrobiły karierę” i dlatego stało się niejednoznaczne. Każda dziedzina ludzkiego poznania i aktywności odwołuje się do doświadczenia, choć rozumie je po swojemu, toteż wydaje się, że najbardziej obiektywnej definicji doświadczenia należy szukać w filozofii bytu (metafizyce). Otóż w świetle metafizyki, doświadczenie jest po prostu wejściem w relację. Doświadczenie zatem może być rozumiane bądź jako pojedyncza i nawet krótkotrwała relacja, albo suma różnorodnych relacji. Relacja zaś to jakiegokolwiek przyporządkowanie czegośkolwiek czemuś. Mamy zatem podmiot relacji, przedmiot relacji i charakter (cel) zachodzącej relacji<sup>1</sup>. Odnosząc to do doświadczenia w ogóle, wyróżniamy: a) podmiot doświadczenia, czyli tego, kto doświadcza (doznaje); b) przedmiot doświadczenia, czyli tego lub to, co jest doświadczone (oddziałuje na podmiot); c) oraz specyfikę doświadczenia.

Podmiotem doświadczenia jest zawsze człowiek jako byt świadomy i wolny, zaś przedmiotem doświadczenia może być cała rzeczywistość

---

<sup>1</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 329-330.



realna, jak również intencjonalna (własne myśli, wyobrażenia itp.). Podobnie cele wielorakich relacji, w jakie człowiek wchodzi, mogą być bardzo różne. Jeżeli, na przykład, motywem odniesienia człowieka do otaczającego go świata jest odkrywanie piękna, to mówimy o doświadczeniu estetycznym; jeżeli motywem relacji będzie poznawanie prawdy, to będziemy mieli doświadczenie intelektualne itd. Gdy natomiast człowiek odnosi się do przedmiotu swego doświadczenia z religijną czcią i nadzieją zbawienia, wówczas mówimy o doświadczeniu religijno-duchowym, którego szczególną postacią jest chrześcijańskie doświadczenie duchowe jako osobowa relacja ochrzczonego do Osób Przenajświętszej Trójcy.

## **27. Jaka rola w doświadczeniu egzystencjalnym przypada człowiekowi, który jest jego podmiotem?**

Wbrew dość powszechnemu przekonaniu o aktywności poznawczej człowieka, jest on z natury bardziej receptywny niż aktywny. Widać to w każdym doświadczeniu. Życie człowieka przebiega w oparciu o dwa zasadnicze dynamizmy jego natury: dynamizm doznawania i dynamizm działania. Aby mógł cokolwiek zdziałać w jakiejś dziedzinie życia, musi najpierw dużo doznawać, doświadczać, uczyć się itd.

Doświadczenie polega więc nie tyle na aktywności podmiotu, co przede wszystkim na jego receptywności, czyli otwarciu na bodźce i przyjmowaniu ich. Oznacza to, że podmiot poddaje się wpływowi przedmiotu. Ks. Walerian Słomka nazywa to „oddaniem się w szkołę”. Oznacza to, że przedmiot aktualizuje tkwiące w podmiocie możliwości, dzięki czemu podmiot rozwija się i dojrzewa. Przesadą jednak byłoby przekonanie, że podmiot zachowuje się zupełnie biernie, jak próżne naczynie gotowe do napełnienia go czymkolwiek przez kogokolwiek i kiedykolwiek. Jest świadomy i wolny, toteż jego zaangażowanie w doświadczenie polega na wyjściu mu naprzeciw i przyzwoleniu na to, aby przedmiot nań oddziaływał. Aktywność podmiotu w doświadczeniu, to gotowość i otwartość.

Posłużmy się przykładem. Estetyczne doświadczenie zachodzącego słońca polega na tym, że obserwator w kontakcie z obiektywnym pięknem natury doznaje określonych wrażeń, które nie mogłyby zaistnieć, gdyby nie miał on przynajmniej ogólnej wrażliwości estetycznej. Inaczej natomiast dzieje się w przypadku człowieka słuchającego współ-

czesnej muzyki, który nie został przygotowany do jej odbioru. Zamiast uszlachetniającego i ubogacającego poznawczo przeżycia, pozostaje on wobec niej zamknięty i obojętny albo słyszy ją (lecz nie słucha) jako przykrą dla ucha kakofonię.

## **28. Czym jest w istocie chrześcijańskie doświadczenie duchowe?**

Jeżeli przedmiotem świadomej i chcianej relacji, w którą człowiek wchodzi, jest Absolut ujmowany w aspekcie soteriologicznym (cel relacji), a więc jako Ten, który może zbawić, to wówczas mamy do czynienia z doświadczeniem duchowo-religijnym. Chrześcijańskie doświadczenie duchowo-religijne tym różni się od innych, że jego Przedmiot nie jest jakimś anonimowym Bytem Absolutnym, ale osobowym Bogiem, który najpełniej objawił się w Jezusie Chrystusie. Chrześcijanin zatem w doświadczeniu duchowym zawsze znajduje się wobec Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego samoudzielania się (łaski uświęcającej). Co więcej, chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest tego typu relacją osób, którą określa się mianem miłości. Bóg bowiem jest Miłością (por. 1 J 4, 8).

Od razu trzeba podkreślić, że wbrew temu, co zwykło się mówić o szukaniu przyjaźni z Jezusem, dążeniu do Boga, trosce o świętość itd., tym, który w spotkaniu z człowiekiem (w doświadczeniu duchowym) bierze inicjatywę, jest Bóg działający przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Tak więc nie człowiek znajduje Jezusa, lecz Jezus znajduje człowieka, o ile ten nie zamyka się na Niego. Człowiek bowiem, nawet jeśli jest ochrzczony, sam z siebie, z własnej natury, nie jest zdolny do spotkania z Jezusem, ani nawet do rozpoznania Go jako swego Pana i Zbawcy. W umiejętność rozpoznania Jezusa i umiłowania Go wyposaża chrześcijanina Duch Święty, działający jako Uświęciciel poprzez cnoty wlane i dary (organizm duchowy).

Tak „przygotowany” chrześcijanin w pojedynczych doświadczeniach duchowych, jakimi mogą być, na przykład, akty modlitwy, przyjmowanie sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, akty umartwienia, dobre uczynki itd., poddaje się w sposób świadomy i dobrowolny działaniu Jezusa; „oddaje się w Jego szkołę”, a więc staje się prawdziwie Jego uczniem. Kiedy więc mówimy o chrześcijańskim doświadczeniu duchowym, to wcale nie chodzi o jakieś nadzwyczajne zjawiska, ale o świadome przeżywanie miłującej obecności Boga w życiu codziennym

i otwarcie się na Jego natchnienia, jak to trafnie wyraził św. Paweł: „Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28).

### **29. Jakie są kryteria rozeznawania duchowego?**

W pytaniu tym chodzi o to, jaką można mieć pewność, że to, co chrześcijanin przeżywa we wierze i czego doświadcza, jest dziełem Boga, a nie, na przykład, złego ducha czy chorej wyobraźni?

Odpowiadając najprościej, należałoby powtórzyć słowa Jezusa: „Po owocach ich poznacie” (Mt 7, 20). Cały dynamizm doświadczenia w ogóle, polega — jak powiedzieliśmy — na aktualizacji przez przedmiot możliwości tkwiącej w podmiocie. Jednakże — zgodnie z prawami metafizyki — skutek zawsze jest proporcjonalny do przyczyny. W doświadczeniu duchowym Bóg jest tym, który wyzwala tkwiące w człowieku możliwości, w jakie uprzednio go wyposażył. Bóg jest w swej naturze Doskonałością, nie może więc być przyczyną niedoskonałości. Wszystko co stworzył i stwarza jest dobre (por. Rdz 1, 12). Autentyczne doświadczenie duchowe sprawdza się w tym, że człowiek staje się lepszy, doskonalszy niemal pod każdym względem. Proces tego doskonalenia dokonuje się jednak powoli i stopniowo, dlatego że brak jest pełnego otwarcia się człowieka na Boga. Im większa gotowość na doznawanie Bożego oddziaływania, tym bardziej dostrzegalne stają się uświęcające i ucłowieczające skutki tego działania.

Natomiast wszelkie pseudo-doświadczenia duchowe, jakie mają miejsce w sektach albo mogą być efektem określonych medytacyjnych technik dalekowschodnich (yoga, zen, karate, medytacja transcendentna itp.), zamiast stopniowego dojrzewania duchowego i osobowego jednostki, powodować będą postępujący infantylizm, fanatyzm, a nie rzadko mogą doprowadzić do autodestrukcji psychicznej i duchowo-moralnej. Ewidentnym tego przykładem jest fakt, że nigdy w rezultacie autentycznego doświadczenia duchowego chrześcijanin nie odebrał sobie życia. Natomiast dość częste, ale na ogół nie ujawniane przypadki indywidualnych czy zbiorowych samobójstw w sektach, są bezpośrednim rezultatem takich pseudo-doświadczeń duchowych. W nich nie tylko przedmiot doświadczenia nie jest Bogiem, jakim objawia Go Chrystus, ale i cel tegoż doświadczenia utracił charakter zbawczy, nie mówiąc już o tym, że głównym sprawcą takiego doświadczenia jest sam podmiot (człowiek), a nie Duch Święty. Nie można również wykluczyć

ukrytego działania złego ducha w doprowadzaniu do fałszywych przeżyć religijno-duchowych.

W tej sytuacji sekciarskie „doświadczenie duchowe” jest po prostu doświadczeniem własnej pustki, odbierającym wszelką nadzieję, zamiast doznaniem uszczęśliwiającej miłości, która zawsze jest owocem prawdziwego chrześcijańskiego doświadczenia duchowego. Innymi słowy: historia nie zna przypadku, aby dobry chrześcijanin żałował, że prowadził głębokie życie duchowe (św. Tomasz More).

Kościół zawsze był zatroskany o autentyczność przeżyć duchowych, dlatego na przestrzeni dwudziestu wieków wypracowano liczne kryteria służące do rozeznawania „duchów”, spośród których najbardziej znane są reguły św. Ignacego z Loyoli. W swoich *Ćwiczeniach duchowych*, zatwierdzonych przez Pawła III brewem *Pastoralis officii cura* (31 VII 1548), podał dwie serie takich reguł: pierwsza przewidziana jest dla początkujących, co tylko nawróconych, a druga — dla utwierdzonych w życiu duchowym<sup>2</sup>.

Jak wspomnieliśmy, na kształt doświadczenia duchowego jako relacji z Bogiem w Chrystusie, znaczący wpływ może wywierać nieuporządkowana natura ludzka, naznaczona wskutek grzechu pierworodnego egoizmem i pychą, a także zły duch. Wobec tego należy wskazać, jakie są przejawy inspiracji pochodzących z aktywności samego podmiotu, szatana i Ducha Świętego. Mówimy zatem o oznakach działania tzw. ducha ludzkiego (przyrodzonego), ducha złego i Ducha Bożego.

Najbardziej charakterystyczną *znaką ducha przyrodzonego* jest naturalizm i egoizm, czyli kierowanie się skłonnościami natury i szukanie we wszystkim siebie. Człowiek ulegając tym inspiracjom chciałby szybko i łatwo osiągnąć szczyty doskonałości, a w doświadczeniu duchowym i pobożności zawsze znajdować przyjemność, dlatego łatwo wpada w „łakomstwo duchowe”. Odnośnie do tego św. Paweł uczy: „Człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego poznać, bo tylko duchem można to rozsądzić” (1 Kor 2, 14). W obliczu nieuchronnych trudności i prób w życiu duchowym oraz koniecznych umartwień (czynne i bierne oczyszczenia zmysłów), człowiek narzeka i łatwo się zniechęca, a nawet porzuca życie duchowe, zaś pod pozorem apostołskiego aktywi-

---

<sup>2</sup> Zob. św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, nr 313-336.

zmu szuka zaspokojenia chęci działania, znaczenia i popularności. Więcej tam miłości własnej aniżeli miłości bliźniego. Gdy zgrzeszy, zamiast pokuty i zwrócenia się do Miłosierdzia Bożego w sakramencie pojednania i pokuty, gniewa się na siebie, że nie spełnił własnych oczekiwań, może nawet gardzi sobą i poddaje się autoagresji. Dzieje się tak dlatego, że w jego życiu duchowym dużo jest polegania na sobie i swoich umiejętnościach, mało zaś odniesienia wszystkiego do Boga, a tymczasem Jezus przypomina: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5).

Zgodnie z naturą szatana jako kłamcy i zabójcy (por. J 8, 44), *oznaką ducha diabelskiego* jest fałsz, jaki wkrada się w motywy rządzące życiem duchowym. Jego kłamstwo zwykle przybiera subtelną postać. Staje się przez to bardziej skuteczne, a tym samym niebezpieczne. To też zły duch, udający anioła światłości, nie zawsze od razu odciąga od tego, co duchowe. Będzie skłaniał wręcz do spektakularnej pobożności, do tego co nadzwyczajne i cudowne, a nawet dziwaczne. Wobec tego „pobożne” zachowanie człowieka poddającego się takim wpływom bywa na ogół nieadekwatne do danej sytuacji, a czasami nawet niestosowne. Zły duch nie zna umiaru, popycha więc do przesadnego umartwienia zewnętrznego, aż do naruszenia zdrowia, nie pozwala jednak na umartwienie wewnętrzne (dyscyplina myśli, uczuć, rezygnacja ze swego sądu, woli itp.) oraz ducha pokuty. Ponieważ brak jest w tym wszystkim posłuszeństwa i pokory, człowiek ulegający wpływowi złego ducha powoduje wokół siebie wiele zamieszania, buntuje się i innych pobudza do buntu, stając się źródłem poważnych konfliktów. Zamiast nieść pokój, rodzi rozterkę i nienawiść. Nie znosi przy tym jakiegokolwiek sprzeciwu.

Jak trafnie zauważa R. Garrigou-Lagrange, zły duch duszę kształtuje na swój obraz, a nie na obraz Boży. Skoro bowiem sam wzniósł się przez pychę, a upadł przez rozpacz, dlatego zaraz po tym jak wyniesie człowieka do doskonałości, która w istocie jest tylko pozorna i chwilowa, wznieca w nim skrupuły, wtrąca w rozpacz albo popycha do wielkiej swobody i pewności siebie w rzeczach niebezpiecznych lub poważnych, przez co stawia człowieka na krawędzi moralnego upadku lub nerwowego załamania. W razie gdy człowiek popełni grzech ciężki, duch diabelski, który wcześniej przesłaniał niebezpieczeństwo zła, teraz je wyolbrzymia, próbując doprowadzić do rozpaczcy. Dostrzegalne jest

zatem przechodzenie w krótkim czasie z jednej skrajności w drugą: od hałaśliwego entuzjazmu religijnego po nienawiść do wszystkiego co Boże, od surowej ascezy po nieujarzmione wyuzdanie, od pobłażliwości pozorującej wielkoduszność po zgorzkniałą gorliwość strofującą wszystkich zamiast poprawiać siebie (por. Łk 6, 41-42). Widzimy więc, że działanie szatańskie w doświadczeniu duchowym jest w istocie parodią duchowości i ma na celu ośmieszenie spraw Bożych.

Zupełnie przeciwne do poprzednich są *oznaki działania Ducha Bożego*. Przede wszystkim napęła On pokorą i każdą nawet najdrobniejszą sprawę w duchu posłuszeństwa poddaje pod osąd Kościoła, reprezentowanego przez spowiedników czy kierowników duchowych. Chryścijanin kierujący się Duchem Bożym raczej z trudem ujawnia najgłębsze przeżycia duchowe, a przy tym nie wynosi się nad innych z powodu otrzymanych darów, ale też ich nie odmawia, lecz jest za nie wdzięczny. Warto zaznaczyć, że Duch Boży nie wznieca pragnień nadzwyczajnych łask i raczej rzadko ich udziela, a jeśli udziela, to zawsze dla określonego zadania w Kościele, a nie dla sensacji. Z tej racji człowiek wyczulony na inspiracje Ducha Bożego swą wiarę karmi tym, co w słowie Bożym najprostsze i najgłębsze, unika natomiast nowinkarstwa, a tym bardziej plotek, i powstrzymuje się od pochopnych sądów. Bardziej wymaga od siebie niż od innych. Miłość rozpała gorliwością o Bożą chwałę. Nie szuka swego, lecz w pierwszym rzędzie jest zatroskany o dobro innych, zwłaszcza biednych i będących w potrzebie, dostrzegając w nich samego Chrystusa (por. Mt 25, 40). Skłania się bardziej do umartwienia wewnętrznego niż zewnętrznego, lecz kierowane go roztropnością i posłuszeństwem.

## VII. ROZWÓJ DUCHOWY

### 30. Kiedy rozpoczyna się życie duchowe i w jaki sposób można opisać jego rozwój?

Bóg jako Miłość (por. 1 J 4, 8) jest Źródłem wszelkiego życia, toteż inicjatywa powołania człowieka do życia duchowego, do przyjaźni z Chrystusem, a tym samym do uczestnictwa w życiu Boskich Osób, należy wyłącznie do Boga Stwórcy i Odkupiciela, który pobudza serca wierzących subtelnym lecz skutecznym tchnieniem Ducha Świętego — Poczieszyciela. To powołanie aktualizuje się w określonym środowisku, czyli we wspólnocie wierzących, jaką jest Kościół — Mistyczne Ciało Chrystusa. Wszczepienie w Chrystusa i w Kościół, gwarantujące życiodajne uczestniczenie w życiu Trójcy Przenajświętszej, dokonuje się w chwili chrztu świętego. Obiektywnie więc biorąc życie duchowe zaczyna się w chwili chrztu (por. OF 22). Od tego momentu Duch Święty „działa” w człowieku i zaprasza go do współpracy.

Potrzeba jednak pewnego stopnia dojrzałości i czasu, aby człowiek zdał sobie sprawę z owego uświęcającego działania. Sam moment pierwszego doświadczenia obecności Trójcy Świętej w sobie, w swojej duszy, czyli „odkrycie” — dzięki wierze — w sobie Ojca i Syna posyłających Ducha Świętego, zwykle określać się mianem *nawrócenia*. Przy czym nie chodzi tu tylko o zerwanie z grzechem, jest to bowiem tylko jeden z aspektów nawrócenia, ale o zaproszenie do swego serca Boskich Osób (por. Ap 3, 20), a zarazem o uznanie siebie przybytkiem Przenajświętszej Trójcy (por. 1 Kor 3, 16-17). Chodzi więc o przyjęcie Chrystusa za swego Pana i Zbawcę (por. J 20, 28; Flp 3, 8), wszystko miłującego, najwierniejszego Przyjaciela (por. J 15, 14-15). Doświadczenie Trójcy Świętej zamieszkującej w chrześcijaństwie od chwili chrztu domaga się zerwania z grzechem. Zatem nawrócenie, jako subiektywny początek życia duchowego, ma dwa wymiary. Z jednej strony jest to odwrócenie się od zła (nawrócenie „od” — wymiar negatywny), a z drugiej strony zwrócenie się do Boga w Chrystusie, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), czyli nawrócenie „do” (wymiar pozytywny).

Życie duchowe można więc porównać do zdolności mówienia. We chrzcie jest dany jakby narząd mowy, którego posiadanie nie wystarczy, aby się dostatecznie porozumieć ze Stwórcą i stworzeniami. Nie wy-

starczy też wydawanie za jego pomocą jakichkolwiek dźwięków. Ma to być piękna mowa w ojczystym języku, czyli „języku” Boga Ojca. Zdarza się niestety, że — czy to z przyczyn obiektywnych czy częściej z własnej winy — zapoczątkowane we chrzcie życie duchowe nie jest rozwijane i pielęgnowane. Ochrzczony, choć „słyszy” zaproszenie do współpracy z Duchem Świętym w dziele formowania w sobie człowieka duchowego, nie chce go przyjąć albo — przeciwnie — odpowiada na nie fałszywym głosem lub obcym językiem, jakiego nauczył się na przykład w sekcie lub środowisku, które może nawet powołuje się na Chrystusa, ale głosi nie Jego Ewangelii.

Prawem życia jest rozwój. Jeżeli nie ma rozwoju, nie ma też i życia. Życie, w jakiegokolwiek postaci, jeżeli nie rozwija się, bardzo szybko zamiera. To samo dotyczy życia duchowego, choć wydaje się, że w tym przypadku lepiej byłoby mówić o dynamizmie, aniżeli o rozwoju w sensie ścisłym. Mówienie o rozwoju, jako o nieustannym zbliżaniu się do ideału Chrystusa, jest pewnego rodzaju życzeniem — ideałem wskazywanym przez Kościół święty. Tymczasem wskutek ludzkiej ułomności po grzechu pierworodnym, życie duchowe nie zawsze doznaje jakościowego wzrostu. Często mają miejsce liczne i poważne upadki i zbłądzenia. Bóg jednak wspiera swoją łaską każdy wysiłek człowieka, aby się dźwignął. I choć nie jest to — jak widać — rozwój liniowy, według którego każdy dzień, każda chwila, czyniłaby człowieka coraz doskonalszym, to jednak jest to nieustanny dynamizm, jako rezultat Bożej inicjatywy zbawczej i współpracy człowieka. W rzeczywistości przybiera on bardziej postać sinusoidy, gdzie po upadkach następują wzloty, a potem znów przychodzą przynajmniej chwilowe upadki. Zatem jeśli mówić o rozwoju życia duchowego, to raczej na zasadzie falowania.

Trudno jest mierzyć coś, co jest żywe, co trwa w ustawicznym ruchu i podlega nieustannym zmianom ilościowym i jakościowym. Jakakolwiek próba ich uchwycenia pociąga za sobą ryzyko zbytniego i nieadekwatnego schematyzmu.

Jeśli chodzi o życie duchowe, to z uwagi na cel, jakim jest zjednoczenie z Chrystusem, jak i z uwagi na sposób dojścia do tego zjednoczenia, najbardziej miarodajnym kryterium oceny dynamizmu rozwojowego jest miłość. Św. Jan od Krzyża, mając na myśli szczyty życia duchowego, pisze: „Podobieństwo, jakie sprawia miłość przez prze-



obrażenie miłujących się jest tak wielkie, iż można powiedzieć, że jeden jest drugim i obydwaj są jednym”<sup>1</sup>.

Miarą rozwoju duchowego jest więc miłość do Boga, do bliźniego i do siebie samego. Wyrażać się ona będzie na tysiączne sposoby w modlitwie, w życiu sakramentalnym, w uczynkach, pragnieniach, myślach, uczuciach itd. Wspaniałą wykładnię tego, czym i jaka powinna być miłość, zawarł św. Paweł w słynnym Hymnie o miłości (1 Kor 13). Wszystkie inne kryteria oceny dynamizmu życia duchowego są pochodnymi miłości, dlatego o tyle mają znaczenie i wartość, że pomagają uchwycić różnorodne przejawy miłości ku Bogu, ludziom i ku sobie samemu, jakimi powinien odznaczać się podmiot duchowy.

### 31. Czym uwarunkowany jest rozwój życia duchowego?

Życie duchowe i jego rozwój uzależniony jest od wielu czynników. Dla jasności możemy je podzielić na tzw. *uwarunkowania obiektywne*, a więc pozostające poza sferą aktywności podmiotu, i *subiektywne*, będące wynikiem jego działania.

Z kolei uwarunkowania obiektywne dzielą się na *nadprzyrodzone* i *naturalne*. O uwarunkowaniach nadprzyrodzonych mówimy oczywiście tylko w sensie analogicznym, Bóg bowiem zawsze i bezwarunkowo pragnie obdarzyć człowieka pełnią udziału w swoim życiu. Właśnie ta hojność Bożego miłosierdzia spełnia owe „warunki nadprzyrodzone” do zaistnienia i rozwoju życia duchowego.

Uwagę należałoby skupić bardziej na obiektywnych uwarunkowaniach naturalnych *psychofizycznych*, do których zaliczyć trzeba m.in. takie podstawowe fakty antropologiczne, jak: płeć, wyposażenie genetyczne, wiek, temperament, kondycja psychofizyczna, oraz na *społeczno-kulturowych*, takich jak: kultura i wpływ środowiska, pochodzenie geograficzne, wychowanie, wykształcenie itp.

O zasadności tego podziału uwarunkowań przekonuje dostrzegalna bez trudu różnica w przeżywaniu i ekspresji treści wiary przez mężczyznę i kobietę, osobę utalentowaną i opóźnioną w rozwoju, młodą i posuniętą w latach, zdrową i schorowaną itd. Także odmienność kultury i wychowawczy wpływ środowiska stanowią ważny czynnik wpływający na kształt życia duchowego. Możemy się o tym przekonać podró-

<sup>1</sup> *Pieśń duchowa*, 12, 7.

żując do różnych sanktuariów maryjnych w Europie (Marizell, Lourdes, Santiago de Compostella, Fatima, Loreto).

Jeśli chodzi o uwarunkowania subiektywne, to na pierwszym miejscu wymienia się konieczność wkroczenia na drogę *nawrócenia*, czyli radykalnego opowiedzenia się za Chrystusem i zerwania z przywiązaniem do grzechu, a także wytrwałego pokonywania różnych niedoskonałości za pomocą odpowiedniej ascezy. Nieuleganie grzechowi, zwłaszcza śmiertelnemu, to bowiem pierwszy i podstawowy warunek duchowego postępu. Koniecznym tego dopełnieniem jest *pragnienie doskonałości*, które musi odznaczać się tym, że jest *nadprzyrodzone*, czyli wynika z motywu wiary a nie na przykład z ludzkich względów; *dominujące*, a więc silniejsze od innych pragnień (por. Mt 6, 33; 13, 44-46); *stałe*, to znaczy wymagające wytrwałości, gdyż tylko w ten sposób osiąga się prawdziwe wartości; *wzrastające* — bez zatrzymywania się na osiągniętym poziomie (por. Łk 9, 62); oraz *praktyczne*, czyli oparte na realiach, rzeczywistych możliwościach podmiotu i dostosowane do jego drogi powołania.

Do uwarunkowań subiektywnych zaliczyć trzeba także konieczny dla duchowego postępu systematyczny *wysiłek ascetyczny*, głównie w postaci tzw. *walki duchowej*.

### **32. Na ile zasadne jest mówienie o fazach rozwoju życia duchowego?**

Pomimo wszystkich wcześniejszych zastrzeżeń, schematyczne podejście do życia duchowego, a więc wyznaczenie jakichś etapów czy faz, miało w historii i ma nadal duże znaczenie praktyczne. Z drugiej jednak strony jest odzwierciedleniem pewnej tendencji racjonalistycznej w teologii duchowości, czyli pokusy zaszufladkowania i zadekretowania działania Ducha Świętego, „który wieje kędy chce” (J 3, 8). Duchowość każdego człowieka, jak linie papilarne, jest niepowtarzalna, mimo iż ma ona wspólne źródło w samoudzielającym się Bogu, który działa mocą Ducha Świętego, wspólny cel (upodobnienie do Chrystusa), wspólne środowisko (Kościół Jezusa Chrystusa) i na ogół te same środki doskonałości. Zarówno omówione powyżej dyspozycje każdego człowieka z osobna, jak i uwarunkowania wywierają istotny wpływ na ów proces duchowego dojrzewania i są przyczyną jego indywidualizacji.

Życie duchowe można by porównać do rzeki. Każda rzeka bierze początek ze źródła; w każdej jest ta sama woda (przynajmniej pod

względem właściwości fizycznych); każda z rzek dąży do morza, czasem zlewając się z inną. Tylko pozornie są podobne, każda z nich bowiem zwykle w górnym biegu płynie bardziej wartko, przy ujściu wolniej; nad każdą z nich rosną drzewa i w każdej rzece, o ile nie jest zatruta — pływają ryby. Gdy jednak przyjrzymy się im bliżej, bez trudu dostrzeżemy ich niepowtarzalność, wynikającą chociażby z tego, że nigdy dwie rzeki nie płyną tym samym korytem.

Na całej swej długości rzeka jest ta sama i ta sama woda w niej płynie. Trudno jednak dokładnie określić, w którym miejscu kończy się górny jej bieg, a zaczyna odcinek środkowy. Jakże często są to sprawy dość umowne. Bardzo podobnie ma się rzecz z rozwojem życia duchowego. Przyjmuje się istnienie pewnych etapów jego rozwoju, które nie mają i nie mogą mieć tej matematycznej dokładności, do jakiej jesteśmy przyzwyczajeni żyjąc w cywilizacji bezdusznej techniki.

Mówienie o etapach rozwoju życia duchowego ma więc znaczenie praktyczne, ale nie odzwierciedla w pełni faktycznego stanu człowieka, który do końca życia będzie borykać się z własną słabością. Jednakże dlatego, że się boryka współpracując z łaską Bożą, dlatego życie duchowe w nim ma szansę rozwoju.

Z uwagi na to, że człowiek jest jednością psychofizyczną, jego życie duchowe uzewnętrznia się w ciele. Nie oznacza to jednak, że w miarę jak nasilać się będzie więź z Bogiem, tym wyraźniejsze będą zewnętrzne oznaki duchowości. Pod pewnymi względami sytuacja będzie akurat odwrotna, gdyż proces rozwoju duchowego polega na progresywnej interioryzacji, to znaczy idzie niejako od zewnątrz do wewnątrz. Jego dynamika przebiega bowiem w ten sposób, że najpierw działaniu łaski poddawane są zmysły zewnętrzne, następnie zaś dokonuje się oczyszczenie zmysłów wewnętrznych. Potem przychodzi kolej na uporządkowanie uczuć, których sublimacja przejawia się zwłaszcza w modlitwie afektywnej. W dalszej kolejności dokonuje się tzw. bierne oczyszczenie zmysłów i ducha, które dotyczy niezwykle subtelnych procesów duchowych. Wreszcie przychodzi doświadczenie mistyczne obecności Boga w „dnie duszy” i najintymniejsze z Nim zjednoczenie.

### **33. Na jakie fazy zwykle się dzielić życie duchowe?**

Wszystko zależy od tego, za pomocą jakiego kryterium będziemy starali się ocenić i badać stopień miłości do Boga, do bliźniego i do sie-

bie samego. Katolicka teologia duchowości na przestrzeni wieków dla potrzeb formacyjnych wypracowała przynajmniej kilka takich kryteriów, a co za tym idzie — kilka schematów rozwoju duchowego.

I tak Klemens Aleksandryjski († 215) ze względu na stopień dojrzałości w wierze rozróżnił trzy stopnie odpowiadające fazom dojrzewania ludzkiego: *dzieci*, *mężowie* i *gnostycy*. Ci ostatni, czyli wierni żyjący bez grzechu ciężkiego, ponieważ wydoskonali się w miłości do Boga, mocą tej miłości znają Boże Tajemnice — gnozę.

Św. Grzegorz z Nyssy († 394) i św. Jan Kasjan († 435) dzielą życie duchowe na trzy etapy ze względu na motywację w dążeniu do doskonałości. Najpierw — według nich — jest *slużebna bojaźń przed karą* i stanowi to wstęp na drogę światłości po zerwaniu z grzechem, który jest ciemnością. Potem pojawia się *typowa dla najemników nadzieja nagrody*, która stopniowo wprowadza na drogę świadomego oczyszczania się. Wreszcie człowiek dojrzewając duchowo dochodzi do trzeciego etapu, jakim jest *synowska miłość samego Boga*.

Św. Benedykt z Nursji († 543) pokazując w swojej *Regule* (VII, 5-66), jak mnich ma się duchowo rozwijać, zrywa z podziałem na trzy fazy i wprowadza skalę *dwunastu stopni pokory*, będących odzwierciedleniem duchowego rozwoju. Pierwszym stopniem pokory jest bojaźń Boża i rozpamiętywanie kary za grzech, drugim — wyrzeczenie się własnej woli, trzecim — absolutne posłuszeństwo przełożonemu. Dalej jest cierpliwość w przeciwnościach, a następnie — wyznawanie przełożonemu (opatowi) wszystkich grzechów, a nawet niedobrych myśli. Szósty stopień pokory według św. Benedykta wyraża się w poprzestaniu na tym, co najmniejsze i najskromniejsze. Wyżej stoi uniżenie nie tylko w słowach, ale i w sercu. Po nim następuje skrupulatne przestrzeganie reguły zakonu. Dziewiąty stopień pokory mnich osiąga wtedy, gdy „zachowując milczenie nie odzywa się nie pytany”. Kolejny stopień pokory polega na unikaniu śmiechu. Po osiągnięciu tego stopnia oczekuje się od mnicha łagodności, powściągliwości i powagi w mówieniu. Ostatni stopień wymaga, aby mnich okazywał pokorę w całym swoim zachowaniu, m.in. przez pochylenie głowy i patrzenie ku ziemi w poczuciu niegodności.

Spośród wielu innych schematów, najbardziej znane i stosowane w tradycyjnej teologii duchowości są: według św. Tomasza z Akwinu, św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża.

Św. Tomasz z Akwinu († 1274), najwybitniejszy teolog wszechczasów, opierając się na tradycji Ojców Kościoła, głównie na Pseudo-Dionizym Areopagicie († ok. 500), dzieli życie duchowe na trzy okresy, zależnie od skutków trzech stopni miłości nadprzyrodzonej. Wymienia zatem *etap oczyszczenia początkujących, oświecenia postępujących i zjednoczenia doskonałych*. Podobnie na temat rozwoju duchowego wypowiada się polski teolog dwudziestolecia międzywojennego ks. Aleksander Żychliński († 1945).

Natomiast św. Teresa Wielka († 1582) w *Autobiografii* (11, 7) podaje schemat czterech faz życia duchowego, porównanego do podlewania ogrodu. Etap *ciągnięcia wody ze studni*, odznaczający się wielkim trudem i bardzo skromnymi rezultatami, to etap modlitwy początkujących, polegającej głównie na rozmyślaniu o życiu Jezusa, co zwykle wymaga dużej dyscypliny i jest trudne. Drugi etap, porównany do *uruchomienia wodociągu* lub obracania koła z czerpakami (tzw. noria), oznacza modlitwę odpocznienia, w której wysiłek rozumu jest nadal wielki, ale są zarazem większe skutki w zakresie działania woli, coraz bardziej zgażdżającej się z wolą Bożą. Etap *srowadzania wody ze strumienia* przy pomocy systemu kanałów — to modlitwa kontemplacyjna, ale jeszcze bez stałego zjednoczenia z Bogiem. Wreszcie ostatni etap — to nawadnianie ogrodu przez *spadający z nieba deszcz* — oznacza bezpośrednie działanie Boże na ogród duszy, wskutek czego bez żadnego wysiłku gleba jest użyźniona oraz nawodniona i może wydać najwspanialsze kwiaty cnót. W tym porównaniu wyraża się także bierność podmiotu duchowego wobec Bożego działania w duszy. Bo jak nie można powstrzymać padającego deszczu, choć można się przed nim schronić, tak samo nie można powstrzymać przemieniającego działania Bożego miłosierdzia, choć można się na nie zamknąć, ale wówczas nie ma mowy o życiu duchowym.

W późniejszym dziele pt. *Twierdza wewnętrzna* Mistyczka Karmelu, uczy o siedmiu komnatach jakby zbudowanych jedna wewnątrz drugiej, jak koncentryczne koła. Stopniowe zdobywanie ich oznacza coraz doskonalsze zagłębianie się w siebie, aby tam na dnie duszy — w ostatniej komnacie, spotkać się z Chrystusem Oblubieńcem i pozostać z Nim na zawsze w związku tak ścisłym i pełnym, jak tego przykład mamy w szczęśliwym sakramentalnym małżeństwie. Z tej racji św. Teresa, nawiązując do symboliki biblijnej, wprowadziła do języka du-

chowości i mistyki pojęcie *małżeństwa duchowego* oraz *zaślubin mistycznych* na oznaczenie najwyższych stadiów życia duchowego.

Z kolei dla św. Jana od Krzyża († 1591) miarą duchowego postępu w miłości jest stopień oczyszczenia, czyli uporządkowania reakcji zmysłów i uczuć. Ten proces oczyszczenia dokonuje się w wyniku ścisłej współpracy człowieka z łaską Bożą. Mamy więc najpierw *czynne oczyszczenie zmysłów*, w którym istotny jest ascetyczny wysiłek człowieka. Dopełnia go *biernie oczyszczenie zmysłów*, którego przyczyną sprawczą są dary Ducha Świętego. Przyjmuje się, że po nich następuje *czynne oczyszczenie ducha*, czyli samego centrum osobowego, dopełnione potem *biernym oczyszczeniem ducha*.

Także współcześnie proponuje się różne schematy rozwoju duchowego. Włoski teolog Stefano De Fiores rozwój duchowy ujmuje w trzech fazach: inicjacja chrześcijańska, dojrzewanie duchowe i dojrzałość mistyczna. Bardziej rozbudowany schemat proponuje hiszpański autor Federico Ruiz Salvador, który wyróżnia pięć faz: inicjacja chrześcijańska, personalizacja życia teologalnego (wiarą, nadzieją i miłością), kryzys tożsamości i oczyszczenie, dojrzałość duchowa (ascetyczna i mistyczna) i wreszcie — śmierć oraz wejście do chwały.

Bardzo interesujące są propozycje polskich teologów, wśród których warto wspomnieć dominikanina Mikołaja z Mościsk († 1632) i Sługę Bożego ks. Franciszka Błachnickiego († 1987), założyciela znanego nie tylko w Polsce Ruchu Światło-Życie, wybitnego duszpastera i teologa pastoralistę.

Pierwszy z nich w *Elementarzyku ćwiczenia duchownego* (Częstochowa 1722) wylicza piętnaście stopni doskonałości osób zakonnych: pragnienie doskonałości; „pilna straż” w pełnieniu ślubów czystości, ubóstwa i posłuszeństwa; oderwanie serca od świata i unikanie towarzystwa ludzi świeckich; poznanie samego siebie; unikanie grzechów śmiertelnych i podejmowanie pokuty za nie; unikanie grzechów powszednich; wykorzenie nałogów i złych skłonności; umartwienie namiętności; umartwienie zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych; umartwienie ciała; wyrzeczenie się własnej woli; umartwienie własnego rozsądku; pogarda dla siebie; nieubieganie się o godności i zaszczytne urzędy; oraz troska o nabycie wszystkich cnót.

Natomiast ks. Błachnicki bazując na doświadczeniu własnej przemiany wewnętrznej w czasie czteromiesięcznego osadzenia w więzie-

niu w Katowicach w 1961 roku za działalność trzeźwościową, uznaną przez władzę komunistyczną za politycznie niebezpieczną, wypracował model duchowego rozwoju, u podstaw którego jest tzw. „drugie nawrócenie”. W swoich zapiskach więziennych pisze, że „nawrócenie to polega na przejściu z płaszczyzny subiektywnej na płaszczyznę obiektywną w życiu wewnętrznym”<sup>2</sup>. Jego wyznacznikiem jest: *nawrócenie wiary*, *nawrócenie ufności* i *nawrócenie miłości*. Odnośnie do tego po dwudziestu pięciu latach, podczas pobytu w Carlsbergu w Niemczech, odtwarzając treść swojego rozmyślenia (24 II 1986), pisze: „Pierwsze nawrócenie polega na poznaniu nadprzyrodzonej rzeczywistości (Jezusa, Bożego planu zbawienia) w sposób egzystencjalny i personalny i zasadnicze zwrócenie — poddanie jej swojego życia [...]. Drugie nawrócenie — to zasadnicza rezygnacja z pragnienia zbawienia siebie i oczyszczenia własnym wysiłkiem [...] — zrozumienie, że tylko Bóg zbawia — ufność zbawcza — wiara w odpuszczenie grzechów — nowe nastawienie do swoich niedoskonałości [...]. Samo nawrócenie miłości dokona się wtedy, gdy poznam jak jestem miłowany”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> *Rekolekcje więzienne*, Krościenko 2001, s. 76.

<sup>3</sup> *Trzy nawrócenia*, Katowice 1997, s. 73-75.

## VIII. OCZYSZCZENIE POCZĄTKUJĄCYCH

### 34. Co stanowi istotę pierwszego — podstawowego etapu w rozwoju duchowym?

Pierwszym i podstawowym zadaniem, jakie staje przed chrześcijaninem wstępującym na drogę życia duchowego, jest oczyszczenie. Cała tradycja teologiczno-duchowa, począwszy od Pseudo-Dionizego Areopagity przez św. Tomasza, św. Bonawenturę oraz wielkich Mistyków Hiszpańskich, m.in. św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża, nawiązując do ewangelicznego wymogu nawrócenia (por. Mk 1, 15), w oczyszczeniu widzi konieczny warunek nie tylko doskonalenia, ale samego wejścia na drogę życia poddanego działaniu Ducha Świętego.

Polega ono na zerwaniu z grzechem (nawrócenie) przez uporządkowanie, a raczej zintegrowanie, jeżeli nie wszystkich, to przynajmniej najbardziej wiodących dynamizmów i popędów natury, które na ogół są źródłem różnych pożądliwości, konfliktów międzysobowych i obrażania Boga. Pierwotną harmonię stworzenia, którą zostali obdarowani prarodzice jako stworzeni na „obraz i podobieństwo Boga” (Rdz 1, 27), zakłócił grzech pierworodny. Odtąd człowiek doświadcza z jednej strony samotności i tęsknoty za Bogiem Stwórcą, a z drugiej — pożądliwości w zmysłach i nieodłącznego wstydu, który jest swoistą obroną przed pożądliwością. Doświadcza także zachwiania więzi z innymi osobami i przepaści dzielącej go od świata przyrody (por. Rdz 3, 10-19).

Nie ma innej drogi do odzyskania *imago Dei*, a tym samym utraconej więzi z Bogiem, z drugim człowiekiem i z sobą samym, jak wierne naśladowanie Jezusa Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), a także „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). Z tej racji oczyszczenie duchowe, które ma swe uzasadnienie antropologiczne i teologiczne, szczególnie w pierwszej fazie życia duchowego polegać będzie na nabieraniu dystansu do wszystkiego, co może zakłócać harmonię wewnętrzną i oddzielać człowieka od Boga — Stwórcy i Zbawiciela. Tą przeszkodą do pokonania są niekontrolowane reakcje zmysłów zewnętrznych, aktywność tzw. zmysłów wewnętrznych (zwłaszcza pamięci i wyobraźni) oraz emocji, a nade wszystko pycha.

Pycha, jako atrybut szatańskiego nieposłuszeństwa Bogu, jest największą przeszkodą w duchowym rozwoju. Choć człowiek zraniony grzechem pierworodnym nigdy całkowicie nie pozbedzie się pychy, to



jednak zminimalizowanie jej wpływu na motywację i wartościowanie jest podstawowym zadaniem na początku drogi duchowego postępu.

### **35. Na czym polega tzw. czynne oczyszczenie zmysłów?**

Zmysły człowieka dzieli się na zewnętrzne (wzrok, słuch, dotyk, smak i powonienie) i wewnętrzne (wyobraźnia i pamięć). Przedmiotem poznania zmysłowego jest otaczający świat, a więc przedmioty jednostkowe, konkretne i materialne oraz ich istnienie. Każdy ze zmysłów poznaje właściwą sobie cechę konkretnego przedmiotu. Są także cechy w przedmiocie, które są poznawane przez kilka zmysłów jednocześnie.

Ponieważ człowiek nie może w pełni sprawnie kontaktować się z otoczeniem, jak tylko przy zastosowaniu wszystkich pięciu zmysłów, dlatego radykalne ograniczenie dopływu bodźców powodowałoby nie tylko ich zanik, ale również poważne okaleczenie natury ludzkiej, co byłoby absolutnie sprzeczne ze stwórczym planem Bożym. Bóg bowiem chce udoskonalenia człowieka, a nie jego okaleczenia. Oczyszczenie zmysłów zewnętrznych na drodze konsekwentnej ascezy humanistycznej nie polega więc na zamykaniu oczu, aby nie oglądać świata. Wówczas nie tylko nie widzielibyśmy brzydoty grzechu wzniciącej pożądlivość cielesną, ale także niemożliwe byłoby dostrzeżenie piękna Bożych stworzeń. To samo dotyczy innych zmysłów. Na przykład, byłoby czymś absurdalnym zaprzestanie jedzenia po to tylko, aby nie ulec łakomstwu. W oczyszczeniu duchowym zmysłów zewnętrznych nie chodzi więc o ich „uśmiercenie”, ale o takie posługiwanie się nimi, aby służyły osiągnięciu pełni człowieczeństwa. Nie tyle chodzi o to „co” się z konieczności ogląda, słyszy, czuje i smakuje, ale raczej o to „jak”. Innymi słowy, potrzeba systematycznej (codziennej) i bacznej kontroli tego wszystkiego, co nasze zmysły rejestrują, po to, aby nauczyć się „mądrego”, to znaczy selektywnego patrzenia, słyszenia, dotykania, wąchania i smakowania, zgodnie z genialną regułą św. Pawła Apostoła: „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie oddam się w niewolę” (1 Kor 6, 12). Kryterium tego „zmysłowego” ujmowania otaczającej nas rzeczywistości ma być nie chwilowa przyjemność, pozostawiająca zwykle poczucie nienasyceń i rozczarowania, lecz chwała Boża według tego, co tenże św. Paweł pisze: „Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie” (1 Kor 10, 31).

Ujęcia poznawcze zmysłów zewnętrznych nazywają się wrażeniami i to one są przedmiotem poznawania ze strony zmysłów wewnętrznych, które bardziej niż zmysły zewnętrzne łączą się z rozumem i wolą, są bowiem włączone w proces myślenia i decydowania i dlatego są bardziej dynamiczne. Dotyczy to szczególnie wyobraźni, która w aktywności i twórczości człowieka odgrywa niezwykle ważną rolę. Z racji na swą „ruchliwość” przysparza wiele problemów natury moralnej.

Ponieważ w pamięci są przechowywane, a w wyobraźni „obrabiane” wrażenia dostarczone przez zmysły zewnętrzne, dlatego należy stosować podane wyżej reguły. Oczyszczenie pamięci i wyobraźni wcale nie polega na „nie-pamiętaniu” i „nie-wyobrażaniu”. Człowiek o normalnie funkcjonującej psychice nie może całkowicie zatrzymać tych procesów. Im bardziej próbowałby je zatrzymać, tym bardziej schodziłyby one do podświadomości, wymykając się bezpośredniej kontroli. Ich zadziałanie z „opóźnionym zapłonem” może spowodować nieobliczalne szkody psychiczne i moralne. Rzecz więc nie w tym „czy” wolno zapamiętywać lub wyobrażać sobie, ale w tym, „co” i „dlaczego” wolno. Tu znów wyłania się potrzeba systematycznej kontroli tego, co nasza pamięć zatrzymuje i co wytwarza wyobrażenia. Często bowiem bywa tak, że z zupełnie szlachetnych treści, jakie zapisały się w pamięci, wyobrażenia poruszona wrodzoną poządliwością potrafi wytworzyć karygodne wrażenia, ku którym stopniowo zacznie skłaniać się wola i rozum. W ten oto sposób człowiek sam siebie wystawia na pokusę (por. Jk 1, 14) i wtedy moralny upadek jest bliski.

Odnosi się to również do sfery emocji, angażujących zazwyczaj sferę fizjologiczną, i do uczuć. To wszystko, co psychologia humanistyczna mówi o dążeniu do dojrzałości osobowej, w pełni pokrywa się procesem oczyszczenia duchowego początkujących. „Samokontrola — pisze ks. Z. Chlewiński — może wyrażać się w zdolności do panowania nad impulsami, które powstają na skutek pobudzeń mechanizmów popędowo-emocjonalnych albo pobudzenia emocjonalnego wywołanego przez czynniki stresowe, na przykład strach. Dla form infantylnych charakterystyczne są reakcje gwałtowne, wybuchowe, niedostosowane do siły bodźca i warunków, w których jednostka się znalazła”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Dojrzałość. Osobowość. Sumienie. Religijność*, Poznań 1991, s. 24.

Ponieważ istotą chrześcijańskiej dojrzałości jest możliwie najwierniejsze upodobnienie do Chrystusa (chrystoformizacja), dlatego proces czynnego oczyszczenia ma doprowadzić do stanu, w którym już nie zmysły i pochodzące z nich pobudzenia popędowo-emocjonalne będą determinować zachowania i postawy chrześcijanina, lecz nauka i przykład Pana. Doskonałym tego przykładem jest postawa męczenników, którzy z pomocą łaski Bożej potrafili pokonać nawet instynkt samozachowawczy, nie mówiąc o strachu czy reakcjach na ból. Ich mocą jest bowiem doświadczenie ścisłego zjednoczenia z Chrystusem w chwili rozstrzygającej próby (por. Ps 23, 4).

Szczególnie polecanym przez mistrzów duchowych środkiem „wychowywania” swoich uczuć i reakcji zmysłowych na tym etapie, jest rozważanie cierpień i zbawczej Męki Chrystusa, nędzy i przemijalności świata oraz skutków buntu upadłych aniołów, nieposłuszeństwa prarodziców i własnych grzechów. Takie rozmyślanie poleca m.in. św. Ignacy na początek czterotygodniowych *Ćwiczeń duchowych* (nr 45-54). Dużo miejsca tej praktyce poświęcał też jeden z wybitniejszych polskich teologów siedemnastowiecznych, jezuita Mikołaj Łęczycki († 1653).

### **36. Jak wyzbyć się podstawowej przeszkody życia duchowego, jaką jest pycha?**

By ukazać czym jest pycha, której należy się stale wyzbywać, warto najpierw uświadomić sobie, czym jest przeciwna jej cnota pokory. Najprościej rzecz biorąc, pokora to trwanie w prawdzie. Toteż pycha jest postawą, która charakteryzuje się przesadnym zainteresowaniem i wartościowaniem swojej osoby i pozycji. W ten sposób sprzeciwia się ona obiektywnemu porządkowi i jest wyrazem fałszu w rozeznawaniu siebie i swego miejsca w rzeczywistości. Zwykle człowiek pyszny nie neguje wprost wartości i nie stawia siebie ponad nimi. Raczej odnosi się z gniewem i pogardą dla powszechnie uznawanych wartości i reguł życia. Czyni tak dlatego, aby podkreślić swoją autonomię. We współżyciu międzyludzkim dąży on do osiągnięcia własnego znaczenia przez lekceważenie, a nawet pogardę dla tego, co w drugim człowieku powinno zasługiwać na uznanie. Natomiast w płaszczyźnie religijnej pyśzałek buntuje się przeciwko naturalnemu podporządkowaniu się Bogu, jako swemu Stwórcy i Panu. Innymi słowy — pycha to pośrednie lub

nawet bezpośrednie odrzucenie Boga. Z tej racji każdy grzech jest przejawem pychy i buntu przeciwko Bożemu porządkowi.

Istnieje także *pycha duchowa*, niekiedy w bardzo subtelnej postaci. Polega ona z jednej strony na przekonaniu, że o własnych siłach jesteśmy w stanie osiągnąć doskonałość na miarę Chrystusa (semipelagianizm), a z drugiej strony — na niecierpliwości w duchowym postępie. W razie grzechu człowiek owładnięty pychą duchową, zamiast ufnie zwrócić się do Bożego Miłosierdzia w sakramencie pokuty, wznieca gniew przeciwko sobie samemu z powodu zdrady własnych ambicji bycia lepszym od innych pod względem ducha i spowolnienia tempa wzrostu w „doskonałości”. Duchowa pycha najczęściej jednak ujawnia się w zazdrości o to, że inni postąpili dalej. Zewnętrznym tego przejawem jest pomniejszanie wszelkich osiągnięć innych osób zamiast radości i wdzięczności, a także podejrzliwość i posądzanie, mające na celu pomniejszanie innych we własnych oczach według zasady: „Nikt nie ma prawa być ode mnie lepszym i doskonalszym”.

Mówiąc o możliwości wyzbycia się pychy, trzeba zaznaczyć, że jest to pierwsza z wad głównych, w którą każdy człowiek wskutek grzechu pierworodnego jest uwikłany w mniejszym lub większym stopniu przez całe świadome życie — aż do śmierci. Nigdy w sposób absolutny nie będziemy w stanie wyzbyć się pychy. Chodzi jednak o to, aby nie była ona głównym motorem naszych działań i zachowań.

Od czego więc zacząć? Najkrótszą drogą do pokory jest wdzięczność. Wyzbywanie się pychy, czyli jej osłabianie i pomniejszanie, należałoby zacząć od częstych i konkretnych aktów wdzięczności najpierw wobec Boga, a potem także wobec ludzi. Podziękowanie jest wyrazem uznania dla obiektywnej prawdy, że otrzymane lub posiadane dobro pochodzi nie z okaleczonego przez grzech pierworodny człowieka, lecz od Boga i że ono wcale się człowiekowi nie należy. Skoro je ma, to tylko dzięki Miłosiernej szczodrobliwości swego Stwórcy. Dziękując, człowiek stopniowo odkrywa prawdę o Źródle wszelkiego dobra. Odkrywa także prawdę, że jedynie świętym jest Bóg — „Źródło wszelkiej świętości”, jak słyszymy na początku II Modlitwy Eucharystycznej.

## IX. OŚWIECENIE POSTĘPUJĄCYCH

### 37. Co stanowi istotę tzw. oświecenia postępujących?

Mówiąc o oświeceniu u osób, które są już dość zaawansowane w życiu duchowym, mamy na myśli przede wszystkim bardzo osobiste, przeżyciowe odkrycie Chrystusa — Prawdy Wcielonej i Nieskończonej Miłości, a nie jakieś spektakularne zjawisko lub ujrzanie tajemniczego światła, które oślepiłoby i zarazem przerażało. Jest to więc takie poznanie siebie i swojego wnętrza pod wpływem Ducha Świętego, że wywiera ono istotny wpływ na całość dalszego życia. Mówiąc inaczej, jest to widzenie siebie tak, jak widzi sam Jezus Chrystus — Pan i Zbawca. Oznacza to zarazem głęboką świadomość godności dziecka Bożego (por. KKK 736).

To oświecenie chrześcijanina, jako odkrycie całej możliwej na tym poziomie prawdy o nim samym, nie jest olśnieniem w sensie jednorazowego krótkotrwałego aktu, lecz dokonuje się stopniowo w rezultacie postępującego procesu *biernego oczyszczania* rozumu, woli, uczuć, wyobraźni i pamięci, przez który rozumiemy przekraczające ascetyczne możliwości człowieka działanie Boże. Chrześcijanin jest świadom, że stopniowo odbierane są mu różne wrażenia, które dotychczas były dla niego niemal jedynym sposobem ujmowania rzeczywistości doczesnej. To bolesne dla zmysłów odbieranie im naturalnych bodźców jest konieczne, aby człowiek otworzył się na rzeczywistość nadprzyrodzoną. W rezultacie takiej interwencji łaski Bożej w człowieku ochrzczoneym dochodzą do głosu tzw. *zmysły duchowe*, o których pisali m.in. Orygenes († 253), św. Bazyli († 349) i św. Grzegorz z Nyssy († 395), Ewagriusz z Pontu († ok. 399), św. Augustyn († 430), św. Grzegorz Wielki († 604), św. Bernard z Clairvaux († 1153), św. Albert Wielki († 1280), św. Bonawentura († 1274) i wielu innych, a współcześnie m.in. Jean Mouroux, Hans Urs von Balthasar i Karl Rahner. Podstawą nauki o zmysłach duchowych są liczne przesłanki biblijne (por. Ps 19, 9; 34, 9; Mt 13, 9; 2 Kor 12, 25; Ef 1, 18; J 6, 32-34; 2 Kor 12, 15; 1 J 1, 1).

Identyfikując się z Chrystusem przez systematyczne rozmyślanie i medytację oraz na mocy wyraźnie odczuwalnych darów Ducha Świętego, chrześcijanin odkrywa, że Bóg jest Miłością i że on sam jest miłowany przez Boga. Nie jest to zwykle stwierdzenie faktu, podobne do tego, kiedy po przebudzeniu rankiem stwierdzamy, że zrobiło się jasno.

To jest raczej tak, jakby człowiek, który przed laty utracił wzrok, nagle budząc się stwierdził, że znów widzi i własnymi oczami, a nie tylko na bazie nabytego wcześniej doświadczenia, może stwierdzić, że świeci słońce. Coś podobnego dzieje się z kimś, kto dzięki łasce Bożej dokonał postępu w naśladowaniu Chrystusa. Stopniowo zauważa, iż prawda wyrażona przez św. Jana Apostoła „Bóg jest Miłością” (J 4, 8) i to, że ta Miłość najpełniej objawiła się w Chrystusie, staje się dla niego tak oczywista, jak otaczający go świat. Dla kogoś takiego Osoba Jezusa Chrystusa przestaje być już tylko przedmiotem wiedzy — zaczyna być niepodważalnym uszczęśliwiającym przeżyciem spotkania z Nim we wszystkich zdarzeniach codzienności i spotykanych osobach, w wyniku którego staje się On osiłą i sensem całego życia.

Oświeceni duchowemu towarzyszą zwykle dotkliwe cierpienia duchowe polegające z jednej strony na bólu duszy z powodu coraz wyraźniej dostrzeganej własnej grzeszności, ograniczeń i niewdzięczności wobec wszechogarniającej Miłości Boga. Przypomina to sytuację, gdy do schłodnego mieszkania wpadnie promień słońca. Wówczas widać nawet najdrobniejsze pyłki, dotychczas niezauważalne z braku dostatecznego światła. Z drugiej strony przyczyną cierpienia duchowego jest jakościowa zmiana sposobu wierzenia, przechodzącego w bezpośrednie doświadczenie duchowe, z czym wiąże się poczucie utraty wiary, oschłości na modlitwie przy jednoczesnym ogromnym pragnieniu przebywania z Bogiem itp. Wskutek działania darów Ducha Świętego pojęcia wiary niejako „blakną”, gdyż niemożliwe jest, aby człowiek był w stanie swoim rozumem ogarnąć Majestat Boga. W ich miejsce chrześcijanin zaczyna dostrzegać Boga „jakby przez zasłonę”. Wskutek braku odpowiedniego jeszcze przystosowania władz poznawczych, zamiast jasnych pojęć, odczuwa ciemność w rozumie, a jednocześnie trawiący ogień miłości w sercu.

Chrześcijanin na tym etapie życia duchowego doświadcza ociążałości ludzkiej natury wobec porywających natchnień łaski. Taką sytuację św. Teresa z Avila porównuje do cierpienia człowieka niemego, który znając wartość i użyteczność mowy niestety nie może się nią posługiwać i dlatego bardzo cierpi.

Jednym słowem, oświecenie postępujących, wskazujące na znaczny postęp w życiu duchowym, polega na uczynieniu Jezusa Chrystusa swoim Panem i Zbawicielem, czyli Kimś absolutnie „numer Jeden” w

życiu, Komu wszystko, co składa się na to życie, jest bezwzględnie podporządkowane bez najmniejszego wahania czy żalu. W związku z tym sposób myślenia, wartościowania, motywacje działań, towarzyszące temu uczucia, wyobrażenia i wspomnienia — wszystko koncentrować się będzie wokół Osoby Jezusa Chrystusa Pana i Zbawcy.

Trzeba zaznaczyć, że na tym etapie duchowego rozwoju dostrzegalny jest znaczny wzrost cnót teologalnych oraz cnót moralnych, a zwłaszcza cnót kardynalnych (roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania).

### **38. Czym różni się drugi etap rozwoju duchowego od oświecenia znanego z dalekowschodnich praktyk medytacyjnych?**

Zasadnicza różnica między oświeceniem chrześcijańskim a oświeceniem (zwanym także „przebudzeniem”, na przykład w książkach Antony de Mello) znanym z dalekowschodnich praktyk medytacyjnych, polega na odkryciu Chrystusa jako centrum ludzkiej egzystencji, co wyraża się w doksolgii, jaką często słyszymy we mszy św. na koniec Modlitwy Eucharystycznej: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie...”. Oznacza to, że chrześcijanin nie tracąc ani na chwilę poczucia rzeczywistości świata, w którym żyje, odkrywa pełnię życia w przyjaźni z Chrystusem.

Natomiast dalekowschodnie praktyki medytacyjne, ściśle związane z określoną religią i filozofią tamtego kręgu kulturowego, wychodzą z zupełnie innych założeń antropologicznych i teologicznych. Religie dalekowschodnie uznają na ogół, że otaczający nas świat i sam człowiek jest iluzją. Materia i ciało, to zasługująca na pogardę marność, która zniewala ludzkiego ducha. Jeżeli niektóre z tych religii przyjmują istnienie bóstwa, to nie jest ono zainteresowane losem człowieka, nie pochyla się jak Chrystus nad ludzką dolą. Przeciwnie, jest zazdrosne o swoją transcendencję („świętość”), dlatego człowiek musi stale z wielkim wysiłkiem zabiegać o jego przychylność. Co więcej, na przykład buddyzm nie mówi wprost o bóstwie. Budda (560-480 przed Chr.), inicjator tego nurtu religijnego, jest tym, który pierwszy dostąpił oświecenia (przebudzenia) dzięki własnemu wysiłkowi, a nie miłosiernej pomocy bóstwa. W ten sposób wyzwolił się z zależności i ograniczeń materii i ciała. Wyznawcy buddyzmu to naśladowcy Buddy w tym samobzawieniu.

Tymczasem istotą chrześcijańskiego oświecenia jest odkrycie Chrystusa, który jako Jedyny w historii dokonał odkupienia i stale dokonuje zbawienia człowieka (por. RH 7). Nie wymaga to oderwania od świata, w którym człowiek żyje i który ma stale doskonalić, czyniąc sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28). Natomiast istota oświecenia (przebudzenia) dalekowschodniego polega na pogrążaniu się w nicości — czyli w *nirwanie*, poza którą nie ma już nic. Szczytem tego przebudzenia jest absolutna próżnia psychiczna i emocjonalna (o ile w ogóle jest możliwa). W religiach dalekowschodnich to jedyny sposób wyzwolenia się z alienacji materii oraz ciała i wzniesienia się na wyższy poziom bytowania, gwarantujący „korzystniejsze” warunki następnego wcielenia (reinkarnacji).

W chrześcijańskim oświeceniu doświadcza się Miłości jako relacji osobowej, która dynamizuje i „uczłowiecza”. Natomiast praktykowanie medytacji według technik dalekowschodnich prowadzi zwykle do doświadczenia pustki, jako stanu nie tylko apersonalnego (bezosobowego), ale również depersonalizującego (odczłowieczającego). Wynika z tego, że jeżeli wierzący, ulegając modzie porzuca modlitwę i medytację chrześcijańską na rzecz różnego rodzaju technik dalekowschodnich, w efekcie traci ogromne bogactwo ducha, a nic nie zyskuje. Przed takim niebezpieczeństwem przestrzega Kościół święty m.in. w liście Kongregacji Nauki Wiary do biskupów Kościoła katolickiego *Orationis formas* o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej.

### **39. Jaką postać przybiera modlitwa na etapie oświecenia postępujących?**

Na tym etapie modlitwa jest jednym z najbardziej charakterystycznych wydarzeń, przybiera bowiem bogate formy przeżyciowe, stając się dosłownie „żywołem” modlącego się chrześcijanina. Dotychczas w modlitwę angażowały się głównie rozum i wola, odwołujące się zwykle do różnorodnych wrażeń natury zmysłowej. Teraz, wskutek czynnego i biernego oczyszczenia zmysłów, udział w niej biorą także pozostałe władze człowieka, dzięki czemu modlitwa bardziej się uwewnętrznia i ogarnia całą jego osobowość, angażując w szerszym zakresie sferę uczuciową, stąd jej nazwa — *modlitwa afektywna*. Wbrew temu, co zdaje się sugerować nazwa, modlitwa uczuć nie polega na gorących westchnieniach i płytkich wzruszeniach aż do łez, ale przepelniona jest



radością, zachwytem i uwielbieniem, a przy tym wyraża najgłębsze pragnienie zjednoczenia z Bogiem. Jest to zatem prawdziwie *modlitwa serca*. Ponadto odznacza się ona większą spontanicznością, a zatem nie ma już tu ascetycznego wysiłku „zmuszania się” do modlitwy, lecz chrześcijanin rozpalony pragnieniem wyznawania Bogu swej miłości, w odpowiedzi na oświecającą go prawdę, że jest miłowany, nie zna ograniczeń czasoprzestrzennych dla swej modlitwy. We wszystkim dostrzegając obecność Boga — przedmiot swej miłości i pragnień, modli się zatem nieustannie w swoich myślach i uczuciach (por. 1 Tes 5, 17). Coraz częściej rezygnuje więc z tradycyjnych tekstów modlitewnych i metod rozmyślań na rzecz swobodnej, przyjacielskiej rozmowy — „wylania duszy przed Panem” (por. 1 Sm 1, 15), której bardziej niż dotychczas towarzyszy klimat milczenia i miłowania. Słusznie więc św. Teresa od Jezusa nazywa ją *modlitwą odpocznienia*, gdyż przyjmuje ona charakter bierny. Chodzi o to, że modlący się silniej odczuwa, iż podjętą przez niego inicjatywę modlitwy przejmuje Duch Święty, który „przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, [...] przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26).

Modlitwa na etapie oświecenia postępujących nie powoduje więc żadnego znużenia, lecz przeciwnie — staje się źródłem niewyczerpanej mocy w służbie bliźniemu i działalności apostołskiej w stopniu naprawdę heroicznym. Pozorne przeciwstawienie kontemplacji i działania (*ora et labora*) zostaje pokonane i chrześcijanin — w myśl nauki św. Ignacego z Loyoli — staje się kontemplatywny w działaniu (*contemplativus in actione*).

W miarę jak zacieśnia się więź miłości z Bogiem i pogłębia doświadczenie Chrystusa, ta mnogość aktów miłości w modlitwie afektywnej upraszcza się i staje się niejako jednym spojrzeniem pełnym miłości i uwielbienia. Jest to *modlitwa prostoty*. Dla kogoś, kto dzięki wiernej współpracy z łaską doszedł do takiego poziomu modlitwy, wystarczy nawet przelotne spojrzenie na krzyż, przypadkowo usłyszane imię Boże, pobożne zdanie, by wywołać akt strzelisty, w którym wyrażać się będzie wszystko, na co dusza może się zdobyć pod wpływem działania darów Ducha Świętego i cnót teologalnych (wiary, nadziei i miłości). Z tego powodu w karmelitańskiej szkole duchowości ten stopień modlitwy nazywa się *kontemplacją nabytą*. W swej intensywno-

ności i skutkach uświęcających jest niemal tym samym co *kontemplacja wlna*, pojawiająca się na poziomie zjednoczenia doskonałych. Różnica polega jedynie na tym, że w przypadku kontemplacji nabytej modlący się wie, że to on Boga pragnie i jest świadom podejmowanego wysiłku, aby niejako dosięgnąć Go swoją miłością (kierunek oddolny), podczas gdy w kontemplacji wlanej jej autorem jest Duch Święty działający przez swoje dary (kierunek odgórny). Obdarzony nią chrześcijanin zachowuje się receptywnie (bierność), to znaczy w duchu dziecięctwa Bożego pozwala się prowadzić Duchowi Świętemu (por. Rz 8, 14).

## X. ZJEDNOCZENIE DOSKONAŁYCH

### 40. Na czym polega zjednoczenie doskonałych?

Z nauki wiary wiemy, że pełne nierozzerwalne zjednoczenie z Bogiem stanie się udziałem gorliwych chrześcijan dopiero po śmierci w tzw. wizji uszczęśliwiającej (*visio beatifica*). Niemniej jednak już za życia jest dostępny przynajmniej jakiś stopień tego zespolenia ze Stwórcą i Odkupicielem, choć czasem w sposób cząstkowy i zwykle zakryty. Dla przykładu: komunია św. eucharystyczna jest w pewnym sensie zapoczątkowaniem i przedsmakiem (antycypacją) tego, czym jest Niebo, bowiem ten sam Pan Jezus przebywa w Niebie i jest obecny w postaci Chleba, który przyjmujemy.

O stopniu tego zjednoczenia z Chrystusem w ziemskim życiu decyduje miara doskonałości, nie może być bowiem pełnego zjednoczenia z Bogiem — Absolutną Doskonałością bez udoskonalenia ludzkiego bytu. W przypadku wiary chrześcijańskiej tą miarą doskonałości jest najwierniejsze naśladowanie Chrystusa (chrystoformizacja), możliwe oczywiście przede wszystkim dzięki wytrwałej współpracy z uświęcającym działaniem Ducha Świętego, wspieranej cnotami teologalnymi i łaskami aktualnymi.

Zjednoczenie doskonałych, które najlepiej określić mianem komunii z Bogiem, polega więc na możliwie najwyższym w życiu doczesnym upodobnieniu do Chrystusa dzięki łasce mistycznej, której Bóg udziela komu i jak chce. W tym miejscu mamy na myśli szczególną postać owego zjednoczenia, mianowicie — *zjednoczenie mistyczne*, które jest absolutnym darem Boga. Nie można go więc sobie wysłużyć nawet najsurowszą ascezą.

Jest to najbogatszy etap życia duchowego, ale — niestety — najmniej znany, bo niewielu tam dochodzi (por. Mt 22, 14), toteż budzi on wiele kontrowersji i nieporozumień. Często pod pojęcia mistyki i zjednoczenia mistycznego umieszcza się sensacyjne wyobrażenia o nadzwyczajnych zjawiskach i stanach, które niewiele mają wspólnego z prawdziwą chrześcijańską mistyką, przez którą — najprościej biorąc — należy rozumieć doświadczenie zamieszkiwania Boga w Trójcy Osób w chrześcijaństwie, to znaczy — mówiąc językiem mistyków — w „dnie duszy”, albo — jak chcą inni — „w szczycie duszy” (*apex animae*). Rzetelną wiedzę na ten temat czerpiemy z opisów przeżyć du-

chowych mistyków i świętych, często wyniesionych przez Kościół do chwały ołtarzy. Na tej podstawie można wyróżnić w zjednoczeniu mistycznym pewne fazy oraz związane z nimi typowe bardzo intensywne przeżycia duchowe, których nie wolno mylić ze zjawiskami nadzwyczajnymi.

Najpierw oczywiście musi dokonać się nawrócenie i wyzbycie się przywiązania do grzechu, co powinno dokonać się na etapie oczyszczenia początkujących, oraz świadome unikanie różnych niedoskonałości tkwiących w zmysłach, w czym z pomocą przychodzi Duch Święty w procesie biernego oczyszczenia zmysłów na etapie oświecenia postępujących. Czasem, po długich latach zmagania się z sobą, kiedy tych przeszkód do bliskości z Bogiem zostaje człowiekowi niewiele, może On udzielić łaski doznawania w dniu duszy Swej obecności. Nie jest to już tylko przekonanie o obecności Boga w człowieku uzyskane dzięki wierze, ale bezpośrednie doświadczenie tego faktu, które teologia duchowości określa mianem *doświadczenia mistycznego*.

Różnica pomiędzy poznaniem Boga przez wiarę a doświadczeniem mistycznym podobna jest do różnicy, jaka zachodzi pomiędzy znajomością smaku jakiegoś egzotycznego owocu tylko na podstawie szczegółowego opisu kogoś, kto go spożył, a skosztowaniem tego owocu. Coś podobnego zachodzi w doświadczeniu mistycznym. Mistyk, który przez całe lata gorliwie się modlił, czytał i rozważał Pismo święte, medytował nad życiem Jezusa, poznawał prawdy Boże itd., z chwilą wprowadzenia go w mistyczne zjednoczenie z Bogiem potwierdza prawdziwość tego, co dotychczas poznał przez wiarę, ale zarazem czuje się zaskoczony i oczarowany dysproporcją pomiędzy tym, co poznał przez wiarę, a rzeczywistym pięknem i ogromem Majestatu Bożego.

To odkrycie doskonałej Miłości, Piękna i Dobra, jakim jest Bóg, we władzach psychiczno-duchowych człowieka wywołuje z jednej strony *zachwyt* i niezmierną tęsknotę za Bogiem, opisywaną przez mistyków jako „poryw” lub „lot duszy”, a z drugiej — poczucie wielkiej niegodności i ludzkiej ograniczoności. Zachwyt, biorący się z bezpośredniego doświadczenia przymiotów Boskich, w dalszym rozwoju życia mistycznego może powodować *stany ekstazy*, polegające na zawieszaniu działania zmysłów i radykalnym spowolnieniu procesów fizjologicznych (zwolnienie pracy serca, obniżenie ciepłoty ciała, niska wrażliwość na wszelkie bodźce itd.). Człowiek w nieugaszonej tęskno-

cie za Bogiem — przedmiotem swojej heroicznej miłości, jakby wychodzi z siebie i zapomina o otaczającym go świecie.

Te wzniosłe stany wewnętrzne, które są jedynie skutkiem zjednoczenia mistycznego i mogą (ale nie muszą) towarzyszyć temu etapowi rozwoju duchowego, niestety najczęściej niesłusznie brane są za istotę mistyki. Należy bowiem pamiętać, że stany ekstatyczne mogą być wywołane stosowaniem odpowiednich technik hipnotycznych, wprowadzeniem w trans, na przykład, przez niektóre rodzaje muzyki, a także przez środki psychotropowe (m.in. narkotyki). Stany te może także powodować szatan dla próby ośmieszenia Boskiego działania w człowieku, kiedy potem ujawnia się fałszywość tych przeżyć.

Mistyczne zjednoczenie z Bogiem, które bywa przyczyną wspomnianych stanów ekstatycznych, staje się na tyle intensywne, że św. Teresa z Avila porównuje je do zaręczyn pomiędzy zakochanymi. Podobnie jak zaręczyny są wiążącą obietnicą dozgonnego zjednoczenia się mężczyzny i kobiety w formie małżeństwa, tak samo *zaręczyny mistyczne* — są obietnicą Boga, jaką daje ochrzczoneму, że niebawem dostąpi on nieutralnego i stałego daru wpatrywania się w Majestat Boga, aczkolwiek jeszcze „jakby przez zasłonę”, a więc niejasno (por. 1 Kor 13, 12).

Świadomość takiego obdarowania budzi w człowieku wielkie poczucie niegodności, a nawet grzeszności. Ponadto światło Ducha Świętego do tego stopnia udoskonala rozum, wolę i władze psychiczno-duchowe człowieka, że niezwykle ostro widzi on wszelkie swoje słabości i ontologiczną (bytową) przepaść dzielącą stworzenie od Stwórcy. Bo kimże jest człowiek wobec Majestatu Boga (por. Rz 9, 20)? Z tego powodu mistycy, którzy już dawno wyzbyli się przywiązania do jakiegokolwiek grzechu, w swoich zapiskach duchowych oskarżają się o różne przewinienia, które w ich subiektywnym odczuciu są najcięższymi na świecie. To staje się źródłem specyficznych cierpień duchowych, mających także swoje reperkusje somatyczne. Do nich niekiedy dołączają się intensywne działania szatańskie, które na tym etapie zjednoczenia człowieka z Bogiem dotyczą nie tyle jego duszy, co raczej jego dzieł. W tym przypadku szatan atakuje jakby od zewnątrz, gdyż boi się zbliżyć do człowieka uświęconego zjednoczeniem z Bogiem. Wszystko to w literaturze mistycznej określa się za św. Janem od Krzyża mianem *biernego oczyszczenia ducha* albo *ciemną nocą wiary*.

Z uwagi na intensywność cierpień, których motywem jest miłość i tęsknota za Bogiem, stan ten jest porównywany do cierpień czyścicowych.

Najwyższym stopniem mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem jest stan określany przez św. Teresę od Jezusa jako *małżeństwo duchowe* (zaślubiny mistyczne). Charakteryzuje się on m.in. doskonałym poddaniem swej woli rozporządzeniom Bożej Opatrzności, wysokim stopniem integracji osobowej oraz nadzwyczajną aktywnością apostołską i jej skutecznością. Natomiast św. Jan od Krzyża ten etap mistycznej komunii z Bogiem nazywa zjednoczeniem przeobrażającym, albo przebóstwieniem, oczywiście w sensie moralno-duchowym, a nie ontologicznym. Dla jasności stosuje tu porównanie duszy do żelaza włożonego w ogień. Dopóki żelazo tkwi w ogniu, posiada wszystkie właściwości ognia (temperaturę, kolor), nie przestaje jednak być żelazem. Wyjęte z ognia, szybko traci te właściwości. Oznacza to, że stan mistycznej komunii z Bogiem jest stanem przejściowym i może zostać utracony. Człowiek bowiem nawet w tak wysokich stanach duchowych nie przestaje być wolny, choć jego wolność zdeterminowana jest potęgą niestworzonej Miłości.

#### **41. Czym charakteryzuje się doświadczenie mistyczne?**

O naturze chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego wiele mówi etymologia słowa „mistyka”, które uważane jest za jedno z najbardziej niejasnych we współczesnym języku. Chętnie bowiem używa się go na określenie wszystkiego, co niejasne, tajemnicze, prelogiczne lub irracjonalne, a przy tym mocno zabarwione uczuciowo i związane z niezwyklejmi zjawiskami psychosomatycznymi. „Mistyka” pochodzi od greckiego pojęcia *mysticos* (rzeczy tajemne, sekretne), które jako przymiotnik nawiązuje do starożytnych obrzędów religijnych, zwanych *mystêrion*. Ich wspólnym źródłosłowem jest *myô*, co oznacza zamykanie oczu, aby nie widzieć czegoś co jest tajemne, zasłanianie ust, aby nie wyjawić tajemnicy, lub zatykanie uszu w poczuciu niegodności wobec ogłaszanej tajemnicy.

Do zachodniego słownika teologicznego pojęcie to w postaci „teologia mistyczna” wprowadził pod koniec V wieku Pseudo-Dionizy Areopagita. Od tej pory autorzy wczesnochrześcijańscy nadają mu potrójne znaczenie: *biblijne* — chodzi o mistyczną treść Pisma świętego,

mimo iż w Biblii termin ten nigdzie nie występuje, *sakramentalne* — sakrament bowiem to znak (*mysterion*) niewidzialnej rzeczywistości Bożej (por. Ef 5, 32) i *duchowe* — niewidzialne dla oczu działanie Boga w człowieku. W tym ostatnim zakresie znaczeniowym słowo „mistyka” upowszechniło się w późniejszej teologii i współcześnie oznacza stan najwyższego zjednoczenia z Absolutem, jakiego człowiek doświadcza nie tyle poza sobą w nadzwyczajnych zjawiskach, lecz w sobie. W taki lub podobny sposób rozumiana Mistyka jest właściwością każdej religii. Każda religia ma swoje misteria i mistykę.

U podstaw stanu mistycznego jest doświadczenie mistyczne, brane najczęściej jako niezwykle intensywne i wewnętrzne wydarzenie „punktowe”, stanowiące integralną część szeroko rozumianego doświadczenia religijno-duchowego. Brane samo w sobie, doświadczenie mistyczne odznacza się *bezpośredniością*, to znaczy ujęcie Absolutu dokonuje się w świadomości podmiotu bez pomocy pojęć czy obrazów, które potem człowiek tworzy, chcąc samemu bliżej poznać przedmiot tego przeżycia, albo przekazać je innym. Taki sposób poznania św. Tomasz nazywa prostą intuicją prawdy pod wpływem miłości (*simplex intuitus veritatis ex caritate consecutus*)<sup>1</sup>. W związku z tym doświadczenie mistyczne jest *niewyraźalne*. Nie da się go jednoznacznie zdefiniować i wyczerpująco opisać. Z tego powodu mistycy chętnie sięgają po język apofatyki (opisujący czym ono nie jest), symbole, metafory i porównania, najlepiej wybrzmiewające w poezji lub sztuce malarskiej. Inną charakterystyczną cechą doświadczenia mistycznego jest pasywność podmiotu, nazywana także *biernością*. Podmiot mistyczny jest doskonale świadom, że to co dzieje się w nim i z nim, nie jest efektem jego wysiłku, ale znacznie go przekracza. Czuje się zawładnięty tajemniczą siłą, światłem i miłością, jakby przychodzącymi z góry. Pozostaje wobec nich otwarty i receptywny, to znaczy pozwala, aby przedmiot doświadczenia mistycznego oddziaływał na niego. Z tym wiąże się kolejna cecha, mianowicie *nagłość* i spontaniczność doświadczenia mistycznego, które z zasady pojawia się nagle, w sposób nie zaplanowany i trudny do przewidzenia. Pojawia się ono niekoniecznie w związku z okolicznościami takimi, jak: pozytywne nastawienie mistyka na zaistnienie tego doświadczenia, święty czas lub miejsce, obrzędy religijne

<sup>1</sup> STh II-II, q. 180, a. 3, 6.

itp. Doświadczenie mistyczne z natury swej jest *krótkotrwałe*, gdyż — jak uczy św. Tomasz z Akwinu — żadne działanie nie trwa długo w swym kulminacyjnym punkcie (*nulla actio potest diu durare in suo summo*)<sup>2</sup>. Czym innym jednak jest rezonans psychiczny i uczuciowy wywołany tym bardzo intensywnym przeżyciem, który może trwać stosunkowo długo, także w formie kontemplacji. Z tego rodzi się w mistyku niezłomna, moralna *pewność* co do faktu zaistnienia doświadczenia mistycznego i jego treści. W tym zdaje się kryć wyjaśnienie, dlaczego mistycy i ludzie święci gotowi są oddać życie za wiarę (por. Dz 7, 55-58).

Doświadczenie mistyczne z wielką siłą oddziałuje zarówno na sferę poznawczą jak i afektywną. W związku z czym w chrześcijańskiej literaturze mistycznej znajdujemy liczne opisy doznań wewnętrznych, wskazujące zarazem na różne stopnie ich intensywności. Nie wolno jednak mylić ich ze zjawiskami paramistycznymi, czy w ogóle nadzwyczajnymi. W odróżnieniu od tych ostatnich, afektywne przeżycia mistyczne przynależą do stanu mistycznego i mają bezpośredni uświęcający wpływ na podmiot. Są to więc tzw. łaski *gratum facientes*.

Wydaje się, że pierwsze doświadczenia bezpośredniego działania Boga w duszy mistycy przeżywają jako tzw. *dotyki mistyczne*. Te z kolei zwykle wywołują *porywy mistyczne*, czyli rodzaj niezwykle silnych i niespodziewanych impulsów miłości do Boga, wyzwających tęsknotę za Nim. Gdy są intensywne i występują często, wówczas odbierane są jako *lot duszy*, przechodzące w *szal miłości*. Potem przeżycia mistyczne odbierane są jako *spojrzenia Boże*, *wchodzenie w przepaści Boże*, *zalenie łaską*, *zalewanie Duchem Świętym* i *zanurzenie w otchłan Przenajświętszej Trójcy* (tak opisuje je m.in. bł. Marcelina Darowska<sup>3</sup>). Doznania te z uwagi na swą intensywność mogą powodować zawieszenie zmysłów zewnętrznych, a więc *ekstazę*. Kulminacją przeżyć mistycznych wydają się być *rany miłości*, których szczególną postacią jest opisana przez św. Teresę od Jezusa *transwerberacja*, czyli przeszycie serca złotą włócznią przez serafina podczas zaręczyn mistycznych<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> STh II-II, q. 180, a. 8, 2.

<sup>3</sup> Zob. M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Niepokalanów 1992, s. 105-125.

<sup>4</sup> Zob. *Autobiografia*, 29, 13.



Nawet pojedyncze tego typu przeżycia, choć rzadko manifestują się na zewnątrz, pozostawiają trwałe i mocny ślad na całe życie w postaci gruntownej i trwałej przemiany moralno-duchowej mistyka. Najbliższe otoczenie w jego sposobie bycia dostrzegać będzie promieniującą miłość do Boga, radość, pokój i inne owoce działania Ducha Świętego (por. Ga 5, 22), dzięki którym osobowość mistyka odznaczać się będzie wysokim stopniem integracji i dojrzałości. Dostrzegalne będzie także umiłowanie modlitwy, skupienia i samotności, duch umartwienia i pokuty wynagradzającej, pokora i posłuszeństwo oraz niez mordowane poświęcenie w sprawach dotyczących zbawienia. Poza tym na zewnątrz jego zachowanie niczym specjalnym się nie wyróżnia. Toteż przekonanie, że mistyk jest pewnego rodzaju „nad-człowiekiem”, jakby nie z tego świata, nie ma nic wspólnego z prawdziwą mistyką chrześcijańską.

Warto dodać, że chrześcijanin, który mistycznie doświadcza rzeczywistości nadprzyrodzonej, zachowuje zdrowy dystans wobec tego, czym żyje świat, a zarazem żywi głęboką tęsknotę za śmiercią, która odgradza go od pełnego, całkowitego zjednoczenia z Chrystusem-Oblubieńcem duszy. Życie na ziemi, do którego jesteśmy tak bardzo przywiązani, dla mistyka staje się wygnaniem, czymś nie do zniesienia, cierpieniem stokroć gorszym, niż jakiegokolwiek bóle fizyczne. Takie właśnie cierpienie z powodu pozostawania przy życiu, a zarazem tęsknotę za Bogiem wyrażają strofy św. Jana od Krzyża:

|                                |                          |
|--------------------------------|--------------------------|
| Ja już nie żyję w sobie,       | Pozbawiony tu Ciebie,    |
| Bez Boga żyć nie mogę!         | Jakież życie mieć mogę?  |
| Bez niego i bez siebie?        | Jeno śmierć ustawiczna!  |
| Jakąż odnajdę drogę?           | Czuję o siebie trwogę,   |
| Miał życie — tysiąc śmierci!   | Serce w bólu się krzawi, |
| — W głębię życia się wdzieram, | Więc ku Tobie spojieram! |
| Umieram, bo nie umieram! [...] | umieram, bo nie umieram! |

#### 42. Czy każdy ochrzczony może stać się mistykiem?

Niemal wszyscy liczący się współcześnie teologowie duchowości są zgodni co do tego, że dar życia mistycznego jest suwerennym aktem Bożej Miłości i szczodrobliwości, którego nikt w żaden sposób nie może sobie wprost wysłużyć, ani osiągnąć na drodze odpowiednich praktyk ascetycznych i medytacyjnych. List Kongregacji Nauki Wiary

o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej jednoznacznie stwierdza, że „prawdziwa mistyka chrześcijańska nie ma nic wspólnego z techniką: zawsze jest darem Bożym, którego otrzymujący go czuje się niegodny” (OF 23).

Ponieważ życie mistyczne, to nadprzyrodzony dar, więc Bóg może go udzielić tym wszystkim, którzy poddając się działaniu Ducha Świętego, osiągnęli wysoki stopień doskonałości na drodze duchowego rozwoju. Nie jest to jednak dar konieczny do zbawienia, dlatego życie mistyczne kandydata do chwały ołtarzy, nie stanowi sedna dociekań w procesie beatyfikacyjnym, lecz heroiczne praktykowanie cnót. Jest jednak faktem, że u wszystkich świętych bez trudu można znaleźć przejawy autentycznej mistyki. Niektórzy teologowie wprost twierdzą, że Bóg nikomu, kto jest odpowiednio dysponowany, nie odmawia tej łaski. Przy czym przez odpowiednią dyspozycję należy rozumieć — z jednej strony — całe nadprzyrodzone wyposażenie człowieka, udzielone mu już w chwili chrztu świętego i bierzmowania, czyli tzw. organizm duchowy, a z drugiej strony — wielkoduszną współpracę z łaską Bożą. Każdy więc ochrzczony może być mistykiem, ale nie musi, natomiast ma obowiązek dążyć do świętości (por. LG 39; NMI 30-31). Dla dobrego chrześcijanina stokroć ważniejsze jest zjednoczenie z Chrystusem już tu na ziemi, a potem w niebie, aniżeli sposób tego zjednoczenia — ascetyczny lub mistyczny.

Nie należy jednak tych dwóch sposobów czy raczej dróg zjednoczenia z Bogiem sobie przeciwstawiać. Są one bowiem względem siebie komplementarne. Im bardziej chrześcijanin rozwija się duchowo na drodze szeroko pojętej ascezy, tym bardziej otwiera się na dar życia mistycznego. Bóg zaś udzielając tego daru niejako „automatycznie” dopełnia heroiczny ludzki wysiłek dążenia do świętości. Gotowość i spontaniczność Pana Boga w niczym nie zmienia faktu, że życia mistycznego nie można sobie zaplanować, ani być pewnym osiągnięcia go. Byłoby przejawem pychy i zuchwałości pragnąć łaski mistycznej, a to przekreślałoby w ogóle życie duchowe. A zatem „nie jest mistykiem ten, kto chce nim być, ale ten, kto ma świadomość łaski w nim działającej” (J. Leclercq).

Nawet pobieżne przesłedzenie historii duchowości przekonuje, że Pan Bóg jest niezwykle hojny w udzielaniu łask mistycznych. W każdym kraju i epoce, także współcześnie w Polsce, nie brak mężczyzn

i kobiet, kapłanów, zakonników a także świeckich, których zapiski duchowe jednoznacznie wskazują na mistyczne szczyty życia duchowego. Z uwagi na charakter ich pism liczne grono polskich mistyków, dawniejszych i współczesnych, ks. S. Urbański dzieli na trzy grupy: *mistyka studyjna* — dla przykładu wymieńmy tylko najbardziej znanych: Stefan Chryzostom Dobrosielski († 1676); Piotr Semenenko († 1886); abp Zygmunt Szczęsny Feliński († 1895); św. bp Józef Sebastian Pelczar († 1924); oraz abp Józef Teofil Teodorowicz († 1938). Pisma tychże autorów są w ścisłym tego słowa znaczeniu traktatami teologicznymi poświęconymi mistyce. Do reprezentantów *mistyki studyjno-przeżyciowej* należą, przykładowo: Kasper Drużbicki († 1622); Magdalena Mortęska († 1631); Stanisław Papczyński († 1701); Cecylia Działyńska († 1899); i św. Rafał Kalinowski († 1907). Specyfiką ich pism jest połączenie precyzji traktatów teologicznych z treściami autobiograficznymi. Trzecią grupę *mistyki przeżyciowej* reprezentują niemal wyłącznie kobiety, na przykład: Wanda Malczewska († 1896); bł. Marcelina Darowska († 1911); bł. Aniela Salawa († 1922); Rozalia Celakówna († 1944); oraz św. Faustyna Kowalska († 1938).

Rzecz znamienna, że w najtrudniejszym dla naszego kraju okresie zaborów, żyło najwięcej mistyków, spośród których wielu zostało wyniesionych do chwały ołtarzy przez Jana Pawła II.

## XI. ZJAWISKA PARAMISTYCZNE

### 43. Co to są zjawiska paramistyczne i jakie mają znaczenie dla życia duchowego?

W dawniejszej teologii ascetyczno-mistycznej zanadto — jak się wydaje — podkreślano wewnętrzny charakter życia duchowego, czego pozostałością jest panujący do dzisiaj zwyczaj mówienia o duszy jako niemal wyłącznym podmiocie wchodzącym w relację z Bogiem. Tymczasem Pismo święte ujmuje człowieka jako całość, wielokrotnie wzmiankując o tym, że w doświadczeniu duchowym uczestniczy ciało człowieka i żywo na nie reaguje (por. np.: Job 19, 27; Ps 26, 2; 84, 3; Iz 15, 4; Jer 11, 20; 20, 12; 1 Tes 5, 23; Ap 2, 23). Jest więc rzeczą naturalną, że najgłębsze przeżycia duchowe mogą manifestować się na zewnątrz w ciele. Nie można jednak zapominać, że ekspresja zarówno zwykłych stanów emocjonalnych, jak chociażby radości czy smutku, jak i stanów duchowych podlega daleko idącej modyfikacji. To, że ktoś jest radosny wcale nie musi objawiać się w jego ustawicznym śmiechu. Podobnie głęboki smutek można ukrywać pod hałaśliwym śmiechem, zaś łzy są oznaką zarówno szczęścia jak i bólu rozpacz. Właśnie z tego względu do wszelkich zewnętrznych manifestacji stanów duchowych trzeba podchodzić z wielką ostrożnością i roztropnością.

Ponieważ zewnętrzne przejawy przeżyć mistycznych nie należą do istoty stanu mistycznego, dlatego określane są mianem *zjawisk nadzwyczajnych* lub *paramistycznych*. Mogą one towarzyszyć doświadczeniu mistycznemu, ale nie są koniecznym jego składnikiem, a ponadto nie zawsze ich przyczyną sprawcą jest działanie Boże, toteż mogą występować poza stanem zjednoczenia mistycznego, a czasem także bez wyraźnego związku z życiem duchowym. Z tego powodu teologia duchowości zajmuje się nimi tylko ubocznie, tym bardziej, że większość tych zjawisk nadzwyczajnych może być wywołana działaniem szatańskim lub nie jest do końca zbadaną naturalną siłą ludzkiej psychiki. Wiadomo zaś, że zły duch jako „ojciec kłamstwa” (por. J 8, 44) i podający się za anioła światłości (por. 2 Kor 11, 14), ponieważ nie może udaremnić dzieła zbawienia, podszywa się pod uświęcające działanie Boga, aby w ten sposób oszukać dążących do świętości i sprowadzić ich na manowce próżności i pychy.

Dodajmy, że zjawiska nadzwyczajne, o ile są autentyczne, to znaczy mają przyczynę sprawczą w uświęcającym działaniu Ducha Świę-

tego, występują na ogół u osób dość zaawansowanych w życiu duchowym, ale są raczej stosunkowo rzadkie. Częściej natomiast pojawiają się u ludzi pozorujących intensywne życie duchowe. Ponadto w odróżnieniu od zjawisk mistycznych w ścisłym znaczeniu, czyli „łask udoskonalających” podmiot mistyczny (*gratum facientes*), zjawiska paramistyczne służą nie tyle bezpośredniemu uświęceniu mistyka, co dobru innych ludzi, dlatego należą do kategorii „łask charyzmatycznych” (*gratis datae*).

W zależności od tego, jaką sferę ludzkiej osobowości angażować będą zjawiska paramistyczne, wywołane zarówno działaniem Bożym, szatańskim czy ludzkim, dzieli się je na zjawiska *porządku poznawczego* i *somatycznego*, przy czym te ostatnie są najliczniejsze i bardziej spektakularne, toteż wzbudzają najwięcej zainteresowania, także ze strony mediów.

#### 44. Jakie są zjawiska paramistyczne porządku poznawczego?

Nadzwyczajne zjawiska porządku poznawczego bezpośrednio dotyczą intelektu. Należy je podzielić na zjawiska o *charakterze podmiotowym*, w których poznawane treści człowiek niejako odbiera sam w sobie, choć mogą być przeznaczone dla innych, oraz o *charakterze przedmiotowym*, w których człowiek obdarzony takim charyzmatem rozpoznaje treści u innych osób.

Paramistyczne zjawiska porządku poznawczego o charakterze podmiotowym to na ogół widzenia i wizje nadprzyrodzone wraz ze słowami wewnętrznymi. To wszystko składa się na objawienia, które mogą mieć charakter prywatny albo publiczny. *Objawienia* to akty ujawniania zakrytych treści czy to dla indywidualnego pożytku podmiotu (objawienia prywatne) czy też dla pożytku powszechnego (objawienia publiczne). Z kolei *widzenie* jest percepcją przedmiotu za pomocą cielesnego zmysłu wzroku, natomiast *wizja* to nadprzyrodzona percepcja przedmiotu niedostrzegalnego dla człowieka w sposób naturalny, a więc coś w rodzaju intuicyjnego uchwycenia samej idei.

Tego typu poznanie przychodzi niespodziewanie, w jednej chwili i bez żadnego wcześniejszego wysiłku intelektualnego. W przeciwieństwie do pojęć i poznania naturalnego, które z trudem zdobywane zwykle stopniowo zanika, nadprzyrodzone poznanie trwa niezmiennie bardzo długo. Ponadto powoduje jednoznaczne skutki duchowe, na przy-

kład: miłowanie prawdy, radość, wewnętrzny pokój, pragnienie rzeczy niebieskich i niechęć do tego, co nie wiąże się z Bogiem.

Inną formą nadzwyczajnych zjawisk porządku poznawczego są *słowa wewnętrzne*, które mogą być odbierane za pomocą fizycznego zmysłu słuchu (słowa wewnętrzne słyszalne) i są zwykle związane z widzeniami cielesnymi (por. Rdz 3, 9; 21, 14-19; 1 Sm 3, 35; Łk 1, 11-20, 26-38). Mogą być odbierane także w wyobraźni (słowa wewnętrzne wyobrazeniowe), najczęściej podczas snu (por. np. Mt 1, 20; 2, 13. 19). Natomiast trzecią grupę słów wewnętrznych stanowią tzw. słowa intelektualne, czyli komunikacja myśli bez pośrednictwa zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, tak jak komunikują się pomiędzy sobą aniołowie. Jest to rodzaj nadprzyrodzonej intuicji, której działanie należy wiązać raczej z tzw. zmysłami duchowymi.

Szereg autorów podejmując myśl św. Jana od Krzyża<sup>1</sup> słowa wewnętrzne dzieli na trzy rodzaje: a) *sukcesywne* — są to pewne wyrażenia i zdania, jakie człowiek duchowy będąc w skupieniu i rozmodleniu tworzy i formułuje własnym rozumowaniem pod tchnieniem Ducha Świętego. To jakby następujące po sobie wypowiedzi odnośnie do doskonałości, jakie człowiek odkrywa własnym wysiłkiem; b) *formalne* — w stosunku do słów sukcesywnych, różnica polega na tym, że słowa formalne mają charakter bierny i przybierają postać (formę) poznanych dotychczas prawd lub sformułowań religijno-modlitewnych, na przykład zwroty i wyrażenia biblijne, liturgiczne itp.; c) *substancjalne* — pojawiają się podobnie jak słowa formalne, ale różnią się od nich tym, że wywołują w duszy natychmiastowy uświęcający skutek, jaki wyrażają (por. Łk 1, 30), dlatego nie mogą być fałszowane przez szatana.

Do najbardziej znanych zjawisk porządku poznawczego o charakterze przedmiotowym zalicza się: glosolalię, podobną do niej ksenoglosję, kardiognozę i hierognozę, a także prekognicję.

*Glosolalia*, niesłusznie nazywana „mówieniem językami”, polega na wydawaniu pojedynczych dźwięków, zwykle niezrozumiałych tak dla mówiącego je, jak i dla otoczenia. W glosolalii niezrozumiałość słów nie ma większego znaczenia, chodzi bowiem o całkowicie spontaniczny i wymykający się kontroli rozumu oraz woli entuzjizm uwielbiania Boga pod natchnieniem Ducha Świętego. Glosolalia wiąże się

<sup>1</sup> Zob. *Droga na Górę Karmel*, II, 28, 2.

zatem zawsze z klimatem modlitwy i uwielbienia, toteż — jeżeli pochodzi od Ducha Świętego jako swoisty dar charyzmatyczny — powinna pozostawić takie same skutki moralno-duchowe, jak czyni to doskonała modlitwa. Jeżeli więc u posługującego się glosolalią nie stwierdza się istotnej przemiany duchowej, mamy wówczas wszelkie podstawy sądzić, iż jest to albo zwykłe oszustwo, wynikające z potrzeby zwrócenia na siebie uwagi albo ingerencja w psychikę sił nieczystych. Nie może zatem budzić zaufania taka grupa modlitewna, która „wyczekuje” glosolalii.

Podobnym zjawiskiem jest *ksenoglosja*, czyli udzielany przez Ducha Świętego dar czynnego lub biernego posługiwania się nieznanym sobie językiem. Wyraźnie zaświadcza o nim Pismo święte. Fakt ksenoglosji, a nie glosolalii — jak błędnie się uważa — miał miejsce podczas zesłania Ducha Świętego (por. Dz 2, 4. 11; 10, 46). Także św. Paweł wielokrotnie pisze o darze języków i ich tłumaczeniu dla dobra społeczności wierzących (por. np. 1 Kor 12, 10. 30). O ile więc glosolalia jest darem dla pojedynczej osoby, co nie wyklucza, iż może go dostąpić wiele osób równocześnie, zwłaszcza jeżeli razem trwają na intensywnej modlitwie uwielbienia, to ksenoglosja, o ile jest autentyczna, ściśle wiąże się z posługą prorocką dla pożytku wspólnoty wierzących.

Dar mówienia w nieznanym sobie języku oraz dar rozumienia go w celu tłumaczenia i przekazania wspólnocie treści nadprzyrodzonych, może być fałszowany przez zainteresowane osoby z powodu pychy, albo pod wpływem zbiorowej psychozy. Nie można też wykluczać ingerencji szatana, co zdaje się potwierdzać fakt, iż ksenoglosja występuje u opętanych podczas sprawowania nad nimi egzorcyzmu.

Z kolei *kardiognoza* jest to udzielana przez Boga wybranym przez Niego osobom nadnaturalna, a więc pozawerbalna, zdolność poznawania cudzych stanów wewnętrznych (sumienia, myśli, motywacji itp.), a więc również skutków działania na człowieka różnych duchów, w tym także demonów. Zdolność ta może dotyczyć ściśle określonych osób, na przykład krewnych, a nawet swojego spowiednika. Tak było w przypadku polskiej mistyczki bł. Marceliny Darowskiej, która знаła stan sumienia swego kierownika duchowego o. Kajsiewicza. Udzielony danej osobie dar kardiognozy może obejmować także wszystkich, z którymi się komunikuje, jak w przypadku św. Jana Vianneya († 1859) lub św. o. Pio († 1968).

Zdolność ta jest absolutnie pochodzenia Boskiego i ani człowiek, ani tym bardziej szatan, nie może jej spowodować. Charakteryzuje się bowiem tym, że świadomość ta powstaje dopiero w momencie kontaktu z daną osobą i nie ma żadnego związku z wcześniej nabytą wiedzą o danej osobie, a więc z przypuszczeniami wysnuwanymi z oznak zewnętrznych osoby będącej przedmiotem świadomości, jak na przykład: zachowanie, strój, sposób mówienia i chodzenia itp. Obdarzona tym darem osoba nie może posługiwać się nim według własnej woli. Wiedza zdobyta dzięki kardiognozie nigdy nie dotyczy rzeczy banalnych i nieistotnych, ale ma za przedmiot przede wszystkim duchowe dobro. Ponadto świadomość ta powstaje w odpowiednich, to znaczy godziwych okolicznościach, jak na przykład spowiedź, rozmowa duchowa, wspólnota modlitwa itp.

Bardzo podobne jest zjawisko *hierognozy*. Polega ono na zdolności spontanicznego rozpoznawania osób, miejsc i przedmiotów świętych lub poświęconych (np. odróżnienie poświęconego różańca od niepoświęconego; wyczuwanie bez żadnej uprzedniej wiedzy, że, przykładowo, dany plac zabaw dla dzieci, to dawny cmentarz itp.). Najczęściej aktualizuje się podczas ekstazy, niemniej znane są liczne przypadki pozaekstazy. Przekracza ono naturalne możliwości człowieka i ze względu na to, iż dotyczy świętości, jego bezpośrednią przyczyną może być tylko Bóg.

Głębokiemu życiu duchowemu, osiagającemu nierzadko poziom mistyczny, mogą towarzyszyć inne nadnaturalne zjawiska poznawcze w postaci tzw. *prekognicji*, czyli uprzedniej wiedzy włanej powszechnej lub przynajmniej częściowej oraz w postaci wlnych umiejętności. Jest to wiedza, której człowiek nie zdobywa na drodze formacji intelektualnej i często dotyczy ona spraw, które dopiero mają się wydarzyć. Jeżeli wykluczyć działanie szatańskie, to jedynym wytłumaczeniem tego fenomenu jest „promieniowanie” darów Ducha Świętego także na sferę intelektualno-poznawczą podmiotu w zakresie wiedzy naturalnej, dzięki któremu mistyk ma udział w nieograniczonej wszechwiedzy Boga.

#### **45. Które ze zjawisk nadzwyczajnych porządku somatycznego występują najczęściej?**

Spośród paramistycznych zjawisk porządku somatycznego najbardziej znanym są *stygmaty*. Niektórzy twierdzą, że św. Paweł był pierw-



szym stygmatykiem (por. Ga 6, 17). Mimo iż jest to hipoteza słabo uzasadniona, to jednak od św. Pawła pochodzi pojęcie „stygmat” (z języka gr. *znamię, piętno*), które weszło do terminologii teologiczno-mistycznej. Pierwszym udokumentowanym przypadkiem stygmatyzacji był św. Franciszek z Asyżu, który 17 IX 1224 roku na górze La Verna otrzymał fizyczne rany w tradycyjnych miejscach ran Chrystusa.

W średniowieczu odnotowano 5466 przypadków stygmatów u różnych osób, spośród których pod koniec XIX stulecia francuski lekarz-neurolog A. Imbert-Gourbeyre doliczył się 321 autentycznych stygmatyzacji. W tej liczbie zdecydowaną większość stanowiły kobiety (tylko 41 mężczyzn). Najwięcej stygmatyków związanych jest z dominikańską i franciszkańską szkołą duchowości. Wśród obdarzonych tą łaską najmniej liczni są świeccy, który reprezentuje m.in. Teresa Neumann († 1962). Najbardziej znanym stygmatykiem naszych czasów jest kapucyn Francesco Forgione, czyli św. o. Pio. Warto także wspomnieć niemiecką augustiankę Katarzynę Emmerich († 1824), znaną ze wstrząsających wizji męki Chrystusa, które stały się m.in. inspiracją do filmu Mela Gibsona pt. *Pasja*, a spośród uznanych współcześnie stygmatyków — Martę Robin († 1981), założycielkę ruchu Ogniska Światła i Miłości, a także s. Wandę Boniszewską († 2003) ze Zgromadzenia Sióstr od Aniołów.

Ponieważ rany stygmatyczne są znakiem szczególnego upodobnienia do Chrystusa ukrzyżowanego, dlatego najczęściej występują na rękach, stopach, boku w okolicach serca i na głowie. Mają kształt okrągły lub owalny. Bywają płytkie lub głębokie, a niekiedy przebijające na wyłot ręce i stopy. Różne są ich wymiary, zwykle jednak na zewnętrznej stronie dłoni lub stóp są nieco większe, aniżeli po stronie wewnętrznej. Dość intensywne krwawienie z zasady występuje w związku z rozważaniem Męki Pańskiej lub przeżywaniem Wielkiego Postu. Wówczas z ran wydobywa się krew tętnicza. Czasem z rany na boku wypływa krew z osoczem.

Charakterystyczną cechą stygmatów, odróżniającą je od falsyfikacji na tle neurotycznym, jest to, że nie goją się, mimo to zachowują świeżość. Co więcej, często wydziela się z nich przyjemny zapach zamiast oznak infekcji. Stygmatyk odczuwa autentycznie fizyczny ból, adekwatny do stopnia zranienia. Właśnie ten ból jest zasadniczym motywem stygmatyzacji, chodzi bowiem o „dopełnianie w swoim ciele bra-

ków udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, jakim jest Kościół” (por. Kol 1, 24).

Znane są przypadki krwawego potu i krwawych łez, czyli *hematodrozy*, nierzadko związane z występowaniem stygmatów. Miała ona miejsce m.in. w czasie modlitwy Jezusa w Ogrójcu (por. Łk 22, 44). Zjawisko to ściśle wiąże się z rozważaniem męki Pańskiej i wyraża głębokie współczucie dla cierpiącego Odkupiciela, toteż nie daje się wytłumaczyć żadnymi hipotezami medyczno-naturalnymi, takimi jak hemofilia czy dermatografizm. Nie można jednak wykluczyć udziału szatana w wywołaniu takiego fenomenu, zwłaszcza jeżeli nie zachodzi ściśle związek z tajemnicą męki i śmierci Chrystusa.

Do omawianej tu grupy zjawisk należą długotrwałe powstrzymanie się od pokarmów i napojów (*inedia*), a także snu (*wigilancja*) przy jednoczesnym zachowaniu pełnej sprawności witalnej organizmu (por. 1 Krl 19, 8; Łk 4, 2). Inedia w zasadniczy sposób różni się od częstych ostatnio przypadków anoreksji, która jest wynikiem próżności i pychy (smukła sylwetka), a przy tym jawnym naruszeniem V Przykazania i na ogół prowadzi do nieodwracalnego uszkodzenia organizmu. Tymczasem w przypadku inedii lub wigilancji długotrwałe wstrzymanie się od zaspokajania tych podstawowych potrzeb dokonuje się wskutek specjalnej łaski i jego motywem jest wynagradzająca pokuta połączona z długotrwałymi modlitwami, a także niezwykle dzieła apostołskie. Warto dodać, że wigilancja zdarzała się na ogół tylko kontemplatykom i ekstatykom. Ekstaza mistyczna w wybitnym stopniu regeneruje bowiem witalne siły mistyka.

Nieco innego typu zjawiskami są: lewitacja, agibilność, bilokacja (lub multilokacja) oraz kompenetracja.

*Lewitacja* polega na spontanicznym uniesieniu nad powierzchnię (zwykle od kilku do kilkunastu centymetrów) i utrzymywaniu w powietrzu ciała ludzkiego bez żadnego oparcia, ani żadnej naturalnej przyczyny. Z reguły lewitacja ma miejsce podczas ekstazy mistycznej. Najbardziej zaskakującym przypadkiem pod tym względem jest włoski franciszkanin św. Józef z Kupertynu († 1663), patron mało zdolnych uczniów i studentów! W Polsce znanym przypadkiem lewitacji był bł. Władysław z Gielniowa († 1505), patron Warszawy.

*Agibilność*, to niezwykle szybkie przemieszczanie się ciała bez żadnych innych naturalnych czy technicznych środków. Zjawisko to

zostało opisane w Piśmie świętym (por. Dn 14, 33-39; Dz 8, 39-40). Wśród świętych znamienny jest przypadek św. Antoniego z Padwy († 1231), który w ciągu jednej nocy dotarł z Padwy do Lizbony i wrócił następnej nocy, nie mając oczywiście do dyspozycji współczesnych środków lokomocji.

Do tej samej grupy fenomenów paramistycznych należy jednoczesna obecność podmiotu mistycznego w dwóch (*bilokacja*) lub więcej miejscach (*multilokacja*). Równie zaskakującym zjawiskiem z punktu widzenia praw natury jest *kompenetracja*, czyli przechodzenie ciała mistyka przez inne ciało stałe, albo przebywanie dokładnie w jednym miejscu dwóch ciał ze wzajemnym przenikaniem się. Niepodważalnym jest przypadek Jezusa, który po zmartwychwstaniu przyszedł do uczniów przez zamknięte drzwi (por. J 19, 20-26).

Opisane tu zjawiska, choć są niewytłumaczalne według praw natury, to jednak nie przekraczają możliwości aniołów i demonów. Należy je traktować jako zapoczątkowanie stanu ciał chwalebnych, czyli takich, jakie będą po zmartwychwstaniu.

Obok zjawisk, które mistyk odbiera jako dokonywanie się czegoś niezwykłego z jego ciałem, są takie fenomeny, które nie tyle „się dzieją” z ciałem mistyka, co raczej są postrzegane przez otoczenie i robią na nim wrażenie. Jest to w pierwszym rzędzie zjawisko świecenia ciała lub jego świetlistości, zwane *luminescencją*. Jego przypadki wzmiankowane są w Piśmie świętym (por. Wj 34, 29-35; Mt 17, 2). Innym zjawiskiem tego typu jest *osmogeneza*, która polega na wydzielaniu się przyjemnego i zwykle łagodnego zapachu. Spotyka się go tam, gdzie z naturalnego punktu widzenia być go nie powinno lub też powinien pojawić się odrażający fetor, jak na przykład przy otwieraniu grobu. W wielu przypadkach przy ekshumacji ciał kandydatów na ołtarze nie tylko nie stwierdzono radykalnego rozkładu ciała, ale zamiast fetoru roznosił się miły zapach, często przypominający zapach róż lub fiołków. Niezwykłość tego zjawiska polega na tym, że ów zapach nie jest subiektywnym odczuciem jednej osoby, ale wielu osób, w różnym czasie i miejscu. Można powiedzieć, że zapach jest swoistym duchowym znakiem rozpoznawczym danej osoby (por. 2 Kor 2, 14-16). Miły zapach, jaki wydzielać może ciało mistyka, jest konsekwencją stanu przebóstwienia.

#### 46. Jak człowiek wierzący powinien odnosić się do zjawisk nadzwyczajnych?

Współcześnie wcale nierzadko spotyka się fałszywych mistyków, którzy nie tylko że są pewni, iż dostępują doświadczenia Boga w swej duszy, ale nawet określają kiedy i jak się to stanie. Podają do publicznej wiadomości dokładną datę „objawienia się” Boga, albo częściej Matki Bożej, i zachęcają innych, aby byli świadkami tego niezwyklego wydarzenia, któremu na zewnątrz nadają czasem bardzo dziwaczne formy. Jedną z nich jest, na przykład, pseudo-ekstaza, podczas której rzekomo nie oni mówią lecz Pan Jezus lub Matka Boża przemawiają ich głosem, użyczając sobie ich narządów mowy. Tymczasem autentyczni mistycy swoje spotkanie z Bogiem traktują jako najbardziej osobiste obdarowanie, dlatego z reguły nikomu poza spowiednikiem nie zwierają się ze swoich niezwyklej doznań mistycznych. Bojąc się m.in. niezrozumienia, niezdrowej ciekawości, a także pokusy pychy z powodu swego wybraństwa, bardzo niechętnie ujawniają oni sekrety duszy. Często potrzeba odwołania się nawet do ślubu posłuszeństwa, aby skłonić ich do opisywania swoich stanów duchowych. Oni zaś w każdej chwili skłonni są zniszczyć poczynione notatki i odciąć się od tego, co mogłoby zostać uznane przez władzę kościelną za fałsz.

Zgodnie z regułami, jakie Kościół stosuje od wieków, należy przede wszystkim precyzyjnie ustalić wszystkie okoliczności zjawiska nadzwyczajnego (miejsce, czas, kontekst, stan fizyczny i psychiczny podmiotu zjawiska, a zwłaszcza jego stan moralny). Chodzi bowiem o ustalenie, czy podmiot mistyczny który dokonuje rzeczy nadzwyczajnych lub w którym one się dzieją, jest osobą wiarygodną albo oszustem, wykorzystującym ludzką naiwność i wrodzoną ciekawość. O ile powyższe wstępne ustalenia wypadły pozytywnie, należy w dalszej kolejności najpierw tłumaczyć zjawisko przez wszelkie możliwe przyczyny naturalne. Dopiero jeżeli one okażą się niewystarczające dla wyjaśnienia zjawiska, można przejść do interpretacji teologicznej.

Dla oceny zjawisk nadzwyczajnych, a zwłaszcza prywatnych objawień maryjnych, w teologii stosuje się kryteria teologiczno-psychologiczne. Najpierw jest to *reguła wiary*, pozwalająca ustalić sposób podejścia mistyka lub wizjonera do nadzwyczajnych zjawisk i objawień. Jeżeli zjawisko to jest pochodzenia boskiego, zawsze jego treść (prześlanie) zgodne jest z Objawieniem i nauką Kościoła, a ponadto przy-

czynia się do poznania nadprzyrodzonej prawdy. Tam więc, gdzie przyczyną sprawczą danego zjawiska nadzwyczajnego jest Boża interwencja, sprawy drugorzędne i błahe nie będą przesłaniać spraw istotnych. Drugim kryterium jest *reguła posłuszeństwa*, zgodnie z którą podmiot mistyczny bez zastrzeżeń poddaje się pod osąd Kościoła, który w danym przypadku reprezentuje biskup miejsca i delegowana przez niego komisja do zbadania sprawy. Samo unikanie oceny, a tym bardziej oskarżanie przedstawicieli Kościoła o brak wiary w boskie pochodzenie danego zjawiska, daje podstawę do dyskwalifikacji jego autentyczności. Kolejnym kryterium jest tzw. *reguła godności*, przy pomocy której ustala się, czy dane zjawisko i jego treść, a także sposób zachowania się tego, kto jest jego podmiotem, odpowiadają powadze i godności Bożego działania. Najbardziej przejrzystym kryterium, jak się wydaje, jest *reguła rozpoznawania po skutkach*, podana przez samego Jezusa (por. Łk 6, 44). Zjawisko nadzwyczajne, pochodzące od Boga zawsze rodzi owoce świętości, zarówno w podmiocie mistycznym, jak i w tych, którzy w nim uczestniczą, a ponadto pobudza do podejmowania dzieł charytatywno-apostolskich, nawet za cenę wyrzeczeń i cierpień. Natomiast tam, gdzie efektem zjawiska nadzwyczajnego jest sensacja, tania popularność, a zwłaszcza jakiegokolwiek korzyści materialne, tam z pewnością nie działa Duch Boży. Ważnym dopełnieniem tego kryterium jest *reguła trwałości*. Chodzi mianowicie o to, że Boże działanie, nawet jeśli ma charakter niezwykley, pozostawia po sobie trwałe skutki. Nie wystarczy zatem stwierdzić, że dokonał się cud uzdrowienia. Trzeba upewnić się, że jest to uzdrowienie całkowite i trwałe, a nie tylko przejściowy efekt.

Ogólnie biorąc, w badaniu i opisie zjawisk paramistycznych nie można jednak popadać w skrajności, z jednej strony bezkrytycznie je aprobując, albo — z drugiej strony — wykazując nieprzejednany sceptycyzm. Trzeba natomiast zachować roztropność i ducha rozumnej wiary (*fides quaerens intellectum*). Wobec bezsprzecznie autentycznych zjawisk paramistycznych pochodzenia nadprzyrodzonego należy przyjąć postawę prostoty, wdzięczności i podziwu dla stwórczej Wszchemocy Boga.

## XII. KRYZYS DUCHOWY

### 47. Czym jest kryzys w rozwoju duchowym?

Jak w wielu dziedzinach życia ludzkiego, tak i w rozwoju życia duchowego pojawiają się trudności. Niekiedy — czy to wskutek własnego zaniedbania, czy z dopustu Bożego jako rodzaj próby wiary (por. 2 Kor 12, 9) — występują głębokie kryzysy.

W powszechnym odczuciu kryzys jest czymś negatywnym, pełnym pesymizmu, dramatem i bolesnym „zakrętem” w życiu, od którego trzeba uciekać. Tymczasem grecki źródłosłów pojęcia „kryzys” wskazuje na daleko szerszy zakres znaczeniowy. „Kryzys” w języku greckim oznacza bowiem siłę rozróżniającą, oddzielenie, wybór, spór, osąd, konfrontację, poszukiwanie rozwiązania lub wyjaśnienie itp. Może więc to być doświadczenie pozytywne, otwierające przed człowiekiem nowe możliwości rozwojowe. Faktem jest, że kryzys może być także źle rozwiązany i wówczas pociąga za sobą różne negatywne skutki. Psychologowie twierdzą, że nie ma człowieka, który nie przechodziłby w życiu jakiegoś kryzysu. Każdy jednak przeżywa go na swój sposób, w zależności od osobowości i wrażliwości na sytuacje krytyczne oraz szeregu okoliczności, które bądź to łagodzą kryzys, bądź go potęgują.

Także w życiu duchowym nieodłącznym elementem, a poniekąd warunkiem rozwoju, jest kryzys duchowy, przez który rozumieć należy przejściowy stan napięcia pomiędzy dotychczasową postawą wobec Boga, człowieka (także siebie samego) i świata, a perspektywą przyjęcia nowej postawy w wyniku zmiany jednego z podstawowych odniesień: intelektualno-poznawczego, emocjonalno-wartościującego i zachowaniowo-działaniowego (tzw. behawioralnego). Innymi słowy, o kryzysie duchowym mówimy wtedy, gdy człowiek pod wpływem złożonych czynników czuje się zmuszony do zmiany swojego dotychczasowego widzenia Boga i świata, zmiany w hierarchii wartości lub w dziedzinie konkretnych praktyk i zachowań. Zmiana ta ma charakter pozytywny albo negatywny. Na przykład, nagła śmierć bliskiej osoby może spowodować kryzys emocjonalny, a niekiedy także duchowy. Może on zaowocować buntem przeciwko Bogu albo ściślejszym trwaniem przy Nim jako Dawcy życia wiecznego.

Jakie wobec tego symptomy zwykle towarzyszą przechodzeniu przez kryzys duchowy? Przede wszystkim należy zauważyć, że jaki-

kolwiek kryzys, a zwłaszcza duchowo-religijny, zależy zawsze od tego, kto go przeżywa i od tego, co przeżywa. Niemniej jednak najczęściej dostrzega się pewną sztuczność i niepewność w sposobie bycia danej osoby, spowodowaną tymczasowością poglądów, prowizorycznością hierarchii wartości oraz zaburzeniem stałych zachowań. To zachwianie struktur osobowych jest wynikiem działania czynnika kryzysowego, takiego jak, na przykład: choroba terminalna (nowotwór), podeszły wiek, niepowodzenie, poważny grzeszny upadek itp.

Często mogą temu towarzyszyć skrajne stany emocjonalne: od euforii do przygnębienia i smutku; od poczucia świętości i bycia usprawiedliwionym do przekonania o wielkiej winie; od przesadnej gorliwości do zupełnej obojętności w sferze podstawowych praktyk religijnych (codzienna modlitwa, niedzielna msza św., okresowa spowiedź, udział w katechezie lub grupie formacyjnej itp.). Nierzadko w parze z tym idzie pewien rodzaj zamknięcia się w sobie, zagubienia, a jednocześnie drażliwość na podejmowanie jakichkolwiek tematów religijnych.

Człowiek z takiego stanu rozchwiania, zawieszenia i niepewności może przejść na wyższy poziom życia duchowego albo — wskutek zwinionej inercji — stoczyć się w dół, niekiedy aż po perwersję w sferze moralności. Wszystko zależy od umiejętności twórczego przechodzenia kryzysu.

#### **48. Jak twórczo przeżywać nawiedzające chrześcijanina kryzysy duchowe?**

Nie ma jednej „złotej recepty” na twórcze rozwiązanie każdego kryzysu. Wydaje się jednak, że wpieryw należałoby dobrze zdiagnozować swój stan wewnętrzny, ustalając rodzaj kryzysu i jego bezpośrednie lub prawdopodobne przyczyny. Tymczasowość poglądów w stanie kryzysu sprawia, że należy dążyć do obiektywnego usytuowania problemu w realiach życia. Nietrudno też zauważyć, że działania przeciwne do przejawów i przyczyn kryzysu zwykle są najskuteczniejszymi środkami pokonywania jego destrukcyjnych skutków, pozwalającymi wyjść z całej tej sytuacji przynajmniej bez większych uszczerbków, to jest odzyskać równowagę. Idealnym rozwiązaniem kryzysu byłoby jednak reintegracja na wyższym poziomie aksjologicznym (w sferze wartości) przez wyprowadzenie praktycznych wniosków z popełnionych błędów. Zachęcają do tego słowa z Apokalipsy: „Mam przeciw tobie to,

że odstąpiłeś od twej pierwotnej miłości. Pamiętaj więc, skąd spadłeś i nawróć się i pierwsze czyny podejmij” (2, 4-5).

Zgodnie z tezą, że łaska bazuje na naturze, wskazywane przez teologię duchowości i wspomagającą ją psychologię personalistyczną sposoby pokonywania i wychodzenia z kryzysu można dla jasności podzielić na należące do płaszczyzny naturalnej i do płaszczyzny nadprzyrodzonej.

Jeśli chodzi o *płaszczyznę naturalną*, to w pierwszej kolejności polecany jest *wypoczynek*, potrzeba bowiem najpierw przywrócić równowagę psychofizyczną. Przemęczenie, niedosypianie, napięcia powodowane przez różne sytuacje konfliktowe itp. naruszają tę równowagę. Nie na wiele przydadzą się wszelkiego rodzaju leki i terapie, jeśli nie zastosuje się najbardziej naturalnego środka przewidzianego w Bożym porządku stworzenia, jakim jest zwyczajny odpoczynek (por. Rdz 2, 2-3; Wj 23, 12; 31, 15).

Równie ważnym środkiem pomocy wyjścia z kryzysu jest  *optymizm*. Prowizoryczność skali wartości, jaką charakteryzuje się stan kryzysu, rodzi pokusę jednostronnego i to na ogół bardzo negatywnego oceniania siebie, a także otaczającej rzeczywistości. Tymczasem w doznawanym kryzysie trzeba upatrywać raczej szansy rozwoju, która jednak przychodzi za cenę pewnych ofiar. Nigdy też nie należy kryzysu duchowego (czy jakiegokolwiek innego) traktować jako „końca świata”, pamiętając, że ponad ludzką ograniczonością i grzechem jest Miłosierdzie i łaska Boga.

Człowiek jest całością, nie można więc przejściowej sytuacji kryzysu uważać w danej chwili za najważniejsze wydarzenie, zdolne przesłonić całe dotychczasowe życie; jakiegoś odcinka życia, a takim jest kryzys, nie wolno stawiać na równi z całym jego bogactwem, ale zawsze osadzać go w całości życia. Chodzi więc o *zasadę całościowości*. Na przykład, utrata zdrowia fizycznego nie odbiera człowiekowi możliwości twórczego funkcjonowania w swoim środowisku. Niekiedy nabranie takiego „zdrowego dystansu” do zaistniałej sytuacji może zapoczątkować proces „samoczynnego” rozwiązania się kryzysu.

Jak pokazuje doświadczenie, w twórczym przeżywaniu kryzysu bardzo pomaga skonfrontowanie aktualnych swoich przeżyć z dotychczasowymi doświadczeniami. Warto więc przypomnieć sobie, co dotychczas najbardziej pomagało odzyskać stan równowagi w przecho-



dzonych kryzysach, a co jeszcze bardziej komplikowało sytuację. Jest to więc *konfrontacja doświadczeń*. Wskazana byłaby pomoc kierownika duchowego, cierpliwego przyjaciela lub psychologa, któremu można spokojnie opowiedzieć (wyrzucić z siebie) stan wewnętrzny. W opowiadaniu komuś, kto chce nas zrozumieć, dokonuje się proces werbalizacji stanów emocjonalnych, nierzadko zablokowanych, a więc jakby przeniesienie ich ze sfery pozaracjonalnej (bo taką są emocje i uczucia) w sferę racjonalną. Wskutek tego czasem problem jakby „sam się rozwiązuje”. Sekret tego procesu polega właśnie na racjonalizacji, zdystansowaniu się do swoich przeżyć i ich wzajemnym skonfrontowaniu.

W konfrontacji własnych przeżyć warto skorzystać z analogicznego *doświadczenia innych*. Zaobserwowanie, jak inni przeżywają podobne kryzysy, jak się w nich zachowują, może okazać się bardzo pouczające. Czyjeś odważne i uczciwe poszukiwanie rozwiązań zachęcać będzie do twórczego przeżywania własnej sytuacji kryzysowej. Przeciwnie, dostrzeganie czyjegoś narcyzmu (przesadnego zajmowania się sobą i zajmowania innych własną osobą) może dopomóc do postawienia się w roli obserwatora samego siebie, wskutek czego zaistnieje możliwość wyzbycia się podobnych zachowań narcystycznych. Ta konfrontacja z cudzym doświadczeniem znajduje szerokie zastosowanie m.in. w grupach terapeutycznych.

Dla twórczego rozwiązania kryzysu ważne jest zgodzenie się na nieodłączne od niego cierpienie i konieczność ponoszenia różnego rodzaju ofiar oraz wyrzeczeń (*asceza*), jako szansy na nowy sposób życia, wolnego od dotychczasowych obciążeń. Trafne jest spostrzeżenie, że „asceza jest duchową ekologią człowieka, jest stwarzaniem świata duchowo czystego...”<sup>1</sup>. Doświadczany kryzys jest takim oczyszczeniem. Należy więc odrzucić to, co okazuje się psychicznym i/lub emocjonalnym balastem i zgodzić się na konieczność cierpienia oraz ofiary. Potrzeba zatem *ascezy*, dzięki której znajdzie potwierdzenie biblijna mądrość, że „moc w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9).

Dla chrześcijanina jest sprawą bezdyskusyjną, że twórcze rozwiązywanie kryzysu, nie tylko duchowego, powinno dokonywać się także w *plaszczyźnie nadprzyrodzonej*. Pierwszym więc krokiem na tej drodze jest *zjednoczenie z Bogiem*. Kryzys bowiem ma w sobie coś z odej-

<sup>1</sup> A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, Kraków 1996, s. 150.

ścia na pustynię, która w sensie biblijnym wprawdzie jest miejscem niebezpiecznym, gdzie czyha zło i Szatan (por. Mk 1, 12-13), ale zarazem jest miejscem doświadczenia szczególnej Bożej interwencji (por. Wj 11-20) i Jego bliskości (por. 1 Krl 19, 1-14). Należy zatem wbrew ogarniającej nieraz apatii, za wszelką cenę szukać zjednoczenia z Bogiem zwłaszcza przez pokutę i Eucharystię. Gorszą od duchowego kryzysu jest pokusa „samozbawienia” wbrew przestrodze Chrystusa: „Bez Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5). Nawet jeżeli wydaje się, że spowiedź w danej chwili niczego nie rozwiąże, to jednak ukryte działanie łaski sakramentalnej w swoim czasie wyda błogosławiony owoc duchowego wzrostu.

Doznawany kryzys powinien być przedmiotem *modlitwy*. Doświadczenie wielu chrześcijan pokazuje, że najlepszym „balsamem” na kryzys duchowy jest medytacja i modlitwa, zwłaszcza adoracyjna, a także modlitwa wstawiennicza innych osób. Wynika to z faktu, że tego rodzaju kryzys na ogół rodzi się ze stopniowego zaniedbywania właśnie modlitwy. By jednak zdobyć się na wysiłek modlitwy w kryzysie potrzeba *ufności*. Biblijne słowa: „Dobry jest Bóg dla ufnych, dla duszy, która Go szuka. Dobrze jest czekać w milczeniu ratunku od Pana” (Lm 3, 25-26), mogą stać się mottem na czas twórczego przeżywania kryzysu. Będą one wzmacniać świadomość, że w takim stanie ducha, nawet jeżeli powstał skutek zaniedbania lub ciężkiego grzechu, zawsze działa Bóg i On prowadzi do umocnienia wiary, nadziei oraz miłości. Przekonanie, mające źródło w wierze, że „gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5, 20), sprawia, że kryzys duchowy przyczynia się do rozwoju życia Bożego w człowieku.

Negatywne nastawienie człowieka w stanie kryzysu trzeba pokonywać *postawą wdzięczności wobec Boga i ludzi*. Pozwala ona odbudować szacunek dla siebie, a więc zobaczyć siebie jak Bóg widzi człowieka, dostrzegając w nim „Swoj obraz i podobieństwo”. To uczy pokory i nie pozwala deprecjonować siebie ani popadać w jeszcze gorszą pokusę „duchowej pychy”. Ponadto typowe dla kryzysu skupianie się na sobie trzeba przełamywać podejmowaniem służby na rzecz innych w duchu nadprzyrodzonej miłości. Pozwala to zdystansować się do swoich problemów, a zarazem odkryć na nowo swoje charyzmaty.

Zagadnienie kryzysu duchowego, który jest przedmiotem zainteresowania głównie od strony psychologii, w duchowości nie jest sprawą

nową. W literaturze ascetyczno-mistycznej, zwłaszcza w pismach św. Teresy Wielkiej i św. Jana od Krzyża, klasyczny kryzys duchowy został opisany jako czynne i bierne noce zmysłów oraz ducha, których istotą jest stopniowe oczyszczenie wszystkich wewnętrznych dynamizmów człowieka, tak aby nic nie sprzeciwiało się działaniu Ducha Świętego w człowieku.

Przeżywane kryzysy odsłaniają różne tendencje dominujące w człowieku na danym etapie życia lub w danej sytuacji. Dzięki temu chrześcijanin pełniej poznaje prawdę o sobie i o skutkach skażenia grzechem pierwotnym. Doświadcza zarazem mocy Bożego działania. Poznana prawda o sobie i wprowadzona w życie to pokora — sam fundament duchowości. Można więc powiedzieć, że kryzys duchowy w jakimś sensie odzwierciedla Misterium paschalne. Pozorna klęska Chrystusa w chwili śmierci na krzyżu była „konieczna”, aby pełniej objawiło się zwycięstwo poranka Zmartwychwstania. W tym sensie twórcze przeżywanie kryzysu duchowego, choć ma znamię Krzyża, powinno być zawsze Zmartwychwstaniem do Nowego Życia.

### XIII. SAKRAMENTALNO-LITURGICZNY WYMIAR ŻYCIA DUCHOWEGO

#### 49. Jaka rolę w chrześcijańskim życiu duchowym odgrywają sakramenty święte i liturgia?

*Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina, że „sakramenty są skutecznymi znakami łaski, ustanowionymi przez Chrystusa i powierzonymi Kościołowi” (KKK 1131). Tradycyjnie wylicza się siedem sakramentów świętych, które dzielimy na trzy grupy: sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (chrzest, bierzmowanie i Eucharystia), uzdrowienia (pokuta i namaszczenie chorych) oraz sakramenty będące w służbie wspólnoty wierzących (kapłaństwo i małżeństwo).

Sakramenty są to więc zmysłowo postrzegalne znaki, aktualizujące nadprzyrodzoną rzeczywistość, którą oznaczają. Takim znakiem, który uczynił dostrzegalnym i poznawalnym rzeczywistość Ojca i Jego miłość względem ludzi — Królestwo Boże, jest przede wszystkim Chrystus. W Nim Bóstwo przyobiekło się w Ciało (por. J 1, 14), dzięki czemu stał się pośrednikiem i źródłem życia. On jest zatem pierwszym i największym Sakramentem. Skądinąd wiemy, że duchowość chrześcijańska polega na uczestniczeniu w misterium Chrystusa, tzn. na wpisaniu swego życia w Jego życie. Wobec tego sakramenty są narzędziami boskiej mocy Chrystusa albo — mówiąc inaczej — „kanałami”, przez które „spływa” na nas Jego łaska, tzn. On sam udziela swego życia. Zatem ich celem jest „uświęcenie człowieka” (KKK 1123). Ponadto w sakramentalnych znakach chrześcijanin doświadcza działania Ducha Świętego, który jest głównym animatorem naszego życia duchowego, rozumianego jako upodobnianie się do Chrystusa (chrystoformizacja).

Sobór Watykański II wyliczając kilka celów, jakim służą sakramenty, na pierwszym miejscu stawia uświęcenie człowieka, a ponadto budowanie wspólnoty Kościoła, oddawanie czci Bogu, pouczenie w dziedzinie wiary dla jej umocnienia i pełniejszego wyrażania oraz sprawianie wzrostu czynnej miłości i życia chrześcijańskiego (por. SC 59). Sakramenty, a zwłaszcza Eucharystia, są dla życia duchowego tym, czym dla rośliny woda, światło, powietrze, gleba itp. Wszystkie te warunki są jej konieczne dla życia i rozwoju, choć nie w jednakowym stopniu i natężeniu. Tak samo każdemu wierzącemu niezbędne są sakramenty jako źródła życia duchowego, odpowiednio do sytuacji i stanu życia.

Wokół sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii, koncentruje się całe życie liturgiczne Kościoła świętego (por. KKK 1113). Przez liturgię, która etymologicznie oznacza służbę pełnioną przez lud lub na rzecz ludu, Chrystus „kontynuuje w swoim Kościele, z Kościołem i przez Kościół dzieło naszego Odkupienia” (KKK 1069). Jest to nie tylko czynność Chrystusa, ale także Kościoła, która urzeczywistnia i ukazuje go „jako widzialny znak komunii Boga i ludzi przez Chrystusa” (KKK 1071). W ten sposób liturgia włącza ochrzczonych zarówno w życie Chrystusa Odkupiciela, jak i w Jego Mistyczne Ciało — wspólnotę Kościoła, która jest właściwym i jedynym środowiskiem życia duchowego w ścisłym znaczeniu. Ponadto liturgia jako stale aktualizujące się wydarzenie zbawcze, stanowi uprzywilejowane „miejsce” doświadczenia duchowego, to jest osobistego i we wspólnocie wierzących spotkania z Chrystusem. Z uwagi na wspólnotowy charakter liturgii, następuje w jakimś sensie wymiana i wzajemne przenikanie jednostkowych doświadczeń duchowych, co wyrażają odpowiednie postawy i gesty. Przez to liturgia staje się szkołą wtajemniczenia w życie duchowe, czyli mistagogią. Słusznie więc przypomniał Sobór Watykański II, że „liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (SC 10).

### **50. Co to znaczy, że liturgia, zwłaszcza Eucharystia, jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego?**

Jeżeli — jak powiedzieliśmy wyżej — istotą życia duchowego jest zjednoczenie z Chrystusem i naśladowanie Go, to oczywistą jest rzeczą, że najpełniejsze spotkanie z Nim dokonuje się w Eucharystii. Pod postacią chleba i wina, które mocą słów konsekracji stają się Ciałem i Krwią Chrystusa, jest On obecny nie tylko w swoim zbawczym działaniu i w jego skutkach, ale osobiście (por. EdE 11). Celebracja eucharystyczna nie jest zwykłym odtworzeniem i przypomnieniem odległych zdarzeń, ale urzeczywistnieniem całego Misterium paschalnego, a nade wszystko faktycznym uobecnieniem samego Jezusa Chrystusa (por. EdE 3). W tym sensie jest „wielką tajemnicą wiary”. Właśnie ze względu na Chrystusa, obecnego pod świętymi postaciami „prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie” (por. DC 9), Eucharystia jest nazywana Najświętszym Sakramentem, choć ze względu na swoją Przyczynę sprawczą i uświęcający cel wszystkie sakramenty są święte. O szczególnej

roli Eucharystii dla życia duchowego i uświęcenia świadczy m.in. to, że pozostałe sakramenty mogą być i są faktycznie sprawowane podczas eucharystycznej Ofiary.

Jan Paweł II pisze, że „Eucharystia, pojęta jako zbawcza obecność Jezusa we wspólnocie wiernych i jako jej pokarm duchowy, jest czymś najcenniejszym, co Kościół posiada na drogach historii” (EdE 9). W niej więc zawiera się całe dobro duchowe Kościoła, bez którego chrześcijańska wspólnota nie mogłaby zaistnieć jako środowisko wiary i życia nadprzyrodzonego (por. KKK 1324). Życie więc Eucharystią oznacza faktycznie jednoczyć się z Chrystusem, antycypując tę komunię, która jako zjednoczenie przeobrażające jest kresem życia duchowego i początkiem życia wiecznego (por. DC 7). „Kto się karmi Chrystusem w Eucharystii, nie potrzebuje wyczekiwać zaświatów, żeby otrzymać życie wieczne: «posiada je już na ziemi», jako przedsmak przyszłej pełni, która obejmie człowieka do końca. W Eucharystii otrzymujemy także gwarancję zmartwychwstania ciał, które nastąpi na końcu świata” — uczy Jan Paweł II (EdE 18). Co więcej, jak uczy Ojciec święty, każdy kto przyjmuje Chrystusa w komunii św. jest tym samym przyjmowany przez Chrystusa i wprowadzony w najściślejszą więź przyjaźni (por. J 6, 57; 15, 14; EdE 22). Zatem „Eucharystia wzmacnia nasze wcielenie w Chrystusa, ustanowione w chrzcie świętym przez dar Ducha Świętego” (EdE 23).

Na podkreślenie zasługuje ponadto fakt, że Eucharystia, która zrodziła się z odkupieńczej miłości Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy — uczy miłości, jest źródłem i szkołą tej zasadniczej postawy chrześcijańskiej, stanowiącej samo sedno życia duchowego. Z tego względu jest ona eklezjotwórcza (por. EdE 21) i życiu duchowemu nadaje wymiar eklezjalny.

O tym, jak ważną i niezastąpioną rolę w życiu duchowym odgrywa Eucharystia jako zasadnicze źródło łaski, świadczy to, że Kościół niezmiernie dużą wagę przywiązuje do kultu Eucharystii, zarówno jako celebracji mszy św., jak i sakramentu trwałego. Dał temu wyraz Jan Paweł II, który programując życie Kościoła w trzecim tysiącleciu, podkreślił doniosłość udziału w niedzielnej Eucharystii, której należyte przeżywanie stanowi „niezbędny element prawdziwie świadomego i spójnego życia chrześcijańskiego” (NMI 36). Natomiast w encyklice o Eucharystii w życiu Kościoła usilnie zachęca do nawiedzania i adora-

cji Najświętszego Sakramentu oraz odkrycia na nowo wartości tzw. komunii św. duchowej (por. EdE 10. 25. 34).

### **51. Jakie skutki duchowe sprawiają pozostałe sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (chrzest i bierzmowanie)?**

W odpowiedzi na to pytanie warto przytoczyć ważne stwierdzenie *Katechizmu Kościoła Katolickiego* odnośnie do sakramentów chrztu i bierzmowania: „Na nich opiera się wspólne powołanie wszystkich uczniów Chrystusa do świętości i do misji ewangelizacyjnej świata. Udzielają one łask koniecznych do życia według Ducha podczas ziemskiej pielgrzymki prowadzącej do Ojczyzny” (KKK 1533).

O ile w porządku istotowym — jak wykazaliśmy powyżej — pierwszym i najważniejszym sakramentem jest Eucharystia, to w porządku chronologicznym pierwszym jest *chrzest święty*. Jego skutkiem jest konsekracja, czyli wybranie i całkowite oddanie człowieka Bogu, aby odzyskawszy w tym sakramencie utracony przez grzech pierworodny „obraz Boży”, stopniowo stawał się „podobny” do niewidzialnego Boga, którego obrazem jest Jezus Chrystus (por. Kol 1, 15). Ten „obraz Boży” w człowieku ochrzczonego sprawia zamieszkująca w jego duszy w chwili chrztu Przenajświętsza Trójca. Słusznie zatem mówi św. Paweł do ochrzczonych: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? [...]. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 16). Od tej chwili rozpoczyna się — obiektywnie rzecz biorąc — życie duchowe, życie z Chrystusa w Duchu Świętym, które jako dar jest tym samym zadaniem — zaproszeniem do współpracy z uświęcającym działaniem Ducha Świętego.

Jak ważny jest chrzest dla całego życia chrześcijańskiego, przypomniał Jan Paweł II, nawiedzając dnia 7 VI 1979 roku kościół parafialny w rodzinnych Wadowicach. Po chwili modlitwy przy chrzcielnicy, powiedział: „Kiedy patrzę wstecz, widzę, jak droga mojego życia poprzez środowisko tutejsze, poprzez parafię, poprzez moją rodzinę, prowadzi mnie do jednego miejsca, do chrzcielnicy w wadowickim kościele parafialnym. Przy tej chrzcielnicy zostałem przyjęty w Łaski Bożego synostwa i wiary Odkupiciela mojego, do wspólnoty Jego Kościoła w dniu 20 VI 1920 roku”. Bez tego aktu, będącego świadectwem głębokiej wiary rodziców, Karola i Emilii z Kaczorowskich, nie byłoby księdza Wojtyły, biskupa i kardynała, a wreszcie papieża Jana Pawła II.

Powszechnie stosowana obecnie praktyka chrztu niemowląt odwołuje się do zastępczej wiary rodziców. Ponieważ więc sakrament ten został przyjęty w nieświadomości, domaga się uświadomienia poprzez odpowiedzialne i konsekwentne opowiedzenie się za Chrystusem. Pierwsze, *sakramentalne nawrócenie* musi być dopełnione drugim — *moralno-ascetycznym nawróceniem*, aby w rezultacie rozwoju życia duchowego mogło zaktualizować się trzecie *nawrócenie — mistyczne*. Szczególną okazją do interioryzacji zobowiązań wynikających z tego sakramentu jest coroczna Wigilia Paschalna, podczas której wszyscy wierni odnawiają publicznie przymierze chrzcielne. Temu samemu celowi służy nie tylko pieczołowicie przechowywana biała szata i inne pamiątki z uroczystości sprzed lat, ale także każdorazowe przeżegnanie się wodą święconą przy wejściu do świątyni oraz — niestety coraz rzadziej praktykowane — niedzielne pokropienie przed mszą św. Chodzi o to, że żywa świadomość godności dziecka Bożego ma moc chronienia przed grzechem i zachęca do poszukiwania Boga Ojca.

Koniecznym dopełnieniem sakramentu chrztu jest *bierzmowanie* (por. KKK 1285). Jest to jednak wciąż niedoceniany sakrament chrześcijańskiej dojrzałości, który sprawia, że „chrześcijanie, to znaczy ci, którzy zostali namaszczeni, uczestniczą głębiej w posłaniu Jezusa Chrystusa i w pełni Ducha Świętego, którą On posiada, aby całe ich życie wydawało «miłą Bogu wonność Chrystusa»” (KKK 1294).

Podobnie jak w życiu rodzinnym, tak samo w życiu Kościoła — wspólnoty duchowej, istnieje pewien okres niemowlęstwa i dzieciństwa, w czasie którego ochrzczony uczy się wiary, korzystając z pomocy i opieki innych. Kiedy jednak osiągnie pewien stopień dojrzałości w wyznawaniu wiary i potrafi już samodzielnie układać swoje życie zgodnie z nauką Chrystusa, wówczas Kościół udziela mu sakramentu bierzmowania, dzięki któremu staje się on bardziej wrażliwy na natchnienia Ducha Świętego, mieszkającego w nim od chrztu świętego. Można zatem powiedzieć, że od tej chwili jego życie duchowe nabywa całej potencjalności rozwojowej aż do osiągnięcia pełni w zjednoczeniu mistycznym, jakiego Bóg może mu udzielić. Oznacza to, że bierzmowany, naznaczony „znamieniem” Ducha Świętego zostaje zobowiązany do współpracy z Jego tchnieniem i szczególnej względem Niego uległości, co stanowi istotę życia duchowego. Ponadto zostaje uzdolniony do odważnego dawania świadectwa wiary i podejmowania odpowie-



działności za wspólnotę Kościoła i służby wobec niego przez zaangażowanie apostołskie.

Jest zatem usilną troską Kościoła, aby sakramentu bierzmowania udzielać tym osobom, które — niezależnie od wieku — uznane zostaną przez lokalną wspólnotę Kościoła za zdolne do podjęcia współpracy z działaniem Ducha Świętego. W przeciwnym razie będzie to magiczne traktowanie świętego znaku, czasem może nawet graniczące ze świętokradztwem.

Warto dodać na marginesie, że celebrowanego w niektórych wspólnotach modlitewnych tzw. „chrztu w Duchu Świętym” nie należy utożsamiać z bierzmowaniem. Ta praktyka, o charakterze wyłącznie modlitewnym, nie zastępuje tego sakramentu ani mu też niczego istotnego nie dodaje.

## **52. W jakim stopniu rozwój duchowy zależy od sakramentów uzdrowienia (pojednania i pokuty oraz namaszczenia chorych)?**

Biorąc pod uwagę realizm życia chrześcijańskiego, stale narażonego na działanie zła i własną słabość, trzeba sakrament pojednania i pokuty uznać za niezwykle ważny z punktu widzenia życia duchowego. W nim bowiem dokonuje się *metanoia*, czyli wewnętrzna przemiana serca połączona z pokutą, a więc *nawrócenie* jako konieczny warunek duchowego postępu (por. RP 4). Tam, gdzie nie ma nawrócenia, tam nie ma duchowości, grzech bowiem jest „wrogiem numer jeden” wszelkiego życia duchowego.

Pierwsze i podstawowe nawrócenie ewangeliczne dokonało się w chrzcie. By jednak było ono autentyczne i owocne wymaga ustawicznego nawracania się. Trafnie oddają to słowa z zakończenia wiersza J. Lieberta pt. *Jeździec*:

Jedno wiem, i innych objawień  
Nie potrzeba oczom i uszom —  
Uczyniwszy na wieki wybór,  
W każdej chwili wybierać muszę.

Mówiąc o potrzebie ciągłego nawracania się, nie chodzi tu tylko o powrót do respektowania prawa, służącego osiągnięciu doskonałości, jak jest w religiach pogańskich. Chrześcijańskie nawrócenie, dokonujące się przede wszystkim w *sakramencie pokuty*, odwołuje się nie do sprawiedliwości Boga, która by nas potępiła z powodu naszych grze-

chów, lecz do Jego nieskończonego Miłosierdzia. Jak widać z przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-24), „pojednanie jest darem Boga i Jego inicjatywą” (RP 7). W tym znaku sakramentalnym doświadczamy więc, że „miłość jest większa niż grzech” (por. Rz 5, 20; RP 13). Pojednanie i pokuta mają zatem wymiar pozytywny — są zaczerpnięciem na nowo ze świętości samego Boga. Niemniej jednak nie bez znaczenia jest walor wychowawczy i samowychowawczy. W tym sensie pokuta polega nie tyle na zewnętrznych aktach samokarcenia, choć i to jest potrzebne (umartwienie), co przede wszystkim na przemianie sposobu myślenia, wartościowania, postępowania itd.

Nie można zapominać, że choć Kościół utrzymał w mocy praktykę indywidualnego wyznawania grzechów w konfesjonale (spowiedź) i obwarował ją obowiązkiem dochowania tajemnicy<sup>1</sup>, to niezmiennie samo sprawowanie oraz korzystanie z tego sakramentu ma znaczenie eklezjalne i społeczne. Jeżeli bowiem grzech, jako „odrzućcie ojcowskiej miłości Boga i Jego daru miłości zawsze leży u podstaw podziałów w łonie ludzkości” (RP 10), to w odrodzeniu serc poprzez nawrócenie i pokutę należy widzieć „podstawową przesłankę i pewny fundament każdej trwałej odnowy społecznej i pokoju między narodami” (RP 25). W tym kontekście należy odczytać słowa Jana Pawła II skierowane do młodzieży w liście apostolskim *Parati semper*: „Poziom sumienia, poziom wartości moralnych — to najważniejszy wymiar doczesności i historii. Historia bowiem pisana jest nie tylko wydarzeniami, które rysują się niejako «od zewnątrz» — jest ona przede wszystkim pisana «od wewnątrz»; jest historią ludzkich sumień, moralnych zwycięstw lub klęsk” (nr 6).

Aby więc sakrament pojednania i pokuty był owocny dla życia duchowego, nie wystarczy samo wyznanie grzechów. Prawdziwa *metanoia* polega bowiem na tym, aby uznać „siebie grzesznikiem, zdolnym do popełnienia grzechu i skłonny do grzechu” (RP 13). Temu celowi — jak się wydaje — może służyć proponowany przez kard. Carlo Martiniego sposób spowiedzi i poprzedzającego ją rachunku sumienia. Najpierw powinno być *confessio laudis*, to znaczy oddanie chwały Bogu przez podziękowanie za wszystkie ostatnio doznane łaski. Po nim na-

---

<sup>1</sup> Zob. Jan Paweł II, List apostolski w formie „motu proprio” *Misericordia Dei* o niektórych aspektach sprawowania sakramentu pokuty (7 IV 2002), nr 1a i 9a.

stępuje *confessio vitae*, czyli wyznanie całej prawdy o swojej grzeszności. Ponieważ ta konfrontacja własnej niewdzięczności z uświadomionym wcześniej ogromem Bożej dobroci i miłości, choć rodzi prawdziwy żal za grzechy, to jednak może być druzgocąca. Konieczny jest więc trzeci akt w postaci *confessio fidei*, to jest wyznania wiary, że tylko z pomocą łaski Bożej możliwe jest odbudowanie dobra w człowieku<sup>2</sup>.

Chrystus, zawsze żyjący w swoim Kościele, troszczy się o całego człowieka, a więc i o jego stronę fizyczną, która także ponosi skutki grzechu. Leczy On ducha w sakramencie pojednania i pokuty, zaś ciało i psychikę w sakramencie *namaszczenia chorych*. Wiadomą jest rzeczą, że stan zdrowia psychicznego i fizycznego ma ogromny wpływ na życie duchowe, tak w sensie pozytywnym, jak i negatywnym. Doznawane cierpienie czy choroba „może prowadzić do niepokoju, do zamknięcia się w sobie, czasem nawet do rozpacz i buntu przeciw Bogu, ale może także być drogą do większej dojrzałości” (KKK 1501). Toteż celem sakramentu namaszczenia chorych jest przede wszystkim uzdrowienie zranień duchowych spowodowanych cierpieniem fizycznym lub psychicznym, które blokują rozwój duchowy. Ponadto ma on na celu uświęcenie ludzkiego cierpienia, czyli zaproszenie chorego, aby — kierując się wiarą, nadzieją i miłością — wpisał swoje cierpienie w zbawczą Mękę Chrystusa (por. KKK 1520-1523).

Takie podejście do własnego *cierpienia* czyni człowieka szczególnie podobnym do Pana, a na tym właśnie polega życie duchowe. Jak pisze Jan Paweł II w liście apostolskim *Salvifici doloris*, „cierpienie jest również wezwaniem do ujawnienia moralnej wielkości człowieka, jego duchowej dojrzałości” (SD 22). Dzięki sakramentalnej łasce namaszczenia chrześcijanin może w swoim cierpieniu odkryć nowe powołanie do dopełniania Chrystusowego dzieła odkupienia (por. Kol 1, 24).

Skoro „sakrament pokuty leczy powracającego do komunii kościelnej” (KKK 1469), a łaska sakramentu namaszczenia „jest darem Ducha Świętego, który odnawia ufność i wiarę w Boga oraz umacnia przeciw pokusom złego ducha” (KKK 1520), to w tym kontekście wypada wspomnieć o potrzebie *uzdrowienia wewnętrznego*. Samo pojęcie jest stosunkowo nowe, bo pojawiło się w środowisku Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej w latach siedemdziesiątych XX wieku. Jest ono nie

<sup>2</sup> C. M. Martini, *Wyznania Pawła. Medytacje*, Kraków 1987, s. 57.

tyle nagłym, cudownym, całkowitym uwolnieniem od bolesnych wspomnień i od ich skutków, lecz raczej łaską spojrzenia na doświadczenie psychicznych zranień z Bożej perspektywy. Daje to możliwość panowania nad odruchami chorej emocjonalności i szansę kierowania się w życiu rozumem, bez tłumienia uczuć, bądź ulegania złym uczuciom (agresji czy autoagresji, nienawiści, żalu itd.). Jest to zarazem doświadczenie uzdrawiającej miłości Boga, uświadomienie sobie, że jest się kochanym i zdolnym do kochania oraz przebaczenia innym. Tak rozumiane uzdrowienie wewnętrzne obejmuje trzy etapy. Najpierw chrześcijanin poznaje prawdę o samym sobie, następnie przebaczenie, które otrzymuje od Boga przekazuje innym osobom, a na koniec łaska uzdrowienia pamięci daje mu siłę do wyrażania wdzięczności Bogu za wszystkie wydarzenia dotychczasowego życia.

Uzdrowienie wewnętrzne należy odróżnić od wyleczenia czy uzdrowienia fizycznego. W pierwszym przypadku mamy bowiem do czynienia z uwolnieniem od ciężaru cierpienia, podczas gdy same dolegliwości fizyczne lub psychiczne, które te cierpienia spowodowały, mogą trwać nadal. Wskutek uzdrowienia wewnętrznego nie będą one już źródłem niepokoju, ani izolacji od Boga i ludzi, co wcześniej mogło poważnie osłabiać życie duchowe.

Na koniec należy podkreślić, że to Chrystus Lekarz jest głównym sprawcą uzdrowienia, czy to na mocy sakramentów pojednania i pokuty oraz namaszczenia chorych, czy też w wyniku charyzmatycznej modlitwy o uzdrowienie wewnętrzne. On, który „wie, co w człowieku się kryje” (J 2, 25), skutecznie uwalnia od grzechu i wszystkich jego konsekwencji, które nierzadko mają swe reperkusje w sferze somatycznej i psychicznej.

## XIV. KOŚCIÓŁ ŚWIĘTY MATKĄ ŻYCIA DUCHOWEGO

### 53. Czy możliwe jest życie duchowe poza Kościołem świętym?

Odpowiedź na to pytanie jest z pozoru prosta i wydaje się, że powinna brzmieć: „tak”. Istotnie, Duch Święty, który jest głównym autorem życia duchowego w nas, działa gdzie chce i jak chce (por. J 3, 8). Może zatem uświęcać także poza widzialnymi strukturami Kościoła, a więc oddziaływać na tych, którzy nie są ochrzczeni. Mimo tego nie przestają być aktualne słynne słowa św. Cypriana († 258): „*Extra Ecclesiam nulla salus*” (poza Kościołem nie ma zbawienia), na których opiera się wielowiekowe nauczanie Kościoła o jego misji uświęcająco-zbawczej w świecie. Przypomnijmy zatem, że przyczyną sprawczą naszego uświęcenia jest Duch Święty, przyczyną wzorcą — Jezus Chrystus, zaś przyczyną formalną — Kościół Jezusa Chrystusa. Żeby jednak skutek mógł zaistnieć, trzeba równoczesności tych przyczyn. Oznacza to, że wprawdzie Duch Święty działa na mocy Misterium paschalnego Chrystusa poza widzialną strukturą Kościoła, jednak prawdziwy skutek w postaci świętości możliwy jest tylko w Kościele i przez niego. Odnosnie do tego H. Urs von Balthasar stwierdza, że jak „poza Kościołem nie ma zbawienia”, tak też „poza Kościołem nie ma świętości”, gdyż może być ona zrealizowana tylko w Kościele, który z istoty swej jest święty. Jeżeli zatem obserwujemy w świecie pogańskim jakiś fakt doskonałości moralnej porównywalny z wymogami Ewangelii, to jest to bez wątpienia owoc modlitwy wstawienniczej Kościoła, a zwłaszcza ofiary mszy św., w której modlimy się za cały świat i wszystkich ludzi.

Takie stanowisko prezentują ojcowie Soboru Watykańskiego II, ucząc, że wszyscy, którzy szukają Boga szczerym sercem, na różne sposoby są związani z Kościołem katolickim. Katolicy w pełni do niego przynależą (*plene incorporati*), członkowie innych wyznań chrześcijańskich są z nim złączeni (*coniuncti*), zaś wyznawcy wielkich religii monoteistycznych oraz ci, którzy nie słyszeli o Chrystusie, ale kierując się głosem sumienia żyją prawdą i miłością, są przyporządkowani Kościołowi katolickiemu (*ordinati*). Kościół zaś ze swej strony modli się za nich wszystkich, zwłaszcza podczas sprawowanej Eucharystii (por. LG 14-16). W świetle tego, autentyczna duchowość chrześcijańska, chociaż formalnie i wprost nie zawsze będzie związana z Kościołem katolickim, jednak istotowo i genetycznie jest duchowością ekklezjalną.

Wypada zatem postawić dodatkowe pytanie o to, w jaki sposób wspólnota Kościoła oddziałuje na życie duchowe poszczególnego wiernego? Otóż Kościół święty, jako Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, podejmuje trzy zasadnicze zadania (posłannictwa) swego Mistrza: prorockie, kapłańskie i królewskie. Oznacza to, że jako wspólnota ludu Bożego przede wszystkim naucza prawdy Bożej budząc żywą wiarę, następnie uświęca przez sprawowanie sakramentów i kieruje życiem swoich członków tak, aby zachowywane było najważniejsze przykazanie miłości. Te trzy rzeczy: poznanie prawdy Objawionej i odpowiadanie na nią w duchu wiary modlitwą, więź z Bogiem na mocy sakramentów świętych oraz praktyczna miłość bliźniego, znajdują się u samych podstaw życia duchowego. W trosce o życie duchowe Kościół święty uczy nie tylko samej modlitwy. Taki pogląd upraszczałby sprawę. Jeżeli istotą życia duchowego jest miłość, to nie można miłować czegoś, czego się nie zna. Musi zatem dokonywać się poznanie treści wiary i jej praktykowanie. Zewnętrznym zaś przejawem więzi miłości z Bogiem jest życie sakramentalne, tak jak zewnętrznym wyrazem miłości bliźniego jest wzajemny szacunek, postawa służby itp. Odnosnie do tego Jan Paweł w *Novo millennio ineunte* wiele uwagi poświęca trosce o to, aby „czynić Kościół domem i szkołą komunii”, to znaczy, aby „krzewić duchowość komunii” przede wszystkim jako fundamentalnej zasady wychowawczej, mającej swe źródło we wspólnocie Przenajświętszej Trójcy (por. NMI 43; por. NMI 44-45). Kościół uczy więc praktycznej miłości Boga i bliźniego. Ponadto ogromną rolę w rozwoju życia duchowego spełniają przykłady wybitnych osób, które wspólnota Kościoła pieczołowicie przechowuje i podaje nowym pokoleniom. Temu właśnie celowi służą m.in. beatyfikacje oraz kanonizacje i kult świętych.

Innymi słowy, Kościół święty jest podstawowym środowiskiem życia duchowego, zaś życie duchowe ma zawsze wymiar eklezjalny. Pod tym względem trafne wydaje się starożytne porównanie go do matki (w języku greckim *ekklesia* — kościół jest rodzaju żeńskiego), która poczyła życie w sobie mocą Ducha Świętego, rodzi, pielęgnuje i wychowuje. Niedosięzionym wzorem tak pojętej macierzyńskiej troski Kościoła jest Maryja, co wyraża starożytna formuła żywo obecna w Ruchu Światło-Życie: *Ecclesia Mater* — *Mater Ecclesiae*, co w swobodnym tłumaczeniu znaczyłoby, że Kościół staje się matką o ile naśladuje Matkę Kościoła — Maryję.

#### **54. Jakie znaczenie dla duchowości katolika ma parafia, do której on należy?**

Macierzyńskiej troski Kościoła o życie duchowe ochrzczony doświadcza przede wszystkim w parafii, która od wieków jest podstawową strukturą duszpasterską. Jak podaje *Kodeks Prawa Kanonicznego*, jest ona „określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi” (kan. 515 § 1). Oprócz tej prawniczej definicji godne uwagi jest określenie parafii, jaką podaje Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*. Stwierdzając tam bowiem, że „parafia jest niejako ostatecznym umiejscowieniem Kościoła, a ponieważ samym Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek”, zachęca wszystkich, aby poprzez wiarę odkrywali „prawdziwe oblicze parafii, czyli samą «tajemnicę» Kościoła, który właśnie w niej istnieje i działa” (ChL 26).

W dalszej swej wypowiedzi Papież zwraca uwagę, że choć czasem parafia „bywa uboga w ludzi i środki, niekiedy rozproszona na rozległych obszarach, albo zagubiona w ludnych, pełnych chaosu dzielnicach wielkich metropolii”, to „nigdy nie jest po prostu strukturą, terytorium, budynkiem, ale raczej «rodziną Bożą jako braci ożywionych duchem jedności», «domem rodzinnym, braterskim i gościnnym», «wspólnotą wiernych»”. I co najważniejsze, „parafia jest zbudowana na gruncie rzeczywistości teologicznej, bowiem jest ona wspólnotą eucharystyczną, czyli wspólnotą zdolną do sprawowania Eucharystii, będącej żywym źródłem jej wzrostu i sakramentalnym węzłem doskonałej komunii z całym Kościołem. Ta zdolność wynika z tego, że parafia jest wspólnotą wiary oraz wspólnotą organiczną” (ChL 26).

Centrum życia parafii jest zatem Eucharystia, zwłaszcza niedzielna. O takiej wizji parafii uczy Kongregacja do spraw Duchowieństwa. W jednym z jej dokumentów poświęconych posłudze kapłańskiej czytamy, że „odrodzenie życia chrześcijańskiego w każdym Kościele partykularnym i w każdej wspólnotie parafialnej w dużej mierze zależy od odkrycia wielkiego daru Eucharystii, od ducha wiary i adoracji” (KGS III, 1). Można więc zaryzykować śmiałą tezę, że o przynależności danego katolika do konkretnej parafii rozstrzyga nie tyle zamieszkiwanie na przypisanym jej terytorium, ale czynny udział w życiu liturgicznym.

Tym samym miarą dojrzałości duchowej parafianina jest jego poczucie więzi z tą najbliższą mu wspólnotą wiary, jaka co niedzielę gromadzi się wokół ołtarza w jego parafialnym kościele, nawet jeśli z przyczyn obiektywnych w niedzielnej Eucharystii uczestniczy w innym kościele.

W parafii bowiem dokonuje się zapoczątkowanie życia duchowego przez chrzest święty. Tu ma miejsce wychowywanie do wiary przez katechezę, zwłaszcza w ramach przygotowania do Pierwszej Spowiedzi i Komunii świętej. Ta edukacja do życia duchowego dokonuje się także przez coniedzielne kaznodziejstwo, nauki dawane w ramach spowiedzi lub kierownictwa duchowego, pouczenia w kancelarii parafialnej i na wiele innych sposobów. Parafia jest zwyczajnym miejscem i właściwym środowiskiem sprawowania wszystkich sakramentów. Zdarza się bowiem, że i święceń kapłańskich biskup udziela absolwentowi seminarium duchownego w jego rodzinnym kościele. Nie można zapominać, że oprócz przepowiadania i sprawowania sakramentów świętych nieodłącznym elementem duszpasterstwa parafialnego jest posługa czynnej miłości bliźniego, czyli działalność charytatywna, w którą powinni włączać się wszyscy bez wyjątku parafianie.

To, jak odnajdujemy się we wspólnocie parafialnej, na ile czujemy się z nią zintegrowani i zaangażowani w jej życie duchowo-religijne, rozstrzygać będzie o naszej dojrzałości w wierze, a więc o tym czy i na ile w różnych zmieniających się okolicznościach życia potrafimy zachować swoją katolicką tożsamość.

Skoro mówimy o wpływie parafii na życie duchowe jej członków, to warto także zastanowić się nad odwróceniem tej relacji i zapytać, jakie wartości duchowe do życia wspólnoty parafialnej wnosi konkretny parafianin?

Otóż każda wspólnota żyje i rozwija się dzięki tzw. wymianie dóbr duchowych, intelektualnych, a także materialnych. Jeśli chodzi o dobra duchowe, to są nimi: nadprzyrodzone zasługi, żywa wiara, łaski, charyzmaty, modlitwy, pokuty, dobry przykład, zachęta itp. Każdy z członków danej wspólnoty może i powinien wnosić jakiś wkład, to znaczy dzielić się z innymi tym, w co Pan Bóg go wyposażył. Właściwie nie ma takiego ochrzczonego, który nie byłby obdarowany charyzmatem, czyli jakimś dobrem lub sprawnością na użytek innych. Duch Święty na mocy sakramentu bierzmowania każdego wyposaża według odpowiedniej miary. Pozostaje jednak problem rozeznania swego charyzmatu



i rozwinięcia go, co jest możliwe wówczas, gdy wspólnota stworzy odpowiednie po temu warunki, m.in. oczekując od swoich członków, a nawet dopominając się, aby służyli otrzymanym darem (charyzmatem). W ten paradoksalny sposób branie staje się w jakimś sensie daniem, czyli stwarzaniem możliwości do rozwoju. Każdy więc, kto żyje głębokim życiem duchowym, nie tylko nie odczuwa ciężaru służenia wspólnocie parafialnej swoją osobą i tym co umie lub posiada, ale doznaje wewnętrznego przymusu „posiadania siebie w dawaniu siebie” (por. GS 24).

### **55. W jakim sensie sekty stanowią zagrożenie dla życia duchowego w ogóle?**

Wpierw wyjaśnijmy, czym jest sekta, ostatnio częściej nazywana „nowym ruchem religijnym” lub zrzeszeniem alternatywnym. Otóż słowo „sekta” pochodzi od łacińskiego *seco, secare* (ciąć, odcinać), albo od czasownika *sequi* (iść, podążać za kimś lub za czymś). W sensie rzeczowym oznacza wspólnotę lub grupę ludzi, która wyodrębniła się z jakiejś religii, ruchu społecznego czy światopoglądowego. Pejoratywnego znaczenia pojęcie to nabiera w zależności od tego, w jaki sposób i od jakich wartości się odcina, a także dlaczego to czyni, nie każdy bowiem odłam od razu staje się sektą. Według watykańskiego raportu pt. *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie* (1986) kryterium pozwalającym odróżnić sekty pochodzenia chrześcijańskiego od Kościołów i wspólnot chrześcijańskich jest to, że sekty oprócz Pisma świętego, nierzadko potraktowanego wybiórczo, posiadają inne księgi uznawane przez nią za objawione. Odrzucają niektóre główne prawdy wiary, jak na przykład dogmat Trójcy Świętej, wcielenie Chrystusa, niepokalane poczęcie Maryi itp. Ograniczają możliwość osiągnięcia zbawienia jedynie do wąskiego grona swoich członków. Ponadto nie posiadają ciągłości w dziejach chrześcijaństwa i unikają dialogu ekumenicznego. Charakterystyczne jest również to, że na złożone problemy egzystencjalne dają proste odpowiedzi w sposób kategoryczny, w czym wyraża się ich redukcjonizm i fundamentalizm światopoglądowy.

Już ta pobieżna charakterystyka zjawiska sekt dostatecznie pokazuje, że są one niebezpieczne dla chrześcijańskiej duchowości, zarówno ze względu na głoszoną doktrynę jak i karygodne manipulacje, jakim

poddawani są ich członkowie. W zależności od tego, do jakich źródeł doktrynalnych sekty nawiązują (nierzadko je kontestując) w swoich nakładach, wyróżnia się ich kilka rodzajów:

— o podłożu *judeochrześcijańskim*, które opierają się głównie na Biblii. Do nich zalicza się przede wszystkim Świadków Jehowy, którzy u swych początków byli spółką handlową założoną przez Charlesa Taze Russella († 1916); Adwentystów Dnia Siódmego, założonych przez Williama Millera († 1849); Rodzinę Miłości, albo ruch Dzieci Bożych, którego założycielem jest David Berg — sektę propagującą rytualną prostytucję; Maryjne Dzieło Pokuty, którego głównym propagatorem jest William Kamm, Niemiec mieszkający na stałe w Australii, a znany w Polsce w latach osiemdziesiątych XX wieku jako „Mały Kamyk”; i wiele innych;

— o inspiracjach *dalekowschodnich*, wśród których najbardziej znane jest Towarzystwo Świadomości Krishny (Bhakti Yoga), powstałe w Nowym Jorku w 1966 z inicjatywy hindusa Swami Prabhupada († 1977); Instytut Wiedzy Transcendentalnej Hindusa Maharishi Mahesh Yogi, a także różne szkoły jogi lub zen itp.;

— *synkretystyczne*, reprezentowane m.in. przez Mormonów, których założycielem jest Joseph Smith († 1844); Kościół Zjednoczenia Chrześcijaństwa Światowego, założony w 1960 roku przez koreańczyka San Myung Moona; a także ruch „Powszechne Życie”, założony w 1976 roku w Niemczech przez Gabrielę Wittek;

— *terapeutyczne*, do których zalicza się Kościół Wszzechwiedzy, założony przez Lafayette Ronalda Hubbarda († 1986), czyli scjentologię, o potężnych wpływach finansowych na gospodarkę światową; Ruch Wiedzy Chrześcijańskiej, założony przez Mary Baker-Eddy († 1910) i inne;

— *ezoteryjno-okultystyczne*. Najbardziej znane wśród nich, to: Powszechne Towarzystwo Antropozoficzne Richarda Steinera († 1925); Towarzystwo Teozoficzne Heleny Bławatskiej († 1891); a także masoneria, rotarianie, różokrzyżowcy oraz ruchy wyznające światopogląd zbliżony do New Age.

Osobne, niebezpieczne dla duchowości chrześcijańskiej zjawisko stanowią *sekty satanistyczne*, których członkowie — wbrew temu co się sądzi — nie negują istnienia Boga, lecz uznają Go za słabszego rywala wszechpotężnego szatana, przyjmując tym samym zdecydowanie anty-

chrześcijańskie stanowisko. Głoszą zasadę nieskrępowanej niczym wolności w zaspokajaniu swoich potrzeb, zwłaszcza seksualnych. Fascynacje satanizmem spotyka się już w starożytności i w innych religiach, jednakże twórcą współczesnego satanizmu jest angielski okultysta Aleister Edward Aleksander Crowley († 1947), dopuszczający się rytualnych morderstw, i węgierski okultysta Anton Sandor La Vey (ur. 1930), który w 1962 roku opublikował *Biblię Szatana*. Twierdzi w niej, że chrześcijaństwo oparte jest na hipokryzji, zaś kult szatana niesie poznanie prawdy i prawdziwą wolność, o czym rzekomo ma zaświadczać Biblia (por. Rdz 3, 5). Warto nadmienić, że satanizm w Polsce zaczął się szerzyć w połowie lat osiemdziesiątych minionego stulecia przy co najmniej milczącej aprobacie ówczesnej władzy komunistycznej.

Sekty religijne, zwłaszcza satanistyczne, we współczesnej Europie stanowią poważny problem społeczny, czemu dał wyraz na forum Parlamentu Europejskiego Richard Cottrell dnia 2 IV 1984 (tzw. *Raport Cottrella*), przestrzegając przed ich destrukcyjnym wpływem zwłaszcza na młodzież. Chodzi tu przede wszystkim o różnego rodzaju techniki werbunkowe i metody psychicznego zniewalania, które psychologia kwalifikuje jednoznacznie jako tzw. „pranie mózgu”.

Bez wątpienia sekty stanowią poważne zagrożenie dla duchowości chrześcijańskiej przede wszystkim dlatego, że zakłámują prawdę o Bogu, człowieku i świecie. Bóg sekt, jakkolwiek pojęty, jest projekcją ludzkich wyobrażeń i oczekiwań, dlatego traktowany jest instrumentalnie. Redukcjonizm w sferze poznawania Boga w efekcie prowadzi do wypaczonej wizji człowieka i świata. Wstępujący do sekty wskutek manipulacji nabiera przekonania, że samozbawienie osiągnie dzięki ślepeму posłuszeństwu przywódcom sekty lub dzięki samej sekcie. W parze z tym idzie praktykowanie jakiegoś bałwochwalczego kultu.

Wspomniany *Raport* Stolicy Apostolskiej zwraca jednak uwagę, że zjawisko sekt, będące formą reakcji współczesnego człowieka na wielorakie formy kryzysu oraz alienacji, stanowi dla Kościoła katolickiego wyzwanie i może się stać cennym bodźcem do duchowej odnowy.

## XV. MARYJNY WYMIAR DUCHOWOŚCI

### 56. Mówimy o duchowości maryjnej czy raczej o maryjnym wymiarze duchowości chrześcijańskiej?

Wymowny jest tytuł ósmego rozdziału soborowej konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*: „Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła” (LG 52-69). Została tam zawarta synteza mariologii, ujmowanej w perspektywie eklezjologicznie. Szczególnie św. Łukasz i św. Jan w swoich Ewangeliach pokazują, jak nieustannie Maryja jest obecna w odkupieńczej misji Jezusa Chrystusa: od momentu Jego wcielenia (Łk 1, 31-32), poprzez narodzenie w Betlejem (Łk 2, 4-19), ofiarowanie w świątyni jerozolimskiej (Łk 2, 22-35), znalezienie (Łk 2, 41-50), prośbę o pierwszy cud w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-12) i dyskretne towarzyszenie Mu podczas Jego publicznej działalności (Łk 8, 19-20), aż po krzyż (J 19, 25-27). Ukazują oni także Maryję obecną w tajemnicy Kościoła, zwłaszcza w wieczniku w chwili zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 1, 12-14) i w eschatologicznej wizji zwycięskiej Niewiasty (Ap 12, 1-17). Ona, która dała ciało Synowi Bożemu, rodzi także Jego Mistyczne Ciało — Kościół święty.

Jeżeli więc Maryja jest tak nierozzerwalnie złączona ze swoim Synem, jako Matka Mesjasza, a przez to istotnie obecna w misterium Odkupienia, to oczywistym jest, że cała duchowość chrześcijańska nie może nie być dogłębnie przeniknięta treściami maryjnymi bez poważnego uszczerbku dla drogi uświęcenia. Odnośnie do tego św. Ludwik Maria Grignon de Montfort († 1716) z całą dosadnością stwierdza: „Tak jak w porządku naturalnym trzeba, aby każde dziecko miało ojca i matkę, tak w porządku łaski trzeba, by prawdziwe dziecko Kościoła miało Boga za Ojca i Maryję za Matkę. Jeśli więc ktoś się chlubi, że ma Boga za Ojca, a nie ma prawdziwie dziecięcej miłości ku Maryi, jest kłamcą i ma za ojca złego ducha”<sup>1</sup>.

Wobec tego zasadne jest pytanie o to, czy mamy specyficzną duchowość maryjną czy raczej należy mówić o maryjnym wymiarze duchowości chrześcijańskiej? Takie rozróżnienie stało się przedmiotem zainteresowania teologów zaraz po Soborze Watykańskim II. Najpraw-

---

<sup>1</sup> Św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, *Tajemnica Maryi*, nr 11, Poznań 1982.

dopodobniej Hans Urs von Balthasar był pierwszym, który w kontekście toczących się wtedy dyskusji wokół prawomocności duchowości maryjnej jednoznacznie opowiedział za jej eklezjalnym charakterem, który uprzedza wszelkie zróżnicowania duchowości chrześcijańskiej. Z uwagi na wzorcą rolę postaw Maryi, duchowość maryjną nazwał on „duchowością duchowości”, uznając ją tym samym za podstawową formę egzystencji człowieka wierzącego. Soborowe osadzenie mariologii w eklezjologii, skłania do zauważania obecności Maryi w całej duchowej drodze Kościoła jako wspólnoty, a także poszczególnych wiernych. Ona jest bowiem „wielkim znakiem” (por. Ap 12, 1), czyli wzorem i Matką dla Kościoła, który kształtuje swoją duchowość na Jej wzór. Duchowość eklezjalna jest zatem z natury swej duchowością maryjną, natomiast przykład osobistego życia duchowego Maryi (duchowość Maryi) jest dla Kościoła niedoścignionym wzorem duchowości. Oznacza to, że duchowość maryjna, jako odwzorowanie duchowych postaw Maryi wpisuje się w samą strukturę duchowości chrześcijańskiej do tego stopnia, że nie można być prawdziwie chrześcijaninem, nie będąc maryjnym. Niektórzy ze współczesnych teologów opowiadają się jednak za utrzymaniem odrębnego statusu duchowości maryjnej ze względu na jej specyfikę, gdyż — jak twierdzą — duchowość maryjna lepiej uwypukla i podkreśla zawierzenie Maryi, jakie zawiera się w duchowości chrześcijańskiej. W duchowości maryjnej akcent jest bowiem kładziony na skuteczną obecność Maryi w procesie upodabniania się wiernych do Chrystusa.

Sam Ojciec święty Jan Paweł II nie podejmuje wprost tego problemu, niemniej jednak przemawiając na Papieskim Wydziale Teologicznym „Marianum” w Rzymie (10 XII 1988), powiedział: „Na polu duchowości, która budzi dzisiaj szerokie zainteresowanie, mariologowie powinni ukazać konieczność harmonijnego włączenia «wymiaru maryjnego» w jedyną duchowość chrześcijańską, ponieważ zakorzenia się ona w roli Chrystusa”. Opowiedział się więc za potraktowaniem mariologii jako klucza hermeneutycznego dla teorii i praktyki życia duchowego. W realizacji bowiem powszechnego powołania do świętości odwoływanie się do orędownictwa Maryi, a zwłaszcza odwzorowywanie Jej postaw, zawsze orientuje na Chrystusa, który jest „Obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). W tym też sensie Papież często mówi o „szkole Maryi” (por. RVM 1. 8. 14).

Wprawdzie różnica między duchowością maryjną a maryjnym wymiarem duchowości chrześcijańskiej jest problem natury metodologicznej, to jednak nie pozostaje bez znaczenia dla całej pobożności maryjnej. Jego doniosłość dostrzegła Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna, która w dokumencie pt. *Matka Pana. Pamięć — obecność — nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi* (Watykan 2000)<sup>2</sup>, stwierdza m.in., że „oba wyrażenia są prawidłowe: pierwsze, «duchowość maryjna», używana wielokrotnie przez Jana Pawła II, jest prostsza i bezpośrednio wskazuje na specyficzny aspekt maryjny, który ma być uwypuklony; drugie wyrażenie, «maryjny wymiar duchowości», jest bardziej złożone, podkreśla jedność duchowości chrześcijańskiej, podatne jest jednak na dalsze uszczegółowienia oparte na doświadczeniu historycznym oraz ukazuje, że duchowość chrześcijańska, która bierze początek od Chrystusa i do Niego stale się odnosi, ma w sobie wymiar maryjny, który nie jest jednak czysto opcjonalny” (nr 53).

### **57. Co wnoszą dogmaty maryjne do duchowości chrześcijańskiej?**

Podstawą do mówienia o maryjnym wymiarze duchowości chrześcijańskiej są dogmaty bezpośrednio dotyczące Maryi. Chodzi tu o sprecyzowany na Soborze Efeskim (431) dogmat o Bożym Macierzyństwie Maryi, ogłoszony przez bł. Piusa IX dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny w bulli *Ineffabilis Deus* (8 XII 1854) i zdefiniowany przez Piusa XII konstytucją apostolską *Munificentissimus Deus* (1 XI 1950) dogmat o wniebowzięciu Bogarodzicy Dziewicy Maryi z duszą i ciałem do chwały nieba. Wszystkie trzy dogmaty są wzajemnie ze sobą powiązane i zawierają istotne treści oddające tajemnicę i duchowość Maryi, toteż nie wydaje się, aby w najbliższym czasie Kościół miał potrzebę uroczystie definiować nowe prawdy maryjne, jak tego pragną niektórzy (np. o Maryi Współodkupicielce lub Wszechpośrednicze łask).

a) *Boże Macierzyństwo*. Podstawą chrześcijańskiej mariologii i czci dla Maryi jest wybranie Jej w niezmiernych zamysłach Bożej Opatrzności na Matkę Syna Bożego. Prawda ta została jasno wyrażona w Piśmie świętym (por. Mt 1, 20-21. 23. 25; 2, 21; Łk 1, 31. 43; 2, 6-7;

<sup>2</sup> Integralny tekst w „*Salvatoris Mater*” 5(2003), nr 3, s. 311-398.

Ga 4, 4) i wielokrotnie podejmowana w kościelnym nauczaniu. Rozwija ją także Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*.

Teologiczno-duchową implikacją dogmatu Bożego Macierzyństwa jest to, że Maryja raz historycznie stając się Matką Jezusa Chrystusa, nie przestaje Nią być dla Jego Mistycznego Ciała — Kościoła, a więc także dla każdego wiernego z osobna. Macierzyństwo Maryi, pozostające w „zbawczym zasięgu ojcostwa Boga samego” (RM 22), przejawia się w trosce Maryi o ludzi, o wszystkie ich potrzeby, czego dała dowód w Kanie Galilejskiej (por. J 2, 1-12). „Owo wychodzenie naprzeciw potrzebom człowieka oznacza równocześnie wprowadzenie ich w zasięg mesjańskiej misji i zbawczej mocy Chrystusa” (RM 22). Maryja, jako Boża Rodzicielka (Bogurodzica) i zarazem Matka Kościoła — nasza Matka, staje pomiędzy swym Synem a ludźmi w sytuacji ich braków, niedostatków i cierpień. Jej pośrednictwo ma więc charakter wstawieniczny. Jednocześnie — jak podkreśla Jan Paweł II — „Matka Chrystusa staje się wobec ludzi rzecznikiem woli Syna, ukazując te wymagania, jakie winny być spełnione, aby mogła objawić się moc Mesjasza” (RM 22). Boża Rodzicielka (*Theotokos*) zatem nie tylko „rodzi” w nas życie duchowe, ale je zabezpiecza i wychowuje.

Z punktu widzenia życia duchowego, dogmat ten przypomina ponadto, że Maryja była „przestrzenią” wcielenia Syna Bożego. W Niej dosłownie spełniają się słowa: „A Słowo Ciałem się stało” (J 1, 14). Ona stała się miejscem, gdzie „niebo dotknęło ziemi, Transcendencja immanencji, Nieskończoność skończoności, Bóg człowieka” (S. C. Napiórkowski). To uświadamia, jak wielkim i świętym w oczach Bożych jest człowiek i jego ludzka natura. W fakcie Wcielenia, który z woli Bożej dokonał się w Maryi i przez Nią, cała chrześcijańska duchowość nabiera charakteru inkarnacyjnego, to znaczy, że jest ukierunkowana na obecność Boga objawiającą się w stworzeniu, a szczególnie w człowieku. Św. Bonawentura, Doktor Kościoła, w swoim dziele *Itinerarium mentis in Deum* każe szukać Boga nie w zaświatach, ale w tym co najbliższe człowiekowi: w swojej duszy, w drugim człowieku, w przyrodzie...

Co więcej, Boże Macierzyństwo Maryi uczy, że Bóg oczekuje twórczej współpracy ze swoją Wolą. Maryja, zanim poczęło się w Niej Odwieczne Słowo, swoim *fiat* wyraziła gotowość do bycia matką. Zbawienie ludzkości i każdego indywidualnego człowieka nie dokonuje

się więc samoczynnie, zaocznie, ale domaga się świadomego i konsekwentnego współdziałania. Nasze *fiat*, pociągające za sobą niekiedy wiele wyrzeczeń i ofiar, zawsze ma wymiar społeczny, choć czasem nie do końca uświadomiony. Tak jak od *fiat* Maryi w jakimś sensie zależały losy całej ludzkości, tak może okazać się, że od naszego przyzwolenia na Bożą inicjatywę zależeć będzie narodzenie się Boga w naszym sercu i wielu innych ludzi.

b) *Niepokalane Poczęcie*. Zdaniem Jana Pawła II dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny „stanowi wspaniałą doktrynalną syntezę wiary chrześcijańskiej” (Anioł Pański, 8 XII 1988), a zarazem dotyka samej istoty życia duchowego. Wskazuje on bowiem na szczególnie „zaangażowanie” całej Trójcy Przenajświętszej w dzieło zachowania Maryi od skutków grzechu pierworodnego. Jest to dar, w którym objawia się wszechmoc i miłosierdzie Przenajświętszej Trójcy. W całej rozciągłości odnosi się to do duchowości chrześcijańskiej, która w istocie jest duchowością trynitarną. Oznacza to, że życie duchowe jest całkowicie darmowym dziełem całej Przenajświętszej Trójcy w człowieku. Zapoczątkowuje je chrzest w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. W tym momencie człowiek zostaje wprowadzony w komunie i życie Boskich Osób, czego Maryja niepokalanie poczęta jest najwspanialszym przykładem. Dlatego poprawnie ukształtowana pobożność względem Niepokalanej będzie znajdować swój wyraz m.in. nie w modlitwie „do” Maryi, ale w modlitwie do Boga w Trójcy Osób „razem” z Maryją (por. RVM 1. 14).

Dogmatyczna prawda o Niepokalanym Poczęciu pokazuje, że skoro Bóg z suwerennej inicjatywy zbawczej postanowił dla przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa uchronić Maryję od skutków grzechu prarodźców i napełnił ją łaską, to także dzieło duchowego udoskonalenia chrześcijanina jest nie tyle sprawą ascetycznej determinacji podmiotu, co przede wszystkim łaską. Odnośnie do tego św. Paweł pisze, że „Bóg jest w nas sprawcą i chcenia i działania” (Flp 2, 13). Szczególna rola w tym dziele przypada zaś Duchowi Świętemu, głównemu sprawcy uświęcenia człowieka, stąd życie duchowe jest w istocie życiem w Duchu Świętym. Jakby trochę wbrew temu współczesna literatura pobożna, zdominowana przez wielopostaciową psychologię, zdaje się sugerować, że dla osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości wystarczy zaktywizować pozytywne energie tkwiące w ludzkiej naturze, do czego



skutecznym narzędziem mają być odpowiednie techniki psycho-relaksacyjne.

Jan Paweł II zauważa, że „niepokalane poczęcie nie jest zatem tylko indywidualnym przymiotem Maryi, ale ma doniosłe znaczenie dla całego Kościoła i skłania nas wszystkich do głębokiej zadumy nad stwórczą i odkupieńczą wolą Boga oraz nad dramatem ludzkich dziejów, które mogą osiągnąć swą pełnię tylko w świetle Objawienia” (Anioł Pański, 8 XII 1991). W tych słowach zawarty jest postulat pod adresem duchowości, aby nigdy nie redukować życia duchowego, które jest darem łaski, do wymiaru indywidualnego czy tym bardziej prywatnego. Duchowość chrześcijańska ma bowiem charakter komunijny — eklezjalny i zarazem charyzmatyczny. Wzorem służebnej postawy wobec braci jest Maryja, która bezpośrednio po zwiastowaniu, nierozdzielnie łączącym się z Jej przywilejem niepokalanego poczęcia, udaje się w góry do św. Elżbiety (por. Łk 1, 39-40). W momencie spotkania z Matką Jana Chrzciciela, Niepokalana wyśpiewuje hymn uwielbienia Boga *Magnificat*, który jest pewnego rodzaju orędziem ewangelizacyjnym. Ten przykład Maryi, obdarowanej w momencie poczęcia pełnią łaski, wskazuje, że sprawdzianem dojrzałego życia duchowego jest realna służba bliźniemu i ewangelizacja. Ujmując problem z punktu widzenia mistyki, można powiedzieć, że człowiek doskonale zjednoczony z Chrystusem, miłujący Go jako Głowę Kościoła, nie może nie miłować Jego Mistycznego Ciała ze wszystkimi członkami, zwłaszcza jeśli są chore czy uważane za niegodne troski (por. 1 Kor 12, 23-24).

Mówiąc o inspiracjach dogmatu Niepokalanego Poczęcia dla duchowości, ujmowanych w aspekcie eklezjalnym, nie można pominąć cennego wzoru Maryi dla osób konsekrowanych, zwłaszcza kobiet. Jest Ona „wzniosłym przykładem doskonałej konsekracji, wyrażającej się pełną przynależnością do Boga i całkowitym oddaniem się Jemu. Wybrana przez Pana, który postanowił dokonać w Niej tajemnicy Wcielenia, przypomina osobom konsekrowanym o pierwszeństwie Bożej inicjatywy. Zarazem Maryja, która wyraziła przyzwolenie na Boże Słowo Wcielone w Jej łonie, jawi się jako wzór przyjęcia łaski przez człowieka” (VC 28).

Omawiany dogmat wnosi do teologii duchowości ważne treści protologiczne, czyli dotyczące stworzenia człowieka. W tajemnicy Niepokalanego Poczęcia należy bowiem dostrzegać ustanowioną przez Boga

regułę antropologiczną, która jest jakby „oknem na misterium człowieka”. Prawda o człowieku stworzonym na „obraz Boży”, to znaczy w zamyśle Boskiej Opatrzności stworzonym na obraz przewidzianego Wcielonego Syna Bożego, swoją kulminację znajduje właśnie w Niepokalanym Poczęciu. Dogmat ten ukazuje człowiekowi naszej epoki ideał człowieczeństwa zamierzony w planie Boga.

Pełnia łaski udzielona Maryi w chwili Jej poczęcia wskazuje zatem na optymistyczną wizję człowieka, który zaczyna istnieć nie w mrokach grzesznego buntu wobec swego Stwórcy, ale w blasku usynowienia w Synu, toteż na mocy Chrystusowego odkupienia jest od początku powołany do wspólnoty z Bogiem. Oznacza to, że choć Maryja stanowi wyjątek, to jednak w Niej odsłania się pierwotny zamysł Stwórcy, aby każdy człowiek miał pełny udział w życiu Bożym.

Misterium niepokalanego poczęcia zasadnie kojarzy się z początkiem stworzenia świata, kiedy Duch unoszący się nad bezmiarem wód, wprowadza ład i piękno. W tajemnicy poczęcia Maryi narodziny z człowieka zbiegają się z odrodzeniem z Ducha, a ludzkość powraca do początków stworzenia. Jest więc Ona w pewnym sensie modelem odkupienia człowieka dokonanego przez Chrystusa. Wynika z tego, że protologiczną treść dogmatu o Niepokalanym Poczęciu należałoby odczytywać w kluczu paschalnym. Niepokalane piękno Maryi odsłania piękno człowieka po zmartwychwstaniu, które uprzedzająco staje się jego udziałem na drodze życia duchowego. W tym sensie Maryja Niepokalana dla wszystkich kroczących drogą życia duchowego staje się „Przyczyną radości”.

c) *Wniebowzięcie*. Zasadniczą treść tego dogmatu dobrze oddają słowa prefacji mszalnej na uroczystość Wniebowzięcia: „Ona pierwsza osiągnęła zbawienie i stała się wizerunkiem Kościoła w chwale, a dla pielgrzymującego ludu źródłem pociechy i znakiem nadziei. Nie chciałeś bowiem, aby skażenia w grobie doznała Dziewica, która wydała na świat Twojego Syna, Dawcę wszelkiego życia”. Wzór Maryi wniebowziętej, jako zwycięskiej apokaliptycznej Niewiasty (por. Ap 12, 5. 13-17), przekonuje zatem, że celem życia duchowego jest zbawienie i udział w radości zbawionych w niebie. Oznacza to zarazem, że życie duchowe nie jest sprawą indywidualną, czy tym bardziej prywatną. Jego pełnia możliwa jest we wspólnocie zbawionych, a tu na ziemi — we wspólnocie wierzących, w Kościele świętym. Maryja jest więc mode-

lem Kościoła zrealizowanego, w który wpatruje się on w swoim ziemskim pielgrzymowaniu i borykaniu się z grzechem. Ona, wyniesiona do chwały nieba, jest znakiem i obrazem tego, czym Kościół — jako wspólnota wierzących i podejmujących trud życia duchowego — będzie po dokonaniu dziejów zbawienia. Zarazem jako Matka Kościoła wspiera tę wspólnotę w swoich duchowych dążeniach. W tym sensie jest „dla pielgrzymującego ludu źródłem pociechy i znakiem nadziei”, gdyż pokazuje realną wartość możliwą do osiągnięcia.

Coroczna uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej powinna być przeżywana jako święto człowieka, gdyż dogmat ten uczy, że Bóg nie pomniejsza człowieka, ale go wynosi. Powiedzenie Bogu „tak” za przykładem Maryi, wierność Jego ewangelicznym nakazom i myśl o niebie, nie odbiera radości życia, ale nią obdarowuje. Wniebowzięcie potwierdza zatem, że duchowość chrześcijańska jest wybitnie humanistyczna i promująca wszystko, co prawdziwe i piękne w naturze człowieka.

Godne podkreślenia jest także to, że dogmat o wniebowzięciu zabezpiecza duchowość chrześcijańską przed groźnymi w przeszłości i odzywającymi we współczesnych sektach tendencjami redukującymi człowieka bądź do wymiaru wyłącznie duchowego (angelizm), bądź do wymiaru cielesnego (manicheizm). O ile pierwsza tendencja postrzega człowieka jakby odcieleśnionego, w życiu którego ograniczenia cielesne (np. pożądliwości) nie mają żadnego znaczenia, bo liczy się tylko aktywność „duszy”, to druga tendencja do tego stopnia skupia uwagę na ciele jako siedlisku wszelkiego zła, że właściwie interesować się prawdziwie duchowym wymiarem człowieka. Prawda o Maryi wniebowziętej z duszą i ciałem przypomina, że autentyczna duchowość chrześcijańska postrzega człowieka jako „uduchowioną cielesność” i „ucieleśnioną duchowość”. Oznacza to, że człowiek nie posiada ciała i nie posiada duszy, ale jest całością złożoną z ciała i duszy, niepowtarzalną indywidualnością, w której ciało i dusza wzajemnie się przenikają, tak iż jakkolwiek próba ich rozdzielenia zawsze kończy się uśmierceniem człowieka, czy to fizycznym, psychicznym czy duchowym.

## **58. Jakimi zasadami należy się kierować w pielęgnowaniu duchowości i pobożności maryjnej?**

Szukając odpowiedzi na to pytanie, dokonajmy wpierw krótkiego przeglądu historycznego. Otóż duchowość maryjna w swoich zasadni-

czych elementach pojawiła się już w doktrynie i życiu pierwotnego Kościoła. Zwłaszcza w pismach Ojców Kościoła oparta jest ona na paralelizmie Ewa-Maryja, który wyraźnie wskazuje na eschatologiczną perspektywę wiary chrześcijańskiej. Samo jednak pojęcie „duchowość maryjna” i refleksja teologiczna nad nią pojawia się dopiero w XVII wieku wraz z wyodrębnieniem się z całokształtu teologii poszczególnych jej dyscyplin, a wśród nich także teologii duchowości, nazywanej wtedy teologią ascetyczno-mistyczną. W poszczególnych epokach, zależnie od pojawiających się tendencji i szkół duchowości, duchowość maryjna przybierała różne formy. Na przykład w XVII wieku, głównie za sprawą św. Ludwika Marii Grignion de Montfort, była to duchowość całkowitego „oddania się Maryi”, albo — jak nazywano ją w Polsce — „niewolnictwa maryjnego” (S. Fenicki i J. Chomętowski). Do tej formy duchowości maryjnej wyraźnie nawiązuje św. Maksymilian Kolbe, a ostatnio Jan Paweł II, czego wyrazem jest jego maryjne zawołanie biskupie „Totus Tuus”. Warto jednak zaznaczyć, że Ojciec święty zasadniczo mówi o „zawierzeniu” Maryi (por. RM 45-46).

Pod koniec XIX wieku w mariologii zaznaczył się nurt maksymalistyczny, który w praktyce duszpasterskiej polegał na tym, że o Maryi mówiło się zawsze przy użyciu przymiotników w stopniu najwyższym, gdyż Ona, wyniesiona ponad chóry aniołów, przewyższała wszystkie dary, cnoty i przywileje udzielone świętym. Takie przedstawianie Matki Chrystusa czyniło praktycznie niemożliwym naśladowanie Jej, ukazywana była bowiem jako Królowa Niebios przyozdobiona koroną wszystkich możliwych cnót i przywilejów. Należna Jej cześć redukowałą się zatem do podziwiania i wychwalania, co sprawiało, że duchowość i pobożność maryjna stała się sentymentalna, a przez to mało zobowiązująca do naśladowania postaw Maryi. Takiego stylu mariologii i duchowości maryjnej nie można jednak całkowicie deprecjonować, gdyż przyczynił się on do wielu cennych inicjatyw, jak chociażby ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny (1 XI 1950).

Posoborowa mariologia, określana jako: trynitarna, chrystologiczna i eklezjalna, nadała zupełnie nowy kształt duchowości maryjnej. Jak uczy Jan Paweł II, odpowiada jej pobożność maryjna (por. RM 48), jako praktyczno-przeżyciowy jej aspekt. Soborowe wskazania odnośnie do duchowości i pobożności maryjnej znalazły uszczegółowienie w ad-

hortacji apostołskiej Pawła VI *Marialis cultus*. Czytamy tam, iż historyczne doświadczenie Kościoła pokazuje, że najczęściej duchowych szkód w sercach wiernych przyniosły błędy dotyczące duchowości i pobożności maryjnej. Według Pawła VI najczęstszym błędem w tym względzie jest „zwodnicza łatwowierność, zwracająca uwagę raczej na zewnętrzne praktyki niż na poważną gorliwość religijną: czcze i przemijające wzruszenie uczuciowe, zupełnie obce duchowi Ewangelii” (MC 38). By ustrzec wiernych przed zafałszowaniem duchowości i pobożności maryjnej, jakże istotnej dla osiągania doskonałości, Paweł VI w swej adhortacji podaje szereg zasad, którymi należy się kierować.

Zatem duchowość i pobożność maryjną trzeba zawsze odnosić do Trójcy Przenajświętszej (*zasada trynitarna*), to znaczy, że cześć dla Maryi ma odsłaniać prawdę o Bogu świętym i dzielącym się swoim wiecznym szczęściem ze stworzeniami. Tylko Bóg jest ostatecznym celem każdego kultu chrześcijańskiego.

*Zasada chrystologiczna* obok trynitarnej stanowi podstawowe kryterium rozstrzygające, czy i o ile dany kult i pobożność są w duchu chrześcijańskim. Jak uczy Paweł VI, „w Maryi Pannie wszystko odnosi się do Chrystusa i od Niego zależy” (MC 25). Doskonałą ilustracją tej zasady jest jakże droga nam jasnogórska Ikona, zaliczana do tzw. *hodegetrii*. Maryja wskazuje bowiem na Chrystusa, jako ostateczny cel przybywających do Niej pielgrzymów. Uważne jednak wpatrzenie się w postać Dziecięcia na lewej ręce swej Matki, pozwala nam dostrzec nie tylko gest błogosławieństwa, ale równie dyskretne wskazanie na Maryję. Maryja wskazuje na Jezusa i swoim przykładem oraz wstawiennictwem prowadzi do Niego, jedyne go naszego Zbawiciela i Pana. Toteż w dawniejszej mariologii słusznie mówiło się: *per Mariam ad Jesum* (przez Maryję do Jezusa). Jan Paweł II, przemawiając na zakończenie XX Kongresu Maryjnego i Mariologicznego w Rzymie (24 IX 2000), przypomniał o koniecznym dopełnieniu tego sformułowania: *per Jesum ad Mariam* (przez Jezusa do Maryi). Z pozoru wydawać by się to mogło postawieniem Maryi nad Jezusem. O ile w pierwszym wyrażeniu chodzi o porządek wzorczy i przyczynowy, to w drugim jednak chodzi o porządek hermeneutyczny. Oznacza to, że nie zrozumiemy nic z tajemnicy i piękna Maryi, jeśli nie będziemy na Nią patrzeć przez pryzmat Jezusa. Tak więc te dwa wyrażenia w pełni oddają sens powyższej zasady chrystologicznej.

Czcząc Maryję należy pamiętać o istotnej roli Ducha Świętego, którego Ona jest Oblubienicą (*zasada pneumatologiczna*). To, Kim i jaka jest Maryja, nie jest wyłącznie Jej zasługą, ale to skutek uświęcającego działania Ducha Świętego. To On sprawił, że w chwili swego poczęcia stała się „pełna łaski”, jak nazwał Ją Archanioł w chwili zwiastowania (Łk 1, 28).

„Ponadto jest konieczne — pisze Paweł VI — by praktyki pobożności, którymi chrześcijanie poświęcają swą cześć i poszanowanie dla Matki Pana, jasno i wyraźnie ukazywały miejsce, jakie zajmuje Ona w Kościele” (MC 28). Na tym polega *zasada eklezjologiczna*, w świetle której nie wolno mówić o Maryi tak, jakby była ponad społecznością wierzących. Ona — jak przypomniał Jan Paweł II — „z pokolenia na pokolenie jest obecna pośród Kościoła pielgrzymującego przez wiarę jako wzór nadziei, która zawieść nie może” (RM 42).

Duchowość maryjna powinna być oparta przede wszystkim na tym, czego uczy o Niej Pismo święte (*zasada skryptyzystyczna*), nie zaś na treściach legendarnych (apokryfach) czy folklorystycznych. Przy czym nie chodzi tylko o dobieranie odpowiednich tekstów do modlitw i rozważań podczas nabożeństw maryjnych, ale o to, aby „kult Najświętszej Dziewicy został przeniknięty i wypełniony najważniejszymi treściami orędzia chrześcijańskiego” (MC 30).

Pobożność maryjną należy uzgadniać z liturgią i liturgii, zwłaszcza eucharystycznej, ją podporządkować (*zasada liturgiczna*). Niedopuszczalne jest zatem mieszanie nabożeństw z obrzędami mszy św., na przykład śpiewanie Godzinek lub odmawianie różańca podczas mszy św. Natomiast cenną sugestią podsuwa Jan Paweł II w encyklice o Eucharystii. Nazywając Maryję „Niewiastą Eucharystii”, zachęca do kontemplowania i naśladowania wewnętrznej postawy Maryi, „odczytując ponownie *Magnificat* w perspektywie eucharystycznej”, bowiem „jeśli *Magnificat* wyraża duchowość Maryi, nic bardziej niż ta duchowość nie pomoże nam przeżywać tajemnicy eucharystycznej” (EdE 58).

Ponieważ Matce Bożej cześć oddają wszystkie Kościoły chrześcijańskie, chociaż w różny sposób, dlatego trzeba unikać niewłaściwych form kultu maryjnego, które mogłyby zrażać do katolicyzmu braci odłączonych (*zasada ekumeniczna*). Zatem biblijne i liturgiczne zakorzenienie duchowości maryjnej stwarza właściwą płaszczyznę dialogu i wzajemnego ubogacenia.

W kulcie Matki Najświętszej należy uwzględnić osiągnięcia nauki o człowieku (*zasada antropologiczna*). Chodzi o ukazywanie Maryi jako człowieka, kobiety, wzoru możliwego do naśladowania przez wszystkich. Koniecznie więc trzeba odejść od typowego dla pobożności XIX wieku maksymalizmu w patrzeniu na Maryję, który może współcześnie zniechęcać.

Od Maryi, Pierwszej Chrześcijanki trzeba uczyć się chrześcijańskiej pobożności (*zasada naśladowania*). W Jej duchowości uderza zaśłuchanie w słowo Boże, czynienie go pokarmem swego życia i tworzywem modlitwy, a przede wszystkim całkowite oddanie się Chrystusowi i Jego dziełu oraz otwarcie się na Bożego Ducha (*fiat*).

Nie wszystkie dotychczas stosowane w Kościele formy kultu maryjnego spełniają powyższe zasady soborowej mariologii i duchowości maryjnej w jednakowym stopniu, nie wszystkie więc są jednakowo godne zalecenia i praktykowania (*zasada hierarchii nabożeństw maryjnych*). Wiele z nich należy zrewidować pod kątem zgodności z nauką soborową. Paweł VI szczególnie zaleca modlitwę Anioł Pański i różaniec (por. MC 41-54).

W duchu powyższych zasad swoją refleksję mariologiczną prezentuje Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*, wydanej w związku z ogłoszeniem Roku Maryjnego. Wiele miejsca Papież poświęca trosce o poprawną duchowość maryjną i dopełniającą ją pobożność maryjną. Kryterium tej poprawności jest osadzenie jednej i drugiej w całej Tradycji chrześcijańskiej, przy czym chodzi nie tylko o najstarszą, biblijną i patrystyczną Tradycję, ale o dowartościowanie historycznego doświadczenia Kościoła, na które składa się także pobożność ludowa, wyrastająca w konkretnych uwarunkowaniach kulturowych. Oznacza to, że Jan Paweł II sugeruje zachowanie roztropnej równowagi w korzystaniu ze źródeł doktrynalnych i przeżyciowych dla pogłębiania duchowości maryjnej oraz kultywowania maryjnej pobożności (por. RM 48).

### **59. Które z form pobożności maryjnej najbardziej odpowiadają soborowej duchowości?**

Wypada najpierw zauważyć, że różnorodność form maryjnej pobożności dostatecznie potwierdza omawianą wyżej tezę o tym, że maryjny wymiar przenika całą chrześcijańską duchowość. Spośród niezliczonych praktyk pobożnych, w których wierni kontemplując przykład

Maryi oddają cześć Bogu Trójjedynemu, wymieńmy tylko nieliczne, a zwłaszcza te, które spełniają przedstawione powyżej normy.

Na pierwszym miejscu należałoby postawić różaniec, powszechnie uważany za szczególną formę kultu maryjnego. Jednakże, jak podkreśla Jan Paweł II w liście *Rosarium Virginis Mariae*, „choć ma charakter maryjny, jest on modlitwą o sercu chrystologicznym” (RVM 1), a przy tym „wyraźnie kontemplacyjną” (RVM 12), dlatego omówiony zostanie w innym miejscu<sup>3</sup>. Natomiast tu omówimy: Anioł Pański, Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, Litanię loretańską, i Akatyst ku czci Bogurodzicy. Te trzy ostatnie formy pobożności maryjnej mają wspólne zakorzenienie w metaforyce biblijnej; za pomocą różnych symboli i obrazów biblijnych wysławiają cnoty Maryi, a zwłaszcza przywilej Jej niepokalanego poczęcia. Wśród form pobożności maryjnej na uwagę zasługuje złożenie aktu zawierzenia oraz pielgrzymki do sanktuariów maryjnych.

a) *Anioł Pański*. Ta modlitwa złożona z cytatów biblijnych dotyczących wcielenia Syna Bożego, swymi korzeniami sięga XII-XIII wieku, kiedy upowszechniała się praktyka odmawiania trzech Zdrowaś Mario, polecana przez św. Antoniego z Padwy († 1231) i św. Mechtyldę z Helfty († 1298). Odmawianie trzech Zdrowaś Mario wieczorem po komplecie, połączone z rozważaniem tajemnicy Wcielenia, polecał także św. Bonawentura († 1274) podczas kapituły Braci Mniejszych w 1269 roku. Polecił także, by dzwoniło w dzwony dla przypomnienia o tej modlitwie. Od początku więc modlitwa ta powiązana jest z wieczornym biciem w dzwony, co w średniowiecznych miastach było także sygnałem do zamykania bram w murach obronnych i gaszenia ognia dla zapewnienia bezpieczeństwa mieszkańcom podczas nocnego wypoczynku. Na początku XIV wieku najpierw w Anglii, a potem od 1330 roku w Padwie upowszechnia się zwyczaj dzwonienia rano i odmawiania trzech Zdrowaś Mario z rozważaniem biblijnych słów o wcieleniu Syna Bożego. Papież Kalikst III w roku 1456 wprowadził zwyczaj odmawiania modlitwy Anioł Pański w południe dla uproszenia przez pośrednictwo Maryi obrony przed najazdem tureckim. Podtrzymując ten zwyczaj, król Francji Ludwik XI w 1472 roku nakazał w całym królestwie podczas modlitwy południowej bić w dzwony w intencji pokoju.

<sup>3</sup> Zob. odpowiedź na pytanie nr 66.



Trzy lata później papież Sykstus IV praktykę modlitwy Anioł Pański w południe powiązał ze specjalnym odpustem i w ten sposób pod koniec XV wieku modlitwa ta stała się znana w całej Europie. Dla podkreślenia radosnego charakteru okresu wielkanocnego, Benedykt XIV w roku 1742 polecił zamiast Anioł Pański odmawiać antyfonę *Regina Coeli* (Królowo nieba wesel się...) w okresie od Wielkanocy do Zesłania Ducha Świętego. W Polsce, od momentu wyboru kard. Wojtyły na Stolicę Piotrową, na jego wyraźne życzenie, Anioł Pański jest szczególnie modlitwą w intencji Papieża.

b) *Godzinki*. Najprawdopodobniej najstarsze godzinki o Najświętszej Maryi Panie pt. *Sicut lilium* ułożył Leonard de Nogarolis, franciszkanin z Werony, a w 1576 roku zatwierdził je Sykstus IV. Śpiewane w obecnej formie od słów: „Zacznijcie wargi nasze chwalić Pannę Świętą”, przypisywane są jezuitce Alfonsowi Rodriguezowi († 1617). Ich łaciński tekst opublikowano w 1616 roku w Rzymie. Do Polski Godzinki dotarły za sprawą jezuitów i — jak się przypuszcza — zostały przełożone na język ojczysty około 1620 roku. Od XVII wieku, mimo swej archaicznej formy językowej, Godzinki chętnie są śpiewane w sanktuariach maryjnych i kościołach parafialnych, zwykle przed pierwszą poranną mszą św. Ich układ zdaje się sugerować funkcję analogiczną do brewiarza (Liturgia godzin), mającego na celu uświęcenie czasu, stąd dawniej nazywano je *officium parvum*. Uważna analiza treściowa Godzinek, pozwala dostrzec pod barwną powłoką biblijnej metaforyki, odnoszonej do Matki Bożej, wyraźny chrystocentryzm.

c) *Litania loretańska*. Bez przesady można powiedzieć, że jest syntezą mariologii, dlatego, odmawiana najpierw we włoskim sanktuarium maryjnym w Loreto, szybko stała się jedną z najbardziej popularnych modlitw maryjnych. Składa się ona z trzech części. Pierwsza ma charakter wybitnie dogmatyczny i ujmuje istnienie Maryi poza czasem i przestrzenią, niejako w Niej samej. Skupia więc uwagę na Jej szczególnym przysposobieniu do roli Matki Odkupiciela i Jej stosunku do ludzi. Druga część litanii ma charakter historiozbowczy. Pragnie wyrazić Jej zadanie w dziejach ludzkości. Ukazuje, jak w Niej spełniły się pierwotne wzory Starego Testamentu, przez które Bóg Ją zapowiadał, oraz jak Ona uczestniczyła i uczestniczy nadal w dziele zbawienia ludzkości. Trzecia część ma natomiast charakter eschatologiczny, ukazuje bowiem Maryję poza ziemską rzeczywistością — w niebie. Określa Jej miejsce

w chwale, Jej stosunek do Świętych i do całego stworzenia. Głównym tematem tych trzech części jest Maryja jako Matka, Dziewica i Królowa. Boże Macierzyństwo i Jej Niepokalane Dziewictwo są przedmiotem medytacji w pierwszej części, zaś idea królowania Maryi rozwinięta została w części trzeciej. Jak inne litanie, również ta kończy się potrójnym wezwaniem Jezusa Chrystusa „Baranka Bożego”. To zakończenie nawiązuje do początku litanii, w którym wzywa się miłosierdzia Chrystusa, przez co stanowi ono klamrę, jakby tło dla kontemplowanej w litanii tajemnicy Maryi. Chrystus Zmartwychwstały jest „Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem”, Maryja zaś jest Tą, która prowadzi nas do Jezusa.

d) *Akatyst ku czci Bogurodzicy*. W ostatnich latach w duchowości katolickiej coraz bardziej upowszechnia się zwyczaj śpiewania Akatystu ku czci Bogurodzicy, ulubionego nabożeństwa w Kościele wschodnim. Uważa się, że jest to najstarszy w literaturze chrześcijańskiej hymn ku czci Matki Bożej, klejnot patrystycznej poezji maryjnej. Jego autorem jest prawdopodobnie św. Roman Pieśniarz († ok. 560), diakon. Hymn ten od czasu obrony Konstantynopola przed muzułmanami w 626 roku, przypisywanej wstawiennictwu Bogurodzicy, stał się niemal oficjalnym hymnem dziękczynnym Kościoła bizantyjskiego i najważniejszym oficjum maryjnym. Na Zachód dotarł przez Włochy (Wenecję) około VIII wieku. Przetłumaczony na łacinę zaczął wpływać na pobożność maryjną średniowiecza. Był m.in. inspiracją do tworzących się litanii maryjnych.

Akatyst składa się z 24 strof (12 ikosów i 12 kontakionów) ułożonych w formie akrostychu (każda strofa zaczyna się od kolejnej litery alfabetu greckiego). Strofę otwiera ikos, ukazujący jakieś wydarzenie, wokół którego koncentruje się dana myśl. Podtrzymywana jest ona w medytacji opartej na biblijnych obrazach odnoszonych do Maryi, wkomponowanych w rodzaj pozdrowień rozpoczynających się od wezwania „Witaj”. Po nim następuje chrystologiczny kontiakon nadający właściwą perspektywę teologiczną rozważanym wydarzeniom i przymiotom Maryi. Także tutaj obficie wykorzystywane są obrazy i symbole biblijne. Druga część strofy kończy się śpiewem Alleluja.

Przechodzenie od tego co uchwytnie jest dla zmysłów zewnętrznych, do tego co dostrzegalne jest w duchu wiary, a więc od tego co da się opowiedzieć, do tego w co można jedynie uwierzyć, jest doskonałą

szkołą medytacji. Z tego względu Akatystu nie można traktować jak zwykłego utworu literackiego, mimo iż odznacza się doskonałą strukturą stylu i rytmu. Zawarta w nim głęboka teologia koncentruje się wokół obecności Maryi w tajemnicy Słowa Wcielonego i Kościoła. Bardzo wyraźnie ukazana została także prawda o Trójcy Przenajświętszej. Stanowi więc on kwintesencję mariologii i jest zarazem szkołą życia duchowego oraz mistycznej kontemplacji. Przekaz głębokich treści dogmatycznych dokonuje się tu bowiem nie tyle na drodze racjonalnego myślenia, co przede wszystkim przez poetycką formę słowa, obraz biblijny i śpiew bez akompaniamentu.

e) *Akt zawierzenia*. W dawniejszej mariologii, reprezentowanej m.in. przez św. Ludwika Marię Grignon de Montfort, szczytem pobożności maryjnej była praktyka „niewolnictwa maryjnego”, niezwykle popularna w XVII wieku, która — jak pisze ten wielki czciciel Maryi — „polega na oddaniu się całkowitym jako niewolnik miłości Maryi, a przez Nią — Jezusowi. A zatem na czynieniu wszystkiego z Maryją, w Maryi i dla Maryi”<sup>4</sup>. Z uwagi na negatywne konotacje pojęcia „niewolnictwo”, współcześnie mówi się o akcie oddania, albo — jak czyni to Jan Paweł II — o akcie zawierzenia. Taką postawę zawierzenia Papież kształtował w sobie na podstawie mariologii św. Ludwika, zaś odbiciem osobistego doświadczenia Ojca świętego w tym względzie są znamienne słowa z encykliki *Redemptoris Mater*: „Maryjny wymiar życia ucznia Chrystusowego wypowiada się w sposób szczególny poprzez [...] synowskie zawierzenie względem Bogurodzicy [...]. Zawierając się po synowsku Maryi, chrześcijanin — podobnie jak apostoł Jan — «przyjmuje» matkę Chrystusa i wprowadza Ją w to wszystko, co stanowi jego własne życie wewnętrzne” (RM 45).

Jednym z najstarszych aktów oddania się Matce Bożej jest antyfony „Pod Twoją obronę...”, odmawiana zarówno indywidualnie jak i zbiorowo. Właśnie zbiorowe akty zawierzenia miały w Kościele szczególne znaczenie. W naszej historii dobrze znany jest akt zawierzenia króla Jana Kazimierza. Do tej tradycji nawiązali biskupi polscy w narodowym akcie oddania Polaków na Jasnej Górze 8 IX 1946 roku z udziałem ponad milionowej rzeszy pielgrzymów. Tę praktykę szczególnie cenili Prymas Tysiąclecia, który w czasie swego uwięzienia w Stoczku War-

<sup>4</sup> *Tajemnica Maryi*, nr 28.

mińskim w Uroczystość Niepokalanego Poczęcia 1953 roku dokonał osobistego aktu oddania Matce Bożej. Jego śladami kroczy Jan Paweł II, który wielokrotnie akt zawierzenia składał nie tylko na Jasnej Górze, ale w wielu sanktuariach świata, a ostatnio w Kalwarii Zebrzydowskiej podczas pielgrzymki do Polski w 2002. Można wręcz mówić o specyficznej duchowości osobistego oddania (zawierzenia się) Matce Bożej, dokonywanego często podczas pielgrzymek do sanktuariów maryjnych.

Pierwszy akt osobistego oddania się Maryi jest faktycznie początkiem nowej drogi duchowej, dlatego powinien być poprzedzony odpowiednim przygotowaniem (modlitwa, sakrament pokuty, komunია św.) i złożony w sposób uroczysty, w odpowiedni do tego dzień, najlepiej jakieś maryjne święto. Może to być także rocznica własnego chrztu, co pełniej podkreśli wymowę przymierza, jakie w istocie dokonuje się poprzez złożenie takiego aktu. Najbardziej stosownym momentem do złożenia aktu oddania jest msza św., podczas której wierny, oddający się Bogu przez ręce Matki Bożej, włącza swoją ofiarę w jedyną Ofiarę Jezusa Chrystusa.

Ponieważ akt oddania lub zawierzenia Matce Bożej ma charakter przymierza, dlatego powinien mieć formę aktu prawnego. Zaleca się więc, aby własnoręcznie napisać formułę aktu oddania, podać miejsce i datę oraz podpisać. Treść takiego aktu, najlepiej ułożona przez siebie, powinna zawierać *inwokację*, czyli uroczyste wezwanie imienia Maryi, której się zawierzamy, następnie przedstawienie się (*autoprezentacja*), dla podkreślenia swojej odpowiedzialności za podjęte zobowiązanie. Po nim jest miejsce na określenie *przedmiotu oddania* i *motywu*. Zwykle zawierzamy Maryi siebie i wszystko, co składa się na nasze życie. Ważne jest określenie w jakich okolicznościach, dlaczego i po co oddajemy siebie i swoje życie Bogu przez ręce Maryi. Akt zawierzenia zwykle kończy wezwanie pomocy Maryi, aniołów i świętych, aby wytrwać w podjętym zobowiązaniu.

Jednorazowy i uroczysty akt osobistego oddania się Matce Bożej domaga się częstego i wielokrotnego powtarzania w różnych okolicznościach życia, zwłaszcza przełomowych. Częste przypominanie sobie powziętego zobowiązania do życia na wzór Matki Bożej stopniowo będzie wpływać na postępowanie. O ile bowiem rozwój w porządku naturalnym zmierza ku coraz większej niezależności i samodzielności, o tyle miarą duchowego rozwoju jest coraz większe podporządkowanie się

prawu Bożemu. Rozwój duchowy na drodze oddania się Matce Bożej domagać się będzie dziecięcej postawy ufności. W praktyce oznaczać to może przynajmniej intencjonalne (w myślach) dzielenie się swoim życiem z Maryją, czyli powierzanie Jej swoich codziennych radości i sukcesów, trosk i niepowodzeń.

f) *Pielgrzymki*. Sięgający starożytności pogańskiej zwyczaj pielgrzymowania, organicznie związany jest z sanktuarium, czyli miejscem świętym, którym zazwyczaj jest świątynia. W ostatnich dziesięcioleciach ruch pielgrzymkowy do sanktuariów maryjnych w Polsce i w Europie bardzo się nasilił. Pierwsze pielgrzymki maryjne znane już były w V wieku, kiedy udawano się do w Efezu dla nawiedzenia bazyliki Matki Bożej, w której odbył się III Sobór Powszechny, ogłaszający dogmat Bożego Macierzyństwa. Ruch pielgrzymkowy do Ziemi Świętej, do grobów apostoelskich w Rzymie i do powstających sanktuariów maryjnych w Europie stopniowo się rozwijał. Jego załamanie nastąpiło w XV i XVI wieku, głównie wskutek Reformacji. Odrodzenie przyszło po Soborze Trydenckim. Kolejny kryzys ruchu pielgrzymkowego wystąpił pod koniec XVIII wieku pod wpływem rewolucji francuskiej.

Początki pielgrzymek chrześcijańskich na ziemiach polskich datuje się na koniec X wieku. Za pierwszą pielgrzymkę uważa się przybycie około 1000 roku cesarza Ottona III do grobu św. Wojciecha w Gnieźnie. Od XI wieku celem pielgrzymek stały się relikwie Krzyża świętego w klasztorze benedyktynów na Świętym Krzyżu, a w XII wieku udawano się do Krakowa dla uczczenia relikwii św. Floriana, a nieco później św. Stanisława biskupa i męczennika. Największy jednak ruch pielgrzymkowy związany jest od początku z Jasną Górą, dokąd w roku 1382 Władysław Opolczyk sprowadził Obraz Bogurodzicy. Powstające nowe ośrodki kultu maryjnego w wiekach późniejszych (Gidle, Gostyń, Leżajsk, Tuchów i inne) nie osłabiły centralnej roli Jasnej Góry. Najstarszą, nieprzerwaną tradycją cieszy się Warszawska Piesza Pielgrzymka, którą zapoczątkował w 1711 roku paulin Innocenty Pokorski. Stała się ona pierwowzorem dla licznych diecezjalnych i środowiskowych pieszych pielgrzymek udających się na Jasną Górę, najczęściej w związku z obchodami uroczystości Wniebowzięcia.

Praktyka pielgrzymowania ma głęboką wymowę teologiczno-ascetyczną i jest głęboko osadzona w Biblii. Jest bowiem wyrazem świadomości, że człowiek jako *homo viator* nie ma stałego miejsca na

ziemi, lecz jego ojczyzna jest w niebie (por. 2 Kor 5, 1; Flp 3, 20). Nawiązując do wyjścia narodu wybranego z niewoli egipskiej, pielgrzymka uważana jest za szczególny akt pokuty i nawrócenia. Porzucenie wygodnego i bezpiecznego domu rodzinnego, by być w drodze, skazanym na niewygody i cierpienie, jest zarazem przejawem ufności w Bożą Opatrzność. Dodatkowo pielgrzymki do sanktuariów maryjnych w swej teologiczno-duchowej wymowie nawiązują do faktu, że bezpośrednio po zwiastowaniu, jako Matka Syna Bożego, udała się do św. Elżbiety w góry (por. Łk 1, 39), niosąc jej pierwsze orędzie Dobrej Nowiny.

## XVI. APOSTOLSKO-MISYJNY WYMIAR ŻYCIA DUCHOWEGO

### 60. Co to znaczy, że chrześcijańska duchowość ma wymiar apostołsko-misyjny i w czym się on przejawia?

Chrześcijańskie życie duchowe polega w istocie na dążeniu do najściślejszego zjednoczenia z Chrystusem dzięki współpracy z Duchem Świętym. Z ustanowienia Bożego dokonuje się to jedynie w Kościele świętym i przez Kościół, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. Niemożliwe jest zatem miłowanie Chrystusa Głowy, a zarazem lekceważenie Jego Ciała i poszczególnych członków. Odnośnie do tego Jan Paweł II dostrzega niebezpieczną współczesną tendencję oddzielania Chrystusa i Kościoła. Wyraża się ona w ambiwalentnej postawie: „Chrystus — tak, Kościół — nie”, albo przeciwnie, akceptuje się Kościół jako wyłącznie instytucję charytatywno-kulturalną, z jednoczesnym przemilczaniem Chrystusa i Jego tajemnicy odkupienia (por. RMs 17). Tymczasem dojrzała duchowość chrześcijańska polega na twórczym włączeniu się w życie wspólnoty Kościoła, który „rzeczywiście i konkretnie jest na służbie Królestwa Bożego” (RMs 20). Toteż — jak przypomina Sobór Watykański II — Kościół z natury swojej jest misyjny (por. AG 2), to znaczy zatroskany o rozszerzanie zbawczej nauki Chrystusa, co jest zarazem wypełnianiem woli Ojca, jak również wyraźnym nakazem Chrystusa (por. Mt 28, 18-20).

W odwiecznym zamyśle zbawienia ludzkości Bóg Ojciec posyła swego Syna jako prawdziwego pośrednika między Bogiem a ludźmi. Dla dopełnienia dzieła zbawienia i odkupienia Ojciec i Syn posyłają Ducha Świętego. Duch Święty z kolei stale ożywia Kościół, który posyła swoich członków, aby pociągali innych do Chrystusa. Zatem misyjność jest głęboko wpisana w autentyczne życie duchowe i ma *podstawę trynitarną, chrystologiczną, pneumatologiczną i eklezjalną*. Duchowość chrześcijańska, która troszczyłaby się wyłącznie o osobiste uświęcenie i zbawienie, a nie była ożywiona troską o uświęcenie i zbawienie innych, byłaby egoistyczna i zaprzeczałaby nauce Chrystusa.

Podstawowym wyrazem misyjnego wymiaru duchowości chrześcijańskiej jest wielorakie *zaangażowanie apostołskie*, którego specyficzną formą są *misje* w ścisłym znaczeniu (*ad gentes*), czyli pierwsze głoszenie Chrystusa niechrześcijanom. Innym wyrazem jest *ewangeli-*

zacja, a ściślej — „nowa ewangelizacja”. Tego wyrażenia po raz pierwszy użył Jan Paweł II w Nowej Hucie (9 V 1979), natomiast wezwanie do nowej ewangelizacji w sensie powszechnym wyraził w przemówieniu do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM), zapowiadając jubileusz pięćsetlecia odkrycia Ameryki. Określił wtedy cechy nowej ewangelizacji, która powinna być „nowa w swojej gorliwości, nowa w swoich metodach, nowa w swych wyrażeniach”. Odnowa porządku doczesnego przez nową ewangelizację jest darem i zadaniem (por. 1 Kor 9, 16). Punktem wyjścia dla nowej ewangelizacji jest przekonanie, że w Chrystusie odnaleźć można „niezłębione bogactwo” (Ef 3, 8), którego nie zdoła nigdy wyczerpać żadna kultura i do którego każdy człowiek może zawsze sięgnąć, by się wzbogacić. Nowa ewangelizacja to „głoszenie Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość” (VS 106). Nie polega ona jednak na głoszeniu „nowej Ewangelii”, której źródłem byłby sam człowiek, ludzkie rozumienie potrzeb człowieka czy też współczesna kultura. Nie polega także na usuwaniu tego wszystkiego, co wydaje się trudne i nie do pogodzenia ze współczesną mentalnością. To nie kultura jest bowiem miarą Ewangelii, ale Jezus Chrystus jest miarą kultury i ludzkich dzieł. Nie można zatem mówić o nowej ewangelizacji bez odniesienia do ewangelizacji po prostu, która jest „pokazywaniem Chrystusa Pana, tym którzy Go nie znają” (EN 17; por. RMs 44). W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II przypomina, że w nowej ewangelizacji nie chodzi tylko o jakąś teorię, lecz o życie, bowiem „ewangelizacja, a tym samym «nowa ewangelizacja» jest również przepowiadaniem i propozycją określonej moralności” (VS 107). Wobec tego najskuteczniejszą formą ewangelizacji jest dawanie świadectwa autentycznego życia duchowego zgodnie ze starożytnym adagium: *Verba docent, exempla trahunt* (słowa uczą, lecz pokazują przykłady).

W czym ma wyrażać się duchowość misyjna? Niezwykle trafną odpowiedź znajdujemy w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris missio*, której ostatni rozdział w całości poświęca on duchowości misyjnej. Czytamy tam: „Duchowość ta wyraża się przede wszystkim w życiu pełnym uległości Duchowi Świętemu: winniśmy pozwolić, by On nas kształtował wewnątrz i w ten sposób bardziej upodabniać się do Chrystusa. Nie możemy dawać świadectwa Chrystusowi, nie odzwierciedlając Jego obrazu, ożywionego w nas przez łaskę i działanie Ducha.



[...] Istotnym rysem duchowości misyjnej jest wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem” (RMs 87-88). Nieco dalej Papież dodaje, że „duchowość misyjną cechuje również miłość apostolska Chrystusa”, dlatego „[...] misjonarz jest człowiekiem miłości: aby mógł głosić każdemu bratu, że jest kochany przez Boga i on sam może kochać” (RMs 89).

Tym szczególnym rysem umiłowania Chrystusa w Jego Mistycznym Ciele powinni się odznaczać nie tylko ci, którzy są posłani na misje do dalekich krajów, ale wszyscy chrześcijanie. Oprócz materialnego wspierania misji (choćby przez zbieranie znaczków pocztowych, drobne ofiary pieniężne itp.), może to być składanie w intencji misji duchowych ofiar, głównie modlitwy i cierpienia, jak to czyniła św. Teresa od Dzieciątka Jezus († 1897), Patronka Misji, czy świecka apostołka Paulina Jaricot († 1862), założycielka Dzieła Rozkrzewiania Wiary i Żywego Różańca.

Wśród wielu zróżnicowanych form wspierania działalności misyjnej Kościoła, należy wspomnieć o oficjalnym organie Stolicy Apostolskiej dla propagowania misyjnego dzieła Kościoła i współpracy misyjnej, jakim są Papieskie Dzieła Misyjne, zatwierdzone przez Jana Pawła II w 1980 roku, które mają swoje struktury organizacyjne w poszczególnych krajach. W skład Papieskich Dzieł Misyjnych wchodzi m.in.: Dzieło Rozkrzewiania Wiary i Dzieło Misyjne Dzieci, założone przez Paulinę Jaricot; Dzieło Świętego Piotra Apostoła, której założycielką jest również świecka osoba — Joanna Bigard († 1934); a także Unia Misyjna Kapłanów. Ich wspólnym celem jest rozbudzenie w Ludzie Bożym poczucia odpowiedzialności za powszechną misję Kościoła, są one bowiem „środkiem do wpajania katolikom od dzieciństwa ducha prawdziwie powszechnego i misyjnego, jak i do pobudzania do skutecznego zbierania dobrowolnych ofiar na rzecz wszystkich misji, zależnie od ich potrzeb” (RMs 84).

Należy jeszcze wspomnieć o *Fidei donum*, czyli o pracy kapłanów okresowo posłanych na misje przez ich macierzyste diecezje w ramach umów z biskupami krajów misyjnych. Dzieło to zainicjował Pius XII encykliką *Fidei donum* (21 IV 1957). Kapłani wyjeżdżający na misje są darem wiary Kościołów lokalnych dla Kościoła na terenach misyjnych lub w miejscach, gdzie brak kapłanów jest wciąż dotkliwy.

Za wzór duchowości misyjnej mogą nam posłużyć polscy święci i błogosławieni, jak na przykład: niedawno beatyfikowany o. Jan Bey-

zym († 1912), bł. Maria Teresa († 1922) Ledóchowska i jej siostra św. Julia Urszula († 1939) czy św. Maksymilian Kolbe († 1941).

### **61. Na czym polega wolontariat katolicki?**

Pojęcie to w języku polskim jest zupełnie nowe. Brakuje także fachowych opracowań tego zagadnienia w naszej literaturze. Niemniej jednak rzeczywistość określana tym pojęciem jest nieprzerwanie obecna od początku chrześcijaństwa. Także w Polsce, niemal w każdej parafii, są wolontariusze, czyli wierni, którzy z motywu miłości Boga i bliźniego ofiarują swój czas, siły, umiejętności, a także dobra materialne dla różnych celów apostołskich i czynią to całkowicie bezinteresownie. W ten sposób wyrażają oni swoje poczucie odpowiedzialności za misyjne dzieło Kościoła.

Wolontariat katolicki jest to więc ochotnicza (wolontariusz — ochotnik) aktywność świeckich katolików na rozmaitych płaszczyznach życia społecznego, a zwłaszcza kościelnego, inspirowana ewangelicznym utożsamieniem się Chrystusa z najbardziej potrzebującymi (por. Mt 25, 30-46). Ma ona charakter doraźnego i raczej niesformalizowanego zaangażowania, jednakże ostatnio coraz bardziej profesjonalnego. Typowym jego przedmiotem jest m.in. ewangelizacja i katechizacja środowiskowa, dystrybucja literatury katolickiej, opieka nad chorymi, starymi oraz upośledzonymi, przygotowanie i aktywne uczestnictwo w liturgii parafialnej itp. Co ważne, do katolickiego wolontariatu włączają się raczej ludzie młodzi, zwykle wcześniej uformowani duchowo w jakimś zrzeczeniu. Pragną w ten sposób umocnić swoją duchowość przez niezbędne dla równowagi życia duchowego apostołstwo.

Kościół zawsze odnosił się z wielkim uznaniem i wdzięcznością do bezinteresownego zaangażowania świeckich w jego zadania apostołskie. Potwierdza to Jan Paweł II, który w adhortacji *Christifideles laici*, pisząc o potrzebie solidarnej miłości braterskiej, stwierdza, że „w tym kontekście, zwłaszcza w społeczeństwach zorganizowanych, powstają i rozpowszechniają się wciąż nowe formy wolontariatu, przyjmującego postać wielorakich posług i dzieł. Wolontariat przeżywany w jego prawdzie, jako bezinteresowne słuźenie ludziom, zwłaszcza najbardziej potrzebującym i zapomnianym przez struktury opieki społecznej, należy określić jako ważny wyraz apostołstwa, w którym świeccy mężczyźni i kobiety pełnią rolę pierwszoplanową” (ChL 41). W innym

miejszu wspomina o „wolontaryzmie inspirowanym Ewangelią” (PDV 9. 40). Należy bowiem rozróżnić wolontaryzm świecki (humanistyczny) oraz chrześcijański (ewangeliczny). Różnica dotyczy nie tylko źródeł inspiracji, na co wskazuje odpowiedni przymiotnik, ale także sposobów i płaszczyzn działalności.

## **62. W jakim sensie Akcja Katolicka daje możliwość włączenia się w apostołskie zadania Kościoła świętego?**

Jednym ze sposobów włączenia się świeckich w apostołską działalność Kościoła, usilnie zalecanym przez Jana Pawła II dla Kościoła w Polsce, jest reaktywowana Akcja Katolicka, będąca zorganizowaną formą udziału świeckich w apostołskich zadaniach Kościoła świętego.

Powstała we Włoszech w II połowie XIX wieku jako oddolny ruch świeckich, pragnących przeciwdziałać postępującym zjawiskom laicyzacji życia publicznego. Papież św. Pius X w 1903 roku po raz pierwszy użył tej nazwy i w myśl swego zawołania „*instaurare omnia in Christo*” (odnowić wszystko w Chrystusie) wyłożył zasady teologiczne i organizacyjne Akcji Katolickiej. Jego następca, Pius XI encykliką *Ubi arcano* z 1922 roku formalnie powołał w Kościele Akcję Katolicką dla odnowienia życia katolickiego w rodzinie i społeczeństwie przez chryścianizację wszystkich dziedzin życia.

Zaledwie cztery lata od tego faktu, podjęto działania zmierzające do zorganizowania w Polsce Akcji Katolickiej na bazie prężnie działających różnych stowarzyszeń i ruchów. Oficjalne jej powołanie nastąpiło w 1930 roku. Struktury organizacyjne tej nowej formy apostolatu świeckich odpowiadały strukturze Kościoła w naszej Ojczyźnie. Był więc Naczelny Instytut Akcji Katolickiej i odpowiednio Diecezjalne oraz Parafialne Instytuty Akcji Katolickiej, koordynujące wszystkie działania podejmowane w czterech głównych pionach: męskim, żeńskim, młodzieży męskiej i młodzieży żeńskiej. Działalność apostołska miała bardzo szeroki zakres, który trudno tu nawet w zarysie przedstawić. Dla przykładu warto wspomnieć, że Akcja Katolicka w przedwojennej Polsce prowadziła przede wszystkim szeroką akcję ewangelizacyjną, ponadto działalność kulturalno-oświatową, sportową itp. Jej prężne działanie przerwał wybuch II wojny światowej, zaś powojenny reżim komunistyczny nie zezwolił na jej kontynuację.

Przemawiając do polskich biskupów przybyłych do Rzymu w styczniu 1993 roku z wizytą *ad limina*, Jan Paweł II zachęcił do reaktywowania Akcji Katolickiej w Polsce, która obecnie rozwija się, szukając dla siebie najbardziej właściwego sposobu włączenia się w życie Kościoła i społeczeństwa. Jest w niej zatem miejsce dla każdego katolika, który odnajdując głębię zjednoczenia z Bogiem, pragnie ku Niemu pociągać cały świat.

Nie jest to oczywiście jedyny sposób apostolskiego zaangażowania świeckich. Na przykład, z radością trzeba odnotować fakt niezwykle dynamicznego rozwoju w Polsce poczynszy od 1989 roku *Legionu Maryi* — ruchu założonego przez Franka Duffa († 1980). Ten świecki apostoł, zainspirowany pismami św. Ludwika Marii Grignion de Montfort, dnia 7 IX 1921 w Dublinie utworzył pierwszą wspólnotę Legionu Maryi. Po kilku latach działalności, kolejne Legiony powstawały w wielu krajach Europy i są obecne w Indiach i Ameryce, a nawet w Azji, Australii i Afryce. W oficjalnym podręczniku formacji Legionu Maryi czytamy, iż jego celem jest uświęcenie członków przez modlitwę i czynną współpracę w dziele Maryi oraz Kościoła pod przewodnictwem kapłańskim. Temu celowi służy organizacja wzorowana na starożytnych legionach rzymskich i sposób odbywania cotygodniowych zebrań. Pola pracy Legionu są rozległe, nie wyłączając najtrudniejszych zadań w Kościele i lokalnej społeczności. Wiele uwagi przywiązują jednak do pracy samokształceniowej w zakresie wiedzy religijnej.

## XVII. SZTUKA MODLITWY

### 63. W jakim sensie modlitwa jest źródłem i przejawem rozwoju duchowego chrześcijanina?

Według św. Franciszka Salezego († 1622), Doktora Kościoła, są trzy zasadnicze środki duchowego postępu, porównanego do wstępowania do nieba po drabinie patriarchy Jakuba (por. Rdz 28, 12): modlitwa, sakramenty i praktyka cnót (asceza)<sup>1</sup>. Pogląd ten podziela wielu mistrzów duchowych. Współcześnie zwraca się ponadto uwagę, że w ramach praktyki cnót niezmiernie ważne dla rozwoju duchowego chrześcijanina jest jego odpowiedzialne zaangażowanie w świecki świat, jednak bez zaniedbywania osobistego zjednoczenia z Bogiem na modlitwie.

Modlitwa jest bardzo ważnym środkiem i zarazem przejawem życia duchowego. Nie jest natomiast celem samym w sobie, jak zdają się to podkreślać niektóre dawniejsze zalecenia ascetyczne. Celem chrześcijańskiego życia duchowego jest przede wszystkim zjednoczenie z Chrystusem poprzez wierne naśladowanie Go w pełnieniu woli Ojca, a przez to oddanie chwały Trójcy Przenajświętszej. Ustawiczne przypominanie o potrzebie wytrwałej modlitwy może sprawiać wrażenie, że jedynym zadaniem wierzącego jest modlić się. Jest to jednak akcentowanie ważności środka, a nie celu.

Skutkiem częstego błędu, polegającego na pomieszaniu środka i celu, jest m.in.: mechaniczne, a więc bezduszne odmawianie „pacierzy” rano i wieczorem, zamiast modlitwy ogarniającej życie codzienne; znużenie monotonią i rzekomym „prostactwem” różańca, zamiast medytacji nad tajemnicami naszego Odkupienia tam zawartymi; „chodzenie” z obowiązku do kościoła, zamiast radosnego doświadczania obecności Chrystusa w sprawowanej pamiętce Jego męki, śmierci i zmartwychwstania; spowiadanie się z precyzyjnie „policzonych” grzechów, za-

---

<sup>1</sup> „Spojrzyj na drabinę Jakubową (Rdz 28, 12), ona bowiem jest prawdziwym obrazem pobożności. Obydwa boki drabiny, podtrzymujące szczeble, po których się wstępuje, wyobrażają modlitwę, wypraszącą nam miłość Bożą, i sakramenty, wylewające tę miłość. Szczeble to nic innego, tylko różne stopnie miłości, po których postępujemy z cnoty w cnotę, to zniżając się do działania na korzyść bliźniego, to wznosząc się kontemplacją do zjednoczenia z Bogiem przez miłość”. — *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, Olsztyn 1983, s. 29.

miast przyznanie się do utraty żywego i bezpośredniego kontaktu z Bogiem-Miłością itd.

Modlitwa jest środkiem w drodze duchowej, toteż ważniejsze jest dotarcie do celu, aniżeli obrany środek, co wymaga jednak wytrwałego kroczenia. Skoro tym Celem jest Jezus, to modlitwa wprowadza Go w życie chrześcijanina, aby On, przemieniając od wewnątrz, stopniowo wprowadzał go w Swoje życie, którego pełnią jest niebo. Z tego względu modlitwa jest także źródłem życia duchowego i jego miarą. W niej przejawia się jakość wiary chrześcijanina, zgodnie ze starą zasadą, jaką podał Prosper z Akwitanii (V wiek): *lex orandi — lex credendi* (jak się modlisz, tak wierzysz — por. KKK 1124).

#### **64. Czym w istocie jest modlitwa i jakie są jej rodzaje?**

Modlitwa, podobnie jak miłość, jest rzeczywistością trudną do precyzyjnego określenia, dlatego na jej temat powstała i wciąż powstaje nieogarniona literatura. Należy ona do podstawowych przejawów ludzkiej natury, odróżniających ją zasadniczo od innych stworzeń, co zostało wyrażone w powiedzeniu, iż w jakimś sensie „człowiek jest zwierzęciem, które się modli” (A. Hardy). Ta zdolność odkrywania Transcendencji i nawiązywania z nią osobowego kontaktu, stanowi jeden z najważniejszych wymiarów kultury, do tworzenia której zdolny jest jedynie *homo sapiens*. Tak więc skoro *homo sapiens*, zatem także *homo orans*. W tym zestawieniu określeń nie trudno dostrzec inną prawidłowość antropologiczną: dlatego *homo orans*, że uprzednio *homo sapiens*. W jakimś sensie prawdziwe jest też odwrócenie pojęć: dlatego *homo sapiens*, że *homo orans*. O ważności postawy modlitewnej dla osobowego rozwoju człowieka i jego tożsamości świadczy bowiem fakt, że temat ten stale jest przedmiotem refleksji nie tylko teologów. Także współcześnie wielu chrześcijan zda się wołać: „Panie, naucz nas się modlić” (Łk 11, 1). Potwierdza to Jan Paweł II, który w liście *Novo millennio ineunte* pisze o nowym głodzie modlitwy (NMI 33).

Czym zatem jest modlitwa, ten wie najlepiej, kto się modli. Tak samo najgłębszy sens miłości zdolni są uchwycić ludzie, którzy kochają. Nieprzypadkowo zestawiamy z sobą te dwie rzeczywistości. Jak wynika z nauki Pisma świętego i całej Tradycji chrześcijańskiej, istotą modlitwy chrześcijańskiej jest duchowe doświadczenie miłości Boga ku człowiekowi i angażująca całą osobowość człowieka odpowiedź na

ten dar miłości. Potwierdzają to różne określenia modlitwy, jakie znajdujemy m.in. w pismach mistrzów życia duchowego. Dla św. Grzegorza z Nyssy modlitwa jest rozmową z Bogiem. Św. Augustyn uczy, że jest to miłosne skierowanie umysłu do Boga, zaś św. Tomasz z Akwinu dodaje, że jego celem jest uwielbienie i proszenie Go o rzeczy dotyczące wiecznego zbawienia. Najbliższą naszym odczuciom definicję modlitwy znajdujemy u św. Teresy od Jezusa, która pisze: „Modlitwa jest przyjaznym obcowaniem i wiele razy powtarzaną poufną rozmową z Tym, o którym wiemy, że nas kocha”<sup>2</sup>. Opisując z rozbijającą prostotą swój sposób modlitwy, św. Teresa od Dzieciątka Jezus wyjaśnia: „Dla mnie modlitwa to porwy serca, to proste spojrzenie ku Niebu, to okrzyk wdzięczności i miłości, tak w doświadczeniu, jak i w radości, słowem: to coś wielkiego, nadprzyrodzonego, co powiększa mą duszę i jednoczy mnie z Jezusem”<sup>3</sup>.

Właściwie każdy święty, a także każdy, kto autentycznie się modli, znajduje własne określenie modlitwy. Z tego powodu jest rzeczą wprost niemożliwą dać jedną wyczerpującą definicję. Nie trzeba się dziwić, że *Katechizm Kościoła Katolickiego* poświęcając modlitwie całą część czwartą, nie podaje „technicznej” definicji modlitwy, lecz dokonuje jej opisu w oparciu o teksty biblijne i poglądy różnych świętych. Na początku podkreśla jednak, że modlitwa jest darem Bożym, przymierzem i komunią — zjednoczeniem (por. KKK 2559-2565).

Syntetyzując wielość opinii na temat modlitwy można powiedzieć, że jest to najściślejsza więź osobowa zachodząca pomiędzy człowiekiem i Bogiem, której niedoścignionym przykładem jest Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek. Z uwagi na to, chrześcijańska modlitwa nie może się inaczej aktualizować, jak tylko „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”. Skoro modlitwa jest relacją Bóg-człowiek, to jest ona niezgłębioną i niewyczerpaną tajemnicą spotkania, dostępną nie tyle dla rozumu, co dla serca ożywionego cnotami wiary, nadziei i miłości.

Jeśli chodzi o rodzaje modlitwy, to można rozważać je od strony celu, dla którego jest ona podejmowana, od strony podmiotu, który się modli, i ze względu na sposób modlenia się.

---

<sup>2</sup> *Księga fundacji*, 5, 2.

<sup>3</sup> *Rękopis C*, 25 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

Mając na względzie cel modlitwy, wyróżniamy *modlitwę uwielbienia*, która w istocie jest zachwytem, kontemplacją nad doskonałością Boga w Jego naturze lub w Jego dziełach; *modlitwę dziękczynienia*, związaną ściśle ze świadomością obdarowania; *modlitwę prześlągnięcia*, wyrażającą uniżenie przed Bogiem z powodu grzeszności; i wreszcie *modlitwę prośby*, uświadamiającą modlącemu się jego absolutną zależność od Boga w istnieniu i działaniu.

Z uwagi na podmiot, można mówić o *modlitwie indywidualnej* lub *zbiorowej*. Z tym wiąże się rozróżnienie modlitwy na *prywatną* i *liturgiczną*. Przez tę ostatnią rozumieć należy modlitwę w imieniu całego Kościoła świętego i w jedności z nim. Szczególnym przykładem takiej modlitwy jest *Liturgia godzin*, potocznie nazywana *brewiarzem*, do odmawiania której w określonych porach dnia zobowiązani są duchowni i osoby konsekrowane. Ostatnio coraz chętniej sięgają po nią także ludzie świeccy.

Wśród sposobów modlenia się, wyróżnia się *modlitwę ustną* lub *myślną*. Niezależnie od tego rozróżnia się modlitwę werbalną, dyskursywną i medytacyjną. *Modlitwa werbalna*, czyli słowna, wypowiedzana jest zarówno głośno (ustami), jak i w myślach. Z kolei *modlitwa dyskursywna*, czyli tzw. rozważanie lub rozmyślanie, sprawowana jest na ogół w myślach, rzadziej ustnie, chyba, że dla wspólnego ćwiczenia w jakiejś wspólnotce. Modlitwę dyskursywną, czyli rozmyślanie, zwykle utożsamia się z medytacją, co nie jest w pełni zasadne.

## 65. Jaki rodzaj modlitwy najbardziej sprzyja duchowemu rozwojowi?

Każdy rodzaj modlitwy, nawet najprostszy, może posłużyć do osiągnięcia szczytów życia duchowego, pod warunkiem, że będzie ona angażować całego człowieka: jego intelekt, sferę uczuć i ciało. Duch Święty każdego prowadzi inną drogą modlitwy, która odpowiada indywidualnym cechom osobowym. Zawsze jednak w swej istocie modlitwa ma być „poufnym przyjacielskim obcowaniem z Bogiem” — mówiąc słowami św. Teresy od Jezusa<sup>4</sup>. W modlitwie zatem aktualizuje się to zjednoczenie z Bogiem, które pod wpływem łaski będzie się doskonalić, aby w życiu wiecznym osiągnąć swą pełnię.

---

<sup>4</sup> *Życie*, 7, 1.



Każdy chrześcijanin na drodze doświadczenia powinien rozeznaczyć, jaką drogą modlitwy chce go prowadzić Duch Święty, „gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26). Jednemu zatem bardziej odpowiada modlitwa ustna, na przykład recytowanie w skupieniu pacierza, różańca lub jakiejś litanii. Drugi woli modlić się swoimi słowami — spontanicznie, jakby „dzieląc z Panem” całe swe życie. Jest to tzw. modlitwa życia, najczęściej wyrażająca się w formie krótkich, pełnych uczuciowego zaangażowania, jednozdaniowych „aktów strzelistych”, wznoszonych do Boga w różnych okolicznościach. Ktoś inny łatwiej nawiązuje więź z Bogiem trwając w ciszy i wewnętrznym milczeniu przed Najświętszym Sakramentem, a jeszcze inny w tekstach Psalmów (Liturgia godzin) odnajduje Boga i siebie. Ten sam człowiek, pomimo swoich określonych preferencji co do modlitwy, różnie będzie się modlił w różnych okresach życia, w zależności od sytuacji, kondycji psychofizycznej itp.

Jak dla bliskich sobie osób, ważniejsze od tego, co i jak się mówi, jest to, ile serca, zaangażowania oraz wysiłku wkłada się w nawiązanie kontaktu, tak samo w modlitwie — liczy się przede wszystkim przyłączenie do Boga „całym sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” (Mt 22, 37).

## **66. Na ile zasadne jest twierdzenie, że różaniec jest szkołą chrześcijańskiej modlitwy?**

Zastanawiające jest to, że wielu świętych, po długich poszukiwaniach form modlitwy i medytacji, dopiero w różańcu odnajdywało najprostszy sposób zjednoczenia z Bogiem. Potwierdza to Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus* pisząc, że różaniec „nadaje się do pielęgnowania modlitwy kontemplacyjnej, która równocześnie jest modlitwą pochwalną i błagalną” (MC 42). Natomiast Jan Paweł II idzie dalej, twierdząc, że różaniec, jako „modlitwa umiłowana przez licznych świętych”, „przynosząca owoce świętości” i „dobrze osadzona w duchowości chrześcijaństwa”, jest prawdziwą szkołą chrześcijańskiego życia duchowego — „szkołą Maryi”. Tym samym jest najdoskonalszą szkołą modlitwy, gdyż „prowadzi ją Ta, która uzyskuje dla nas w obfitości dary Ducha Świętego, a zarazem daje nam przykład owej «pielgrzymki wiary», w której jest niezrównaną Mistrzynią” (RVM 14).

Różaniec zrodził się z wczesnośredniowiecznej praktyki odliczania modlitw na sznurze z paciorkami, znanej od tysiącleci we wszystkich niemal kręgach kulturowo-religijnych. W Irlandii w XII wieku, mnichom, którzy nie umieli czytać i pisać, dlatego nie mogli odmawiać *officium divinum*, nakazano powtarzać Ojciec nasz i 150 *Ave Maria* odpowiednio do liczby psalmów odmawianych w obowiązkowych modlitwach mnichów. Stąd pierwotnie różaniec nazywano *Psalterium Beatae Mariae Virginis*.

Podziału różańca na tajemnice i dziesiątki dokonał najprawdopodobniej Henryk Egger de Calkar († 1408), kartuz z Kolonii. Inni Kartuzi z Trewiru: Adolf z Essen († 1439) i jego uczeń Dominik z Prus († 1461), eks-student Akademii Krakowskiej, pochodzący z podgdańskiej wsi rybackiej, propagowali różaniec połączony z rozważaniem życia Jezusa w postaci tzw. *klauzul*, czyli dopowiedzeń, dołączanych do każdego *Ave Maria*, ściśle nawiązujących do treści biblijnych (np. „Zdrowaś Mario, [...] błogosławiony owoc żywota Twojego, Jezus, któregoś porodziła w Betlejem”).

Różaniec w takiej formie żarliwie propagował dominikanin Alan de la Roche († 1475). Od niego pochodzi legenda, według której sama Matka Boża podała różaniec św. Dominikowi Guzmanowi († 1221) i nauczyła go odmawiać. Doszło tu prawdopodobnie do pomieszania osób. Być może założyciel dominikanów praktykował odmawianie stu pięćdziesięciu *Ave Maria*, ale to nie on dał początek różańcowi. Nie zmienia to faktu, że dominikanie mają ogromne zasługi w popularyzacji różańca, głównie przez propagowanie bractw różańcowych.

Modlitwa różańcowa stała się powszechną praktyką w Kościele po Soborze Trydenckim. Wówczas na co dzień zwykle odmawiano pięć dziesiątków. Papież Pius V w 1569 roku zatwierdził do publicznego odmawiania różaniec składający się z piętnastu tajemnic, podzielonych na radosne, bolesne i chwalebne, zaś Grzegorz XIII w 1573 roku pierwszą niedzielę października ustanowił świętem Matki Bożej Różańcowej. Wtedy też do Pozdrowienia Anielskiego włączono słowa „Święta Maryjo...”. W takiej postaci różaniec odmawiany był przez ponad czterysta lat i stał się jedną z najpopularniejszych modlitw Kościoła katolickiego, co potwierdzają liczne dokumenty papieskie. Na przykład, Pius IX († 1878) wzywał do modlitwy różańcowej w intencji Soboru Watykańskiego I (1870), zaś Leon XIII († 1903) napisał dwanaście

encyklik i dwa listy apostołskie podejmujące tematykę różańca, dlatego nazywany jest „Papieżem różańca”. Kolejni papieże: Benedykt XV († 1922), Pius XI († 1939) i Pius XII († 1958) w obliczu nieszczęść spowodowanych I i II wojną światową usilnie zachęcali do odmawiania różańca. Nie inaczej czynił Jan XXIII († 1963) i Paweł VI († 1978), który wiele uwagi poświęcił tej modlitwie w adhortacji *Marialis cultus*. Na początku swego pontyfikatu Jan Paweł II publicznie wyznał, że różaniec jest jego ukochaną modlitwą (por. RVM 2)<sup>5</sup>. W historii Kościoła z pewnością zapisze się tym, że w trosce o ukazanie chrystologicznego wymiaru tej modlitwy, listem apostołskim *Rosarium Virginis Mariae* dokonał gruntownej jej modyfikacji, dodając do tradycyjnego schematu piętnastu tajemnic (radosnych, bolesnych i chwalebnych), pięć tajemnic światła (chrzest Jezusa w Jordanie, objawienie Siebie na weselu w Kanie, głoszenie królestwa Bożego i wezwanie do nawrócenia, przemienienie na górze Tabor i ustanowienie Eucharystii). W świetle nauczania Jana Pawła II, różaniec, jako prawdziwa „maryjna szkoła” chrześcijańskiej duchowości, jest szkołą modlitwy i medytacji, życia sakramentalnego, ascezy i apostołstwa.

a) *Szkoła modlitwy*. Z uwagi na swoją specyficzną strukturę, różaniec uczy modlitwy tak w zakresie jej form jak i stopni. Należy przypomnieć, że składa się on z trzech zasadniczych elementów: procesu psychicznego, polegającego na rytmicznym powtarzaniu modlitw, roz-

---

<sup>5</sup> Przemawiając na Anioł Pański 29 X 1978, powiedział: „Jest to modlitwa, którą bardzo ukochałem. Przedziwna modlitwa! Przedziwna w swojej prostocie i głębi zarazem. Powtarzamy w niej wielokrotnie te słowa, które Maryja usłyszała z ust Archanioła i z ust swej krewnej, Elżbiety. Do tych słów dołącza się cały Kościół. Można powiedzieć, że różaniec staje się jakby modlitewnym komentarzem do ostatniego rozdziału Konstytucji Vaticanum II *Lumen gentium*, mówiącego o przedziwnej obecności Bogarodzicy w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Oto bowiem na kanwie słów Pozdrowienia Anielskiego (*Ave Maria*) przesuwają się przed oczyma naszej duszy główne momenty z życia Jezusa Chrystusa. Układają się one w całość kształt tajemnic radosnych, bolesnych i chwalebnych. Jakbyśmy obcowali z Panem Jezusem poprzez — można by powiedzieć — serce Jego Matki. Równocześnie zaś w te same dziesiątki różańca serce nasze może wprowadzić wszystkie sprawy, które składają się na życie człowieka, rodziny, narodu, Kościoła, ludzkości. Sprawy osobiste, sprawy naszych bliźnich, zwłaszcza tych, którzy nam są najbliżsi, tych, o których najbardziej się troszczymy. W ten sposób ta prosta modlitwa różańcowa pulsuje niejako życiem ludzkim”. — *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s. 13-14.

myślenia i medytacji nad głównymi tajemnicami zbawienia, ujętymi w cztery grupy, oraz z formuł modlitewnych. Zasadniczo postrzegany jest jako tzw. modlitwa ustna, toteż recytowany głośno doskonale nadaje się do wspólnego odmawiania. Uczy przez to, że „modlitwa jest żywym związkiem dzieci Bożych z ich nieskończonego dobrego Ojcem, z Jego Synem Jezusem Chrystusem i z Duchem Świętym” (KKK 2565). Tym samym wychowuje do autentycznych postaw eklesjalnych i apostołskich, jakimi powinna odznaczać się każda autentyczna modlitwa. Ponadto głośne odmawianie różańca uczy, że modlitwa powinna angażować całego człowieka, również jego wymiar cielesny (por. KKK 2702).

Jak uczy *Katechizm Kościoła Katolickiego*, „modlitwa staje się wewnętrzna w takiej mierze, w jakiej uświadamiamy sobie Tego, «do którego mówimy». Wtedy modlitwa ustna staje się pierwszym stopniem modlitwy kontemplacyjnej” (KKK 2704). Temu uświadomieniu sobie przedmiotu odniesienia w modlitwie ma służyć drugi z wymienionych wyżej elementów składowych różańca, tzn. rozmyślanie i medytacja nad tajemnicami zbawienia. W miarę dojrzewania modlitwy różańcowej, recytacji formuł modlitewnych powinna coraz częściej towarzyszyć medytacja nad tajemnicami zbawienia. Różni się ona od rozmyślenia tym, że w miejsce dyskursywno-poznawczego dynamizmu działania stopniowo pojawia się aktualizacja dynamizmu doznawania. Oznacza to coraz większe wyciszenie i nastawienie się na słuchanie oraz przyzwolenie, aby Duch Święty działał w duszy mocą cnót i darów udzielonych na chrzcie świętym. Poprawnie odmawiany różaniec uczy więc sztuki medytacji chrześcijańskiej, a nawet kontemplacji (por. KKK 2708; RVM 13).

Zastosowanie tych a nie innych formuł w różańcu (Ojcze nasz, Zdrowaś Mario i Chwała Ojcu), nie jest sprawą przypadku. Wyznaczają one bowiem ściśle ramy dogmatyczne tej modlitwie, a tym samym uczą, że każda modlitwa chrześcijanina musi respektować porządek dogmatyczny. Mimo iż najczęściej w różańcu powtarza się Zdrowaś Mario, to jednak dogmatyczną oś tej modlitwy wytyczają Ojcze nasz i Chwała Ojcu. Stanowią one klamrę spinającą medytacyjno-kontemplacyjny proces rozwijający się w poszczególnych tajemnicach w rytmie odmawianego Pozdrowienia Anielskiego. Recytując tę formułę modlitewną jesteśmy przez macierzyństwo Maryi wprowadzeni w misterium Bożego Ojcostwa, które najpełniej w Niej się objawiło. Trzeba

też zauważyć, że Zdrowaś Mario, podobnie jak cały różaniec, ma wybitnie chrystocentryczną wymowę (por. RVM 1). Różaniec jest więc „rozmową” z Maryją o Jezusie. Dopełnieniem formuł modlitewnych jest doksologia Chwała Ojcu, czyli uwielbienie Boga w Trójcy Osób, które jest jakby skutkiem medytacji nad tajemnicą naszego odkupienia i usynowienia w Synu Maryi.

W ten sposób odmawiający różaniec, nie tylko wchodzi w teologalno-przeżyciową głębię modlitwy, ale uczy się, że doświadczenie tej „przepaści” modlitwy chrześcijańskiej (por. Ps 42, 8; 69, 16) możliwe jest tylko wówczas, gdy zachowany zostanie jej dogmatyczny porządek wyznaczony prawdami wiary.

b) *Szkoła życia sakramentalnego*. Jan Paweł II w *Rosarium Virginis Mariae* pisze, że „modlitwa ta nie tylko nie przeciwstawia się liturgii, ale jest dla niej oparciem, gdyż dobrze do niej wprowadza i stanowi jej echo, pozwalając przeżywać ją w pełni wewnętrznego uczestnictwa i zbierać jej owoce w życiu codziennym” (RVM 4). Jakby na potwierdzenie tych słów wśród nowych tajemnic światła Papież wylicza tajemnicę ustanowienia Eucharystii (RVM 21), a w ostatnim rozdziale encykliki o Eucharystii, w którym odwołuje się do listu o różańcu, pisze, że od Maryi — „Niewiasty Eucharystii” mamy uczyć się właściwego przeżywania tego sakramentu.

c) *Szkoła ascezy*. Z uwagi na strukturę formalną różańca należałoby mówić, że jest on szkołą ascezy umysłu i woli w odniesieniu do warstwy treściowej, jaką stanowią formuły modlitewne; szkołą ascezy zmysłów, gdy chodzi o warstwę przeżyciową związaną z rozważaniem; a także szkołą ascezy ciała odnośnie do warstwy praktycznej, czyli do samego sposobu rytmicznego powtarzania biblijnych formuł modlitewnych. Odmawianie różańca, czyli kontemplowanie z Maryją Oblicza Jezusa (por. RVM 3), stawia pewne ograniczenia dla umysłu i woli. Nie dostarcza bowiem nowych treści, ale zmusza do poszukiwania głębi w treściach już dobrze znanych. Od strony poznawczej modlitwa różańcowa rządzi się więc zasadą: *non multa sed multum*, która wyżej stawia jakość poznania prawd wiary nad ich ilość. Ponadto różaniec zmusza do pokornego pochylenia się nad nie zawsze „łatwymi” i „przyjemnymi” prawdami wiary, do których z pewnością należy Męka i Śmierć Chrystusa. Podobne ograniczenia różaniec stawia zmysłom, zwłaszcza pamięci i wyobraźni. Paweł VI, a za nim Jan Paweł II, podkreśla, że

„różaniec z natury swej domaga się odmawiania w rytmie spokojnej modlitwy i jakby z zatopioną w myślach powolnością, by przez to modlący się łatwiej oddał się kontemplacji tajemnic życia Chrystusa, rozważanych jakby sercem Tej, która ze wszystkich była najbliższa Panu, i by otwarte zostały niezgłębione tych tajemnic bogactwa” (MC 47; RVM 12). Nie chodzi więc o to, aby zrozumieć, ale osobiście przeżyć i głęboko doświadczyć wszystkimi zmysłami misterium Chrystusa w różnych momentach Jego ziemskiej działalności, tak jak przeżywała to Maryja. Ona bowiem żyła z oczami zwróconymi na Chrystusa, a także — jak dwukrotnie podkreśla Łukasz Ewangelista — „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 19; 2, 51). „Te wspomnienia stanowiły niejako «różaniec», który Ona sama nieustannie odmawiała w dniach swego ziemskiego życia” (RVM 11). Ponieważ — jak zauważa Jan Paweł II — „różaniec, właśnie wychodząc z doświadczenia Maryi, jest modlitwą wyraźnie kontemplacyjną” (RVM 12), nie można go praktykować bez czynnego zaangażowania swoich zmysłów, zwłaszcza pamięci i wyobraźni. Wszystko po to, aby z Maryją i jak Maryja „utkwic wzrok w Chrystusowym Obliczu” (RVM 9). Nikt bowiem lepiej od Niej nie może wprowadzić nas w głęboką znajomość misterium Chrystusa (RVM 14). Różaniec wymaga także ascezy ciała. Rytmiczne powtarzanie formuł modlitewnych z jednej strony pomaga w medytacyjnym skupieniu, gdyż działa synchronizująco na rytm oddechu i pracy serca, z drugiej jednak strony skupienie przy monotonii słów wymaga pewnego wysiłku opanowania znużenia. Jest to także „modlitwa rąk”, do odliczania poszczególnych formuł służy bowiem odpowiednio skonstruowany sznur paciorków, które należy przesuwać w palcach. Często także różaniec odmawiany jest w postawie klęczącej, która wymaga znacznego wysiłku. Uciążliwość takiej postawy ciała podczas różańca może być traktowana jest jako dodatkowy element pokutny, wzmacniający jej owocność.

d) *Szkoła apostołstwa*. Każda forma autentycznej modlitwy, która nie koncentruje się na samych doznaniach afektywnych, lecz na misteriach zbawczych, ma wydźwięk apostołski. Taką ze swej istoty jest modlitwa różańcowa. Jest ona szkołą apostołskiego zaangażowania w Kościele i w świecie, co potwierdzają niezliczone przykłady świętych i wybitnych postaci, którzy wpisali się w historię świata jako wielcy apostołowie w szerokim tego słowa znaczeniu. Okazuje się, że sekret

ich niezmordowanej pracy dla Kościoła i społeczności, w której żyli, najczęściej kryje się w modlitwie i to właśnie modlitwie różańcowej. Przykładem jest sam Jan Paweł II, który w swoim kapłańskim, biskupim i Piotrowym posługiwaniu nie rozstaje się z różańcem, o czym wspomina na początku swego Listu (por. RVM 2). Wśród wielu apostołów różańca — a raczej apostołów z różańcem w ręku — Papież w zakończeniu listu *Rosarium Virginis Mariae* wymienia bł. Bartłomieja Longo († 1926).

### 67. Czy doznawane trudności w modlitwie świadczą o regresie życia duchowego?

To zależy, jakie trudności mamy na myśli. Są bowiem trudności zawinione i niezawinione. Zawinione trudności w modlitwie, które zawsze hamują rozwój duchowy, to — oprócz lenistwa duchowego (zaniechanie modlitwy) — m.in. tzw. *rozproszenia*, zwłaszcza *dobrowolne*. Polegają one na lekceważeniu modlitwy na skutek świadomego przerywania lub porzucania jej dla jakichś błahych spraw. Następstwem takiej modlitwy będzie jej stopniowe wyjaławianie i sformalizowanie. Wówczas modlić się będą wargi, ale nie serce, co surowo potępił Pan Jezus (por. Mt 15, 8).

Często też pojawiają się *rozproszenia niedobrowolne*, wywołane niespodziewanymi i niezależnymi od nas zakłóceniami z zewnątrz (np. dzwonek do drzwi lub telefon), albo pochodzące z ruchliwości pamięci i wyobraźni. Bywa niekiedy tak, że podczas modlitwy, przesuwały się w pamięci najróżnorodniejsze obrazy i skojarzenia. Jest to w pewnym sensie rzecz normalna i nie byli od niej wolni nawet najwięksi mistycy. Właśnie wtedy, gdy zamykamy się na dostęp bodźców z zewnątrz, szczególnie „słyszalne” stają się bodźce wewnętrzne, (zwłaszcza gdy nie dokonało się jeszcze czynne i bierne oczyszczenie pamięci i wyobraźni), które niekiedy może wzniecać także demon, chcąc nas odwieść od spotkania z Bogiem. Odsuwanie tych wszystkich skojarzeń, obrazów, niechcianych myśli itp., czyli całe to szamotanie wewnętrzne, może rzeczywiście odciągnąć nas skutecznie od modlitwy. Wobec tego lepiej się nimi po prostu nie zajmować, zignorować je albo uczynić tematem aktualnie odprawianej modlitwy. Na przykład, podczas wieczornej modlitwy nieustannie powraca w pamięci i wyobraźni jakaś brutalna scena z oglądanego przed chwilą filmu. Zamiast bezskutecznie

ją odsuwać, lepiej byłoby pomodlić się do Anioła Stróża za siebie i za tych, którzy w rzeczywistości mogą znaleźć się w takiej sytuacji, aby uchronił nas od podobnego nieszczęścia.

Niedobrowolnych rozproszeń w modlitwie częściej doświadczają ludzie, których psychika nie jest dość podatna na koncentrację (m.in. niektóre osoby starsze, chore) oraz ci, którzy nie starają się zapanować nad swoją ciekawością. Trzeba także wiedzieć, że w miarę pogłębiania się modlitwy tym zacieklej demony będą w niej przeszkadzały. Spokojne powracanie do kontaktu z Bogiem oraz prośba o łaskę dobrej modlitwy, jest najlepszym lekarstwem. Wszak, jak uczy słowo Boże, „moc w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9).

Obok tych przeszkód w modlitwie, związanych z naszą kondycją ludzką, na pewnym etapie rozwoju duchowego pojawiają się *oschłości*, czyli nadprzyrodzone trudności zsyłane od Boga dla udoskonalenia naszej intymnej z Nim więzi. Prawie każdy gorliwie modlący się człowiek ulega pewnej naturalnej tendencji do szukania „słodczy”, czyli różnego rodzaju uczuć i odczuć, jakie pochodzą ze świadomości kontaktu z Bogiem oraz z poczucia dobrze realizowanego powołania. Pozytywnym tego skutkiem jest zapal do modlitwy. Modlący się ma poczucie, że to jest „dobra modlitwa”. W rzeczywistości, ze względu na towarzyszące jej miłe uczucia, modlitwa staje się jak reklamowany „tic-tac” — daje tylko smak bez wartości odżywczych. Skłonność taka może niekiedy doprowadzić do instrumentalizacji modlitwy, polegającej na traktowaniu jej jako swoistej psychoterapii, w rezultacie czego człowiek bardziej przywiązuje się do swoich doznań, aniżeli do Chrystusa; modli się nie dla chwały Bożej, ale dla własnego dobrego samopoczucia.

Duch Święty, który jest Mistrzem wewnętrznym, sprowadzając człowieka z tej błędnej i zwykle nieuświadomionej drogi, stopniowo, a czasem nagle odbiera mu wszystkie te modlitewne „smakołyki”, aby dać treściwe duchowe „pożywienie”. Dla człowieka wiernie oddającego się modlitwie ta zmiana bywa bardzo przykra. Modlitwa przestaje dawać miłe odczucia i staje się trudna. Pryska dotychczasowy entuzjazm.

Na tym właśnie polegają tzw. *oschłości*, które wbrew pozorom prowadzą do wydoskonalenia modlitwy. Trzeba niemało wysiłku woli, aby przynajmniej wyrecytować jakąś formułę modlitewną. Dotychczas



z łatwością przychodziło spędzanie długiego czasu na modlitwie serca (własnymi słowami) i medytacji. Ta zmiana wprowadza stan zawahania, niepewności, a nawet zwątpienia w sens i autentyczność obranej drogi. Powstaje wtedy przekonanie, że źle się modlimy. W ten sposób dokonuje się oczyszczenie modlitwy, zwane przez św. Jana od Krzyża *bierną nocą zmysłów*. Dopiero wtedy można powiedzieć, że modlitwa jest dobra, kiedy kosztuje ona wiele trudu; kiedy jest niejako konaniem z Jezusem w Ogrodzie Oliwnym (por. Mt 26, 37-38) i rozdzierającym krzykiem osamotnienia na Golgocie (por. Mt 27, 46). Kto jednak przetrwa ten stan, zawierzając siebie Bogu i szukając pomocy u kierownika duchowego, który jest narzędziem Ducha Świętego, ten niebawem odkryje w sobie „ewolucyjny skok” w życiu duchowym — może bowiem dostąpić łaski kontemplacji wlanej.

Może być tak, że jedyną modlitwą, na jaką będzie nas stać w oschłościach, będzie westchnienie słowami z obrazu Jezusa Miłosiernego: „Jezu, ufam Tobie!”

## XVIII. MEDYTUJĘ — WIĘC JESTEM

### 68. Jakie istnieją zależności między rozmyśleniem, medytacją i kontemplacją?

To pytanie jest o tyle zasadne, że dość powszechnie te pojęcia traktuje się zamiennie (por. KKK 2705-2719). Wprawdzie wskazują one na rzeczywistości z sobą mocno powiązane, ale mimo wszystko znacznie się różniące zarówno co do istoty jak i formy. Nie można więc ich ze sobą utożsamiać.

*Rozmyślanie*, zwane rozważaniem, jak sama nazwa wskazuje, jest intelektualną obróbką (zazwyczaj w myślach) jakiejś prawdy, zwykle przy zastosowaniu czynności analitycznych. *Katechizm Kościoła Katolickiego* zaznacza, że „rozmyślanie polega przede wszystkim na poszukiwaniu” (KKK 2705), przejawia zatem dyskursywno-poznawczą aktywność modlącego się podmiotu. W tym procesie poznawczym intelekt odgrywa zatem pierwszorzędną rolę, choć oczywiście nigdy nie bez jakiegoś zaangażowania wolitywno-afektywnego. Jest to wysiłek podejmowany dla zrozumienia i przyswojenia sobie rozważanej prawdy, czyli aktualizacja w sobie dynamizmu działania. W efekcie rozmyślanie ma dostarczyć mnie, jako modlącemu się, niezbędnych informacji odnośnie do tego, Kim jest ten, do Kogo się modlę, co i jak uczynił dla zbawienia świata, ludzkości i dla mnie osobiście. Zgodnie z naturą człowieka, jest to niezbędny warunek osobowego przyłgnięcia do Zbawiciela, czyli komunii miłości, osiągającej swą pełnię w kontemplacji, do której prowadzi medytacja. Trafnie oddaje to starożytne łacińskie adagium: *Ignoti nulla cupido* (Nie można pokochać czegoś, czego się nie zna).

Z kolei *medytacja* w ścisłym znaczeniu jest aktualizacją dynamizmu doznawania. Wbrew temu, co się wydaje, człowiek jest bardziej receptywny aniżeli aktywny, co w konsekwencji oznacza, że dla normalnego funkcjonowania i rozwoju musi najpierw aktualizować dynamizm doznawania, aby dzięki temu mógł twórczo działać. Medytacja zatem opiera się przede wszystkim na doznawaniu, w którym nie aktywność intelektu jest na pierwszym miejscu, lecz zaangażowanie afektywno-wolitywne pozostające w najściślejszym związku z osobowym centrum człowieka, które powszechnie nazywa się sercem. Odnośnie do tego wymowne są słowa z *Wyznań* św. Augustyna: „Powróćmy do

serca, a odnajdziemy Go” (IV, 12, 19). Nie chodzi tu więc o zwykłe, chwilowe poruszenie emocjonalne, lecz o osobowe przyłgnięcie do poznanej uprzednio prawdy i wpisanie jej do dotychczasowego systemu wartości.

Inaczej mówiąc, w medytacji to nie medytujący oddziałuje na przedmiot, lecz przedmiot oddziałując na medytującego, aktualizuje tkwiące w nim potencjalności, dzięki czemu medytujący rozwija się w swoim osobowym bycie. Trafnie to wyraża parafraza kartezyjańskiego „myślę więc jestem” zawarta w tytule książki ks. Waleriana Słomki pt. *Medytuję więc jestem* (Łódź 1992).

*Kontemplacja* natomiast jest szczególnie intensywną postacią medytacji, w której nie tylko podmiot, ale i przedmiot jest bytem osobowym. Ściśle biorąc, nie można kontemplować czegoś, co nie jest osobą, chociażby była to rzecz najpiękniejsza na świecie. Łaciński źródłosłów tego pojęcia wskazuje na wzajemne upodobanie (*cum-placere*), a więc najgłębszą osobową więź opartą na miłości. Niektórzy termin „kontemplacja” wyprowadzają z łacińskich słów *cum* i *templum*, co miałyby oznaczać wspólne przebywanie w świątyni albo tworzenie świątyni czy jakiejś przestrzeni sakralnej. W każdym z tych przypadków relacja osobowa stanowi o istocie kontemplacji. Jeżeli zatem przedmiotem medytacji jest, na przykład, osoba Jezusa Chrystusa, wówczas zasadne będzie mówienie o kontemplacji, przy czym pojęciem tym częściej określa się stany mistycznego doświadczenia bycia umiłowanym przez (medytowanego) Chrystusa. Może ono być udziałem każdego, kto wytrwale i gorliwie praktykuje modlitwę różańcową. Odnośnie do tego Jan Paweł II stwierdza, że „różaniec, właśnie wychodząc z doświadczenia Maryi, jest modlitwą wyraźnie kontemplacyjną. Pozbawiony tego wymiaru, okazałby się wyzuty ze swej natury” (RVM 12).

Jeżeli zatem pojęcia: rozmyślanie, medytacja i kontemplacja odnoszą się do życia chrześcijańskiego, to nie będzie błędem stwierdzenie, że oznaczają one zarazem trzy stopnie modlitwy myślniej (por. KKK 2699. 2704).

## **69. Co stanowi istotę chrześcijańskiej medytacji i jakie ma ona znaczenie dla życia duchowego?**

Z tego, co zostało powiedziane wyżej jasno wynika, że przedmiotem medytacji mogą być różne rzeczy, niekoniecznie osoba, jak rów-

niez to, że praktyka medytacji nie należy wyłącznie do obszaru religijnego, a tym bardziej chrześcijańskiego, o czym natarczywie przypominają reklamy kursów medytacji dalekowschodnich czy innych, które rzekomo przynoszą natychmiastowe i niesłychane rezultaty. Człowiek jako istota rozumna (*homo sapiens*), z natury zdolny jest do medytacji (*homo meditans*). Nawet bardzo małe dziecko potrafi „wyłączyć” się z tego, co się wokół niego dzieje, i zapatrzone albo zasłuchane „wchłaniać” oddziałujące nań piękno. Kto wie, może dzieci częściej i chętniej medytują, aniżeli „zdroworozsądkowi” dorośli? Czyż świat bajek pobudzających wyobraźnię, nie jest pierwszą szkołą medytacji?

Medytację poniekąd musi uprawiać każdy artysta, jeżeli chce stworzyć prawdziwą sztukę, i każdy rzetelny naukowiec — w ogóle każdy, kto chce twórczo uczestniczyć w życiu i tworzyć kulturę, a nie tylko być jej konsumentem.

Medytacja może więc mieć za przedmiot osobę lub inną wartość. Co więcej, dalekowschodnie techniki medytacji proponują odrzucenie jakiegokolwiek przedmiotu, uważając, że ideałem jest zdolność do medytacji bezprzedmiotowej, co zarazem oznacza, że jest to medytacja bezosobowa (*apersonalna*). Jeżeli oczywistym warunkiem rozwoju człowieka jako osoby jest kontakt z drugą osobą, to taka bezprzedmiotowa i apersonalna medytacja jest jednocześnie praktyką depersonalizującą (cofającą człowieka w jego rozwoju osobowym). Na tym właśnie polega zasadnicza różnica między medytacją dalekowschodnią a medytacją chrześcijańską. Ta ostatnia jest zawsze medytacją przedmiotową i z zasady ma za przedmiot osobę Jezusa Chrystusa oraz Jego dzieło zbawcze utrwalone i przekazane w Objawieniu (Pismo święte i Tradycja). Przypomina o tym watykański list o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej, w którym czytamy, iż „medytacja chrześcijańska prowadzi modlącego się do tego, by w zbawczych dziełach Boga dokonanych w Chrystusie, Słowie Wcielonym, i w darze Jego Ducha, pojąć objawiającą się w nich zawsze — przez wymiar ludzki i ziemski — głębię Boga” (OF 11; por. OF 6).

Skoro, jak powiedzieliśmy, medytacja polega na afektywno-wolitywnym (a więc sercem) przyłgnięciu do odkrywanej prawdy, to ten rodzaj doświadczenia duchowego ma szczególne znaczenie dla zaistnienia i zacieśnienia osobowej relacji z Chrystusem, a przez to samo coraz pełniejszej z Nim identyfikacji (*chrystoformizacja*), aż do spełnienia się

słów św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Jest to zatem modlitwa medytacyjna, która może przybierać znamiona kontemplacji.

Na koniec trzeba podkreślić, że niemożliwy jest postęp w życiu duchowym, którego nadrzędnym celem jest zjednoczenie z Chrystusem, bez uprawiania chrześcijańskiej medytacji. Modne współcześnie sięganie do technik dalekowschodnich nie tylko jej nie zastąpi, lecz — przeciwnie — niesie poważne ryzyko duchowego wyjałowienia.

## 70. Jakie są metody chrześcijańskiej medytacji?

Na początek trzeba wyjaśnić, że metoda w chrześcijańskiej medytacji ma zawsze znaczenie wtórne, instrumentalne, którego nie wolno przeceniać, gdyż — jak czytamy w cytowanym wyżej liście dykasterii watykańskiej — „miłości Boga, będącej jedynym przedmiotem chrześcijańskiej kontemplacji, nie można osiągnąć za pomocą jakiegokolwiek metody czy techniki: raczej musimy zawsze mieć wzrok utkwiony w Jezusa Chrystusa, w którym miłość Boga do nas osiągnęła taki wymiar, że na krzyżu przeżył On poczucie oddalenia od Ojca (por. Mk 15, 34). Musimy więc pozostawić Bogu decyzję co do sposobu, w jaki chce uczynić nas uczestnikami swojej miłości” (OF 31).

Doświadczenie duchowe w medytacji można zatem porównać do czynności szycia, w wyniku czego dwa kawałki materiału zostaną ściśle z sobą połączone. Do tego potrzeba jest igła i nitka. Po zszyciu nitka pozostaje, natomiast igła jest już niepotrzebna. Pozostawienie jej mogłoby spowodować przykre następstwa. Tak samo jest z metodą modlitwy w ogóle, a zwłaszcza metodą modlitwy medytacyjnej, gdyż ważniejsze jest doświadczenie spotkania z Panem (analogia nitki), aniżeli sposób dojścia do tego spotkania (analogia igły). Uporczywe trzymanie się metod byłoby poniekąd „gaszeniem Ducha” (por. 1 Tes 5, 19). Niemniej jednak dla początkujących w praktyce medytacji chrześcijańskiej lub doświadczających oschłości, posługiwanie się wypracowanymi przez mistrzów duchowych metodami modlitwy i medytacji jest szczególnie przydatne. Nie oznacza to, że należy kurczowo trzymać się jednej metody. Wydaje się nawet, że wskazanym byłoby poszukiwanie na bazie „klasycznych” metod medytacji, własnego sposobu odkrywania i spotykania Pana, który pozwala się znaleźć tym, którzy Go szukają (por. Iz 55, 6).

Zanim ukážemy w zarysie najważniejsze metody chrześcijańskiej medytacji, należy przypomnieć, że podstawowym warunkiem, jakby pra-metodą jest wolność od grzechu śmiertelnego. Odnosnie do tego Kościół święty uczy, iż „poszukiwanie Boga na modlitwie musi być poprzedzone i iść w parze z ascezą oraz oczyszczeniem z własnych grzechów i błędów, według bowiem słów Jezusa tylko ludzie «czystego serca Boga oglądać będą» (Mt 5, 8)” (OF 18).

Ponadto „doświadczenie uczy, że pozycja i postawa ciała nie pozostają bez wpływu na skupienie i stan ducha” (OF 26), a ponieważ w modlitwie cały człowiek ma nawiązywać kontakt z Bogiem, jego ciało powinno przyjąć taką postawę, która najbardziej będzie sprzyjała skupieniu, ale zarazem odpowiadała powadze tej sytuacji, jaką jest przebywanie z Bogiem sam na sam w „izdebce” swego serca (por. Mt 6, 6).

Najprostszą metodą medytacji jest odkrywanie Boga obecnego w codzienności. Na tym polega zalecane już przez starożytnych autorów tzw. *chodzenie w obecności Bożej (ambulatio coram Deo)*, co znajduje wyraz w częstych i licznych, a zarazem krótkich spontanicznych modlitwach, czyli *aktach strzelistych*, będących jakby zachwytem nad odkrywanymi śladami Boga w stworzeniu, zdarzeniach, we własnej duszy. W ten sposób najpełniej wyrażają się cnoty teologalne wiary, nadziei i miłości.

Podobną metodą jest rozpowszechniona w duchowości Kościołów Wschodnich *modlitwa Jezusowa*, polegająca na ustawicznym powtarzaniu w rytm oddechu słów: „Panie Jezu Chryste (na wdechu), zmiłuj się nade mną” (na wydechu). Ta technika ma na celu, oprócz funkcji harmonizującej wszystkie władze psychiczno-duchowe, wprowadzenie Chrystusa w cały obszar świadomości, co w niczym nie przeszkadza w aktywności zewnętrznej (wypełnianie swoich zadań i prac). Wydaje się, że nawiązuje ona do zwyczajów pierwszych chrześcijan (por. 1 Kor 1, 2). Wzywanie imienia Jezusa, w którym jest zbawienie (por. Jł 3, 5) i odpuszczenie grzechów (por. 1 J 2, 12) ma mocną podstawę biblijną (por. OF 27).

Jeśli chodzi o tzw. *klasyczne metody medytacji chrześcijańskiej*, wypracowane w różnych szkołach duchowości, to trzeba przyznać, że większość z nich dotyczy raczej rozmyślenia. Duże zasługi na tym polu mają m.in. hiszpańscy autorzy tej miary, co García Jiménez de Cisneros († 1510) i dominikanin Ludwik z Granady († 1588), a także polscy teo-

logowie: jezuita Marcin Laterna († 1598), autor dzieła pt. *Harfa duchowna*, i franciszkanin Adam Daniel Brykner († 1706).

Spośród licznych metod znanych w Kościele, dla przykładu warto pokrótce przedstawić trzy: ignacjańską, karmelitańską i sulpicjańską. Wspólnym ich elementem jest odpowiednie przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie, a także zakończenie medytacji podziękowaniem za łaski oraz wybranie z medytowanej treści jakiejś myśli (tzw. „wiązanki duchowej”), do której należy często powracać podczas dnia i dzięki temu aktualizować powzięte postanowienia.

*Metoda ignacjańska* stanowi istotny element ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli († 1556) i polega na tzw. przyłożeniu zmysłów. Bardzo ważne w tej metodzie, szczególnie polecanej początkującym, jest odpowiednie przygotowanie tzw. „punktów” w dniu poprzedzającym odprawienie medytacji. Jeżeli medytacja będzie odprawiana rano, to przygotowanie dalsze powinno mieć miejsce poprzedniego dnia wieczorem. W ramach przygotowania bliższego należy przypomnieć sobie „punkty”, czyli główne treści, która mają być medytowane. Dokonuje się to m.in. przez tzw. *kompozycję miejsca*, czyli wyobrażenie sobie miejsca, w którym medytowana treść jest niejako osadzona oraz odczucie realizmu sytuacji w każdym ze zmysłów z osobna (np. odczucie w zmyśle dotyku bólu, jaki znosił Jezus, gdy przybijano mu dłonie do krzyża). W tym miejscu ważne jest także zdanie sobie sprawy, czego (jakich owoców) oczekują po tej medytacji.

Po tym przygotowaniu następuje właściwa medytacja w oparciu o „punkty”. Polega ona na: a) *ćwiczeniu pamięci* przez przywoływanie w niej wszystkich zapamiętanych kiedykolwiek treści związanych z tematem; b) *ćwiczeniu intelektu* przez intelektualny ogląd medytowanej treści; c) *ćwiczeniu woli* przez wzbudzenie pobożnych pragnień i konkretnych postanowień, weryfikowanych potem w tzw. *rachunku szczegółowym*, odprawianym zwykle w połowie dnia.

Nieco prostszą jest *metoda karmelitańska*, nawiązująca do stwierdzenia św. Teresy z od Jezusa, że modlitwa jest poufałym i przyjacielskim obcowaniem z Bogiem. Polega ona głównie na pracy wyobraźni, zasilonej uprzednim krótkim czytaniem duchowym. W wyobraźni należy sobie przedstawić medytowaną treść, zwłaszcza jeżeli dotyczy ona konkretnych wydarzeń zbawczych lub epizodów z życia Jezusa, Maryi czy świętych. To wyobraźniowe „unaocznienie” ma zapoczątkować

dialog miłości z Bogiem polegający na wzbudzaniu aktów miłości, oddania siebie, wdzięczności, adoracji itp.

*Metoda sulpiciańska* została wypracowana w XVII wieku w centrum francuskiej szkoły duchowości, jakim było seminarium św. Sulpicjusza w Paryżu. Medytacja przebiega według trzech charakterystycznych punktów: a) *współdziałanie* — polega na uświadomieniu sobie, jakie były w medytowanej scenie ewangelicznej uczucia, słowa i gesty Chrystusa, aby odpowiedzieć na nie adoracją, podziwem, uwielbieniem, dziękczynieniem, miłością i podobnymi uczuciami, które zamykają się w formule „Jezus przed oczami”; b) *zjednoczenie* — jego istotą jest identyfikacja z Panem. Wysilek wewnętrznego przyłgnięcia do Serca Jezusa ma uświadomić, jak daleko jesteśmy od Boskiego Wzoru. Mają temu towarzyszyć uczucia skruchy za względu na przeszłość, zawstydzienia ze względu na grzeszną terażniejszość oraz pragnienie przemiany ze względu na przyszłość. Ma to oczyścić motywację i upodobnić ją do Chrystusowej, co wyraża formuła „Jezus w sercu”; c) *adoracja* — według założeń ma ona bardziej wyrażać się w czynie apostoelskim, aniżeli w pobożnym zapatrzeniu, dlatego tę fazę medytacji określa się formułą „Jezus w rękach”. Przez podjęcie szczegółowych postanowień, medytujący usiłuje dać odpowiedź, co uczyniłby Chrystus w tej konkretnej sytuacji, w jakiej on się znajduje.

Są to przykładowo podane metody medytacji chrześcijańskiej. Metod tych jest bardzo wiele, gdyż każda epoka i każda szkoła duchowości wypracowała własne. Różnią się między sobą raczej nieistotnymi elementami, charakterystycznymi dla danego środowiska życia duchowego.

## **71. Na czym polega tzw. *lectio divina* i jakie są metody medytacji biblijnej?**

Czytanie Pisma świętego, jako ćwiczenie służące przede wszystkim poznaniu treści wiary, która wymaga zrozumienia (*fides quaerens intellectum*), jest praktyką znaną już w Starym Testamencie (por. Neh 8, 1-8; Łk 4, 16-22; Dz 8, 27-31. 34-35). Wiele też razy na kartach Biblii pojawiają się usilne zachęty do karmienia się słowem Bożym (por. Joz 1, 8; Mt 7, 24; Łk 11, 28; Kol 3, 16; Jk 1, 21. 25).

W ostatnich dziesięcioleciach Kościół zwrócił szczególną uwagę na znaczenie modlitewnej lektury słowa Bożego dla życia duchowego. Na



przykład Benedykt XV w encyklice *Spiritus Paraclitus* (1920) pisze, że na kartach Biblii „przede wszystkim trzeba szukać pokarmu, którym karmi się życie duchowe i rośnie w doskonałości”. Podobnie Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* (1942) przypomina, że „wierni i kapłani mają obowiązek posługiwać się Pismem świętym i wynikami badań biblijnych Ojców i teologów Kościoła. [...] Kapłani, którym powierzona jest troska o zbawienie wiernych, niechaj najprzód sami przestudiują starannie Księgi święte, przyswajając je sobie w rozważaniu i na modlitwie. Potem zaś niech gorliwie rozdzielają bogactwa słów Bożych na kazaniach, homiliach i wykładach, wspierając naukę katolicką przez przytaczanie Pisma świętego”. Jeszcze wyraźniej akcentuje to soborowa Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w której czytamy, iż „tak wielka tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (DV 21).

Modlitewna lektura słowa Bożego, czy to w zgromadzeniu liturgicznym czy prywatnie, od początku była obecna w praktyce Kościoła świętego. Już w starożytności chrześcijańskiej wypracowano metodę indywidualnej lektury słowa Bożego, znaną jako *lectio divina*. Nazwy tej po raz pierwszy użył Orygenes († 254). Nie jest to zwykłe czytanie pobożnych tekstów, jak to ma miejsce w *czytaniu duchowym*, ale specjalny sposób medytacji nad treściami Objawienia. Składają się nań cztery zasadnicze fazy. Najpierw jest *lectio*, czyli pełne świętej powagi zapoznawanie się z treścią wybranego tekstu Pisma świętego. Nie chodzi o to, aby dużo przeczytać — wprost przeciwnie, należy czytać bardzo wnikliwe, z „przeżyciem”. Drugi etap stanowi *meditatio*, to znaczy ponowne, a nawet wielokrotne czytanie z zaangażowaniem pamięci i wyobraźni w celu jakby „unaocznienia” danej treści. Chodzi głównie o wydobycie wszystkich, czasem nawet ukrytych w świętym tekście treści i sensów tak, aby martwa litera stała się żywym słowem (por. Hbr 4, 12). To wymaga długich niekiedy chwil ciszy. Po odkryciu tego, czego Bóg w swoim słowie naucza nas tu i teraz, następuje chwila odpowiedzi ze strony czytającego, czyli faza *oratio*. Może ona mieć postać wewnętrznego dialogu modlitewnego z Bogiem, Chrystusem lub Matką Bożą, albo pojedynczych aktów strzelistych, często będących parafrazą czytanych wersetów Biblii. dopełnieniem modlitewnej odpowiedzi na

otrzymane słowo Boże jest czwarta faza — *contemplatio*, czyli zatrzymanie się w pełnym uwielbienia podziwie dla Bożej Mądrości, objawiającej się w Piśmie świętym.

W nawiązaniu do *lectio divina* powstały różne metody wspólnotowego czytania Pisma świętego, stosowane chętnie przez zrzeszenia chrześcijańskie. Metody te można podzielić na *studyjne*, służące głębszemu poznaniu treści słowa Bożego i *modlitewno-przeżyciowe*. Do pierwszej grupy należy bardzo prosta *metoda Västeras*. Nazwa pochodzi od szwedzkiego miasta, gdzie wypracowano ją we wspólnocie protestanckiej. Polega ona na stawianiu w tekście odpowiednich znaków w zależności od tego, czy konkretne zdanie lub słowo budzi wątpliwości, które trzeba przedyskutować i wyjaśnić w grupie (pytajnik), albo jest odkryciem jakiejś nowej treści do zastosowania w swoim życiu (wykrzyknik) lub skłania do podzielenia się z innymi w celu zachęty (strzałka).

Popularną metodą studyjną jest też m.in. *krąg biblijny*, który jest formą dyskusji w atmosferze skupienia i modlitwy nad fragmentem Pisma świętego, który został wybrany lub jest przewidziany w liturgii na dany dzień. Podobną w formie jest *metoda krótkich formuł wiary*. Każdy z uczestników indywidualnie lub w dwu- trzypersonowych zespołach odczytuje zadany fragment Pisma świętego, stawiając sobie pytanie: „W co wierzę?” Wypisuje z tekstu najważniejsze słowa i zdania, które po rozważeniu parafrazuje i układa na piśmie w swoiste wyznanie wiary.

Do grupy metod modlitewno-przeżyciowych w pierwszym rzędzie trzeba zaliczyć *ewangeliczną rewizję życia*, którą wypracował międzywojenny francuski ruch młodzieży robotniczej. Metoda opiera się na schemacie: *voir-jugir-agir* (widzieć-osądzić-działać). Najpierw więc chodzi o postawienie problemu i jego egzemplifikację na podstawie doświadczenia życiowego uczestników spotkania. Następnie poczynione spostrzeżenia konfrontuje się z nauką Pisma świętego, w czym pomocne może być metodyczne pytanie: „Co Chrystus uczyniłby w tej sytuacji, na moim miejscu itd.”. Z tego należy wyprowadzić konkretne wnioski dla pracy nad sobą i działalności apostołskiej. Inną metodą tego rodzaju jest tzw. *droga do wspólnoty*, stosowana zasadniczo w dojrzałych i żytych wspólnotach, które pragną pogłębić więzi, dzieląc się swoim duchowym przeżyciem, wywołanym bardzo osobistą lekturą

słowa Bożego, i towarzyszącymi mu uczuciami. Umacnianiu więzi wspólnotowych służy także metoda zwana *dzieleniem się Ewangelią*. Polega ona na tym, że po modlitwie wstępnej każdy z uczestników spotkania odczytuje wybrany tekst, a następnie po dłuższej chwili rozważania w milczeniu, wypowiada swoje refleksje w formie dialogu z Bogiem lub modlitwy, inspirowanej danym tekstem. Pozostali uczestnicy w swoich wypowiedziach nie podejmują dyskusji.

Powszechnie stosowaną indywidualną metodą modlitewnej lektury Pisma świętego jest tzw. *słowo życia*. Chodzi w niej o wydobycie z tekstu biblijnego jakiejś bardzo krótkiej myśli, która często powtarzana i przypominana w ciągu dnia, stanowić będzie główny temat modlitwy oraz aktów strzelistych, oraz punkt odniesienia we wszystkich sytuacjach, a zwłaszcza kryterium samooceny podczas wieczornego rachunku sumienia. Najlepiej, jeśli słowo życia wybieramy z czytań biblijnych przewidzianych w liturgii danego dnia.

## XIX. ASCEZA I WALKA DUCHOWA

### 72. Co to jest „zdrowa asceza” i jakie ma znaczenie dla życia duchowego?

Pierwotne, greckie słowo *askéo*, oznaczało praktykowania jakiejś umiejętności, uprawiania sztuki, treningu itp. Herodot († 425 przed Chr.) posługuje się tym pojęciem mając na myśli przygotowywanie wytwornego stroju albo przyodziewanie czegoś lub kogoś. Ostatecznie pojęciu „asceza” nadano *sens fizyczny*, który oznaczał ćwiczenia sprawności fizycznej; potem *sens etyczny-moralny*, przez który rozumiano systematyczny wysiłek wkładany w rozwój inteligencji i hartowanie woli; a wreszcie *sens religijny* wskazujący na powinność oddawania czci bóstwom. Współcześnie pojęcie „asceza” funkcjonuje niemal wyłącznie w sensie moralnym i religijnym. Nazywanie ascezą, na przykład, treningu sportowego lub wielogodzinnych ćwiczeń na instrumencie muzycznym z pewnością budziłoby zdziwienie.

Asceza religijna jest to zatem systematyczny, długotrwały trud podejmowany dla osiągnięcia jakiejś sprawności moralnej i duchowej, koniecznej dla zjednoczenia z Bogiem. Jednorazowe umartwienie, zwłaszcza pod wpływem silnych przeżyć religijnych, nie jest ascezą. Zakłada ona bowiem planowe samoograniczenie namiętności, wyrzeczenie się przyjemności, rezygnację z wygod z motywów nadprzyrodzonych itd. Jest to więc stała forma religijnego samowychowania, w którym nie chodzi o ślepe tłumienie czy wyniszczanie naturalnych dyspozycji w człowieku, ale o ich sublimowanie oraz integrowanie zgodnie z wymogami swego powołania i zasadami życia duchowego. Inna więc będzie asceza kapłana, osoby konsekrowanej, a inna człowieka świeckiego. Forma ascezy zmieniać się będzie w zależności od okoliczności życia i powołania.

„Zdrowa” asceza chrześcijańska polega właśnie na uszanowaniu w człowieku naturalnego, choć czasem dla niego kłopotliwego, wyposażenia danego przez Stwórcę. W tym sensie jest to asceza humanistyczna. Ponadto jest ona podejmowana nie dla jakichś egoistycznych ideałów, ale z miłości do Boga, drugiego człowieka i samego siebie. To współpraca z łaską Bożą w celu pokonania potrójnej pożądliwości (oczu, ciała i pychy — 1 J 2, 16), aby w ten sposób odzyskać w sobie pełnię „obrazu i podobieństwa Bożego” na wzór Jezusa Chrystusa (por.

Rdz 1, 26; Mt 5, 48), który jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). Wynika z tego, że jest ona koniecznym warunkiem duchowego postępu na wszystkich etapach. Asceza i mistyka, to dwa wzajemnie się dopełniające wymiary życia duchowego.

### **73. Jakie są rodzaje ascezy chrześcijańskiej i czym charakteryzuje się ona współcześnie?**

Najpierw dokonajmy rozróżnienia ascezy w życiu chrześcijańskim na dwa zasadnicze jej rodzaje, wzajemnie się dopełniające. Pierwszy z nich to tzw. *asceza negatywna*, zwana także *defensywną* (obronną), bardziej skierowana do wewnątrz. Skoncentrowana na podmiocie duchowym, kładzie akcent na opanowywanie skłonności do zła, co wyraża ignacjańska zasada *agere contra* (działać przeciw namiętnościom i skłonnościom do zła). Drugi rodzaj, to *asceza pozytywna*, zwana także *ascezą ofensywną*, wychodzi bowiem naprzeciw trudnościom i pokusom, rozwijając przede wszystkim działanie na rzecz bliźnich, a więc wyrażająca się w postawie służby.

Pierwszy rodzaj ascezy typowy był dla dawniejszych czasów i duchowości pozostającej pod wpływem pesymistycznego i rygorystycznego nurtu w duchowości XVII i XVIII wieku, zwanego jansenizmem. Stąd chyba biorą się bezzasadne i pejoratywne skojarzenia z tzw. ascezą średniowiecza. Natomiast współcześnie w duchowości bardziej akcentuje się ascezę pozytywną. Nie na wiele bowiem zda się troska o własną wolność „od” wszelkich cielesnych poruszeń, skoro zabraknie wolności „do” troski o dobro duchowe i fizyczne bliźnich. To opowiedzenie się za ascezą pozytywną ześrodkowuje ją nie tyle na tajemnicy Krzyża, co raczej na tajemnicy Zmartwychwstania. Asceza zatem jest nie tyle „ćwiczeniem”, co przede wszystkim okazywaniem miłości.

Duże znaczenie praktyczne ma inne rozróżnienie na ascezę czynną i bierną. *Asceza czynna* polega na własnowolnym podejmowaniu określonych praktyk samoograniczania dla wypracowania jakiejś cnoty osobistej lub cnoty społecznej (służba bliźnim). Przykładem tego będzie ograniczenie pożywienia w piątek, aby w ten sposób zaoszczędzone pieniądze przeznaczyć dla potrzebujących. Może to jednak nieść z sobą pokusę próżności i zadowolenia z siebie (por. Łk 18, 10-11), dlatego koniecznym jej dopełnieniem powinna być *asceza bierna*, polegająca na pełnym dziecięcej ufności w Bożą Opatrzność przyjmowaniu

różnych ograniczeń wynikających z warunków życia i czynienia z nich duchowych ofiar, składanych w różnych intencjach osobistych czy wspólnoty wierzących. Szczególną okazję do praktykowania takiej ascezy daje cierpienie i choroba. Wydaje się, że dla współczesnego chrześcijanina, przyzwyczajonego do aktywnego działania i „brania losu w swoje ręce” asceza bierna jest trochę obca. Tymczasem to właśnie ona najskuteczniej wyrabia pokorę i miłość — koronę cnót chrześcijańskich (por. 1 Kor 13, 13).

Współczesna asceza humanistyczna przede wszystkim naznaczona jest optymistycznym podejściem do świata, co wyraża się w wysiłku doskonalenia go przez pracę, sprawiedliwy podział dóbr, czynną miłość bliźniego, wierne spełnianie obowiązków stanu i zawodu itp. (por. LG 36, 41). W odróżnieniu od tradycyjnej ascezy skrajnie indywidualistycznej, współcześnie ma ona ukierunkowanie społeczne, co trafnie wyraził o. Pierre Teilhard de Chardin († 1955): „Dzisiejszemu chrześcijaninowi nie wystarcza już zaprowadzenie w swym cielesnym pokoju i czysty tak, aby dusza mogła swobodnie oddać się sprawom Bożym. Jeśli chce być doskonałą, to uważa, iż powinien wydobyć z tego ciała całą zawartą w nim moc duchową. [...] Nie umartwienie przede wszystkim, ale doskonalenie wysiłku ludzkiego dzięki umartwieniu. Święty chrześcijański [...] to nie człowiek, któremu najlepiej uda się uciec od materii lub najskuteczniej ją poskromić, ale ten, kto usiłując ją wznieść ponad nią samą i wprzegając do Chrystusowego spełnienia całość jej sił: złota, miłości i wolności, urzeczywistni w naszych czasach ideał dobrego służy ewolucji”<sup>1</sup>.

Nie można jednak przemilczać pewnych zagrożeń pojawiających się obecnie w tym ważnym wymiarze chrześcijańskiej duchowości. Ważniejsze z nich, to — z jednej strony — zaniedbywanie modlitwy na rzecz aktywności apostołowskiej, podczas gdy modlitwa bez ascezy staje się nieautentyczna, a asceza bez modlitwy sztuczna, a z drugiej strony — dostrzega się przesadne akcentowanie elementu ludzkiego w ascezie, co się ujawnia m.in. w przecenianiu technik relaksacyjnych. Zapomina się, że ostatecznie chrześcijańska doskonałość jest dziełem łaski Bożej (por. J 15, 5).

---

<sup>1</sup> *Dziela*, t. 2, Warszawa 1985, s. 167-168.

#### 74. Co należy rozumieć pod pojęciem „walka duchowa” i jakie są jej zasadnicze płaszczyzny?

To klasyczne określenie, wprowadzone przez św. Pawła (2 Kor 10, 3-6; Ef 6, 10-18) łączy w sobie cechy wszystkich wymienionych wyżej rodzajów ascezy. Jest ona koniecznym warunkiem dla zapoczątkowania i efektywnego rozwoju życia duchowego. Analogicznie do działań batalistycznych, walka duchowa charakteryzuje się tym, że toczy się na wielu (głównych czterech) frontach jednocześnie. Jest to więc walka zarówno defensywna jak i ofensywna z grzechem oraz niedoskonałościami, z szatanem, z ciałem i ze światem. W związku z tym wymaga pełnego zaangażowania wszystkich sił człowieka i odpowiedniej strategii. Wpierw jednak musi być dokonane dobre rozpoznanie taktyki nieprzyjaciela i miejsc jego przebywania. Jednym z warunków zwycięstwa w walce jest bardzo poważne potraktowanie przeciwnika, tym poważniejsze, im bardziej ograniczone są siły chrześcijanina, wszak walka toczy się głównie z potęgą osobowego zła.

Pierwszym frontem walki duchowej jest *przezwyciężanie grzechu* (śmiertelnego i powszedniego), a także niedoskonałości. To wymaga czujności sumienia, częstego korzystania z sakramentu pojednania i pokuty, pielęgnowania ducha pokuty (m.in. przez dobrowolne umartwienia), a przede wszystkim unikania wszelkich okazji do grzechu, a nawet pozorów zła (por. 1 Tes 5, 22). Mistrzowie życia duchowego, na przykład św. Ignacy Loyola w *Ćwiczeniach duchowych* (nr 50-52) jako skuteczny środek w tej walce polecają rozmyślanie nad skutkami grzechu aniołów i pierwszych rodziców, aby odpowiednio do tego zdać sobie sprawę z konsekwencji, jakie rodzi nieposłuszeństwo Bogu. Podobnie uczy dominikański autor, Ludwik z Granady († 1588): „Rozważając wielość twoich grzechów weź pod uwagę, co się przez nie traci, ażebyś w ten sposób uprzytomnił sobie, ile razy traciłeś i jak wiele straciłeś, aby to pobudziło cię do żalu i pokuty. [...] Kto chciałby należycie żałować za grzechy, niech uważnie i pokornie pomyśli, co się traci przez grzech śmiertelny, a wtedy zrozumie, jak ważna jest pobudka skłaniająca do skruchy”<sup>2</sup>.

Drugim frontem walki duchowej jest *pokonywanie wrodzonych pożądlivości ciała*, prowadzących do wewnętrznego chaosu i osłabienia

<sup>2</sup> *Abys nie zapomniał, że jesteś chrześcijaninem*, Poznań 1987, s. 37.

ducha. Walka ta polega na praktykowaniu „zdrowej ascezy”, skupionej głównie na hamowaniu dwóch silnych wrodzonych tendencji ciała: nienasyconego pragnienia (żądzy) przyjemności i lęku przed cierpieniem. Nieopanowana pierwsza tendencja może w ogóle udaremnić zbawienie wieczne, zaś druga — poważnie osłabić życie duchowe, gdyż każda postać cierpienia (fizycznego czy moralnego), najbardziej upodabnia do Chrystusa, o ile oczywiście cierpienie jest przyjęte z wiarą i włączone w Jego zbawczy Krzyż (por. Mt 16, 24; Flp 3, 10; Kol 1, 24). Skutecznym środkiem w tej walce, polecanym przez wszystkich mistrzów życia duchowego, jest rozważanie (medytacja) Męki Chrystusa i współcierpienie Maryi. Zdaniem niektórych pisarzy ascetycznych, zdolność do owocnego przyjęcia cierpienia jest miarą duchowego rozwoju.

Kolejnym frontem walki duchowej jest *walka ze światem*. Chodzi tu oczywiście o zgubny wpływ świata rozumianego jako antychrześcijańskie środowisko tworzone przez ludzi żyjących z dala od Boga i tak, jakby On nie istniał. Charakteryzuje się ono etyką jawnie sprzeciwiającą się Bożym przykazaniom i nauce Ewangelii, wykpiwaniem i przesładowaniem życia duchowego i moralności, propagowaniem hedonizmu i rozpusty itd. Trafną diagnozę takiej sytuacji we współczesnej Europie daje Jan Paweł II, pisząc w adhortacji *Ecclesia in Europa* o chorobie horyzontalizmu, który trawi społeczeństwo europejskie (por. EiE 34) i odbiera mu nadzieję. Jednym z przejawów tej choroby jest „dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za «absolutne centrum rzeczywistości, kładąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zajmując miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka» i dlatego «nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego». Europejska kultura sprawia wrażenie „milczącej apostazji” człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał (por. EiE 9).

Chrześcijanin ma obowiązek nie tylko unikać okazji do kontaktu z takim stylem życia w świecie, ale wprost mu się sprzeciwiać, odważnie wyznając wiarę w codziennym życiu (por. 1 J 5, 4) i dokonując wła-



ściwych decyzji, które nie będą uragać godności dziecka Bożego (por. 1 Kor 6, 12; 10, 23). Nie bez znaczenia jest także stanowcza rezerwa chrześcijanina wobec opinii bezbożnego świata, zwłaszcza gdy sprawuje on funkcje publiczne (por. Dz 5, 29; Ga 1, 10).

Szczególnie wiele wysiłku wymaga *walka z szatanem*. Trzeba bowiem pamiętać, że najczęstszym sposobem jego ataków są *pokusy*, czyli propozycje kłamliwych wartości, prowadzących w efekcie do duchowej śmierci, gdyż szatan jest „kłamcą” i „zabójcą” (por. J 8, 44). Pokusy najczęściej pojawiają się w pamięci, wyobraźni i w sferze uczuciowej, dlatego strategią w tej walce jest szczególna czujność w tym zakresie. Ojcowie pustyni radzą wyjawianie spowiednikowi nie tylko grzechów, ale nawet pokus, którym zdołaliśmy się oprzeć.

Odnosnie do walki z szatańską pokusą cenne wskazania daje św. Ignacy Loyola, pisząc, że właściwością kusiciela jest „[...] tracić siły i odwagę i uciekać ze swymi pokusami, jeżeli osoba ćwicząca się w rzeczach duchowych stawia odważnie czoło pokusom nieprzyjaciela i działa wręcz odwrotnie. A znów jeśli osoba ćwicząca się zacznie się lękać i tracić odwagę pod naporem pokus, wtedy nie ma na całej ziemi bestii bardziej dzikiej niż nieprzyjaciel natury ludzkiej w dążeniu do spełnienia swego przekłętego zamiaru z niezmierną przewrotnością. [...] Nieprzyjaciel natury ludzkiej, kiedy poddaje duszy sprawiedliwej swoje podstępny i namowy, chce i pragnie, żeby zostały przyjęte i zachowane w tajemnicy; a kiedy się je odkrywa przed dobrym spowiednikiem albo inną osobą duchowną, która zna jego podstępny i złości, bardzo mu się to nie podoba; wnioskuje bowiem, że nie będzie mógł doprowadzić do skutku swego już zaczętego a przewrotnego zamiaru, bo odkryte zostały jego wyraźne podstępny. [...] Nieprzyjaciel natury ludzkiej krąży i bada ze wszech stron wszystkie nasze cnoty teologiczne, kardynalne i moralne, a w miejscu, gdzie znajdzie naszą największą słabość i brak zaopatrzenia ku zbawieniu wiecznemu, tam właśnie nas atakuje i stara się nas zdobyć”<sup>3</sup>.

Czasami w przypadku osób, które znacznie postąpiły w rozwoju duchowym, szatan nie mogąc zaszkodzić ich duszy zjednoczonej z Bogiem, na różne sposoby będzie usiłował je *dreńczyć*, atakując zmysły i ciało. Polegać to może na wywoływaniu skrajnie przeciwnych doznań

<sup>3</sup> *Ćwiczenia duchowe*, nr 325-327.

w zmysłach i ciele, od niezwykle przyjemnych i nęcących, po odrażające i wstrętne. Mszcząc się za dążenie człowieka do świętości, szatan często też zadaje mu psychiczne cierpienie i fizyczny ból, próbując w ten sposób zniechęcić, a nawet zastraszyć. Może także stwarzać niebezpieczne sytuacje, bezpośrednio zagrażające życiu, albo starać się niszczyć dobre dzieła człowieka pobożnego. Skuteczną pomocą w tej walce — jak pokazuje wielowiekowa praktyka Kościoła — jest noszenie i posługiwanie się poświęconymi przedmiotami (medalik, krzyżyk, różaniec) oraz stosowanie sakramentaliów (pokropienie lub przeżegnanie się wodą święconą, błogosławienie mieszkania, miejsc swego przebywania, przedmiotów codziennego użytku itd.).

Szczególnej walki z szatanem wymagać będzie sytuacja *opętania*, tak często wspomnianego w Piśmie świętym (por. Mt 4, 24; 8, 16. 28; 9, 32; 12, 22). Polega ono na całkowitym lub częściowym zawładnięciu przez szatana ciałem człowieka, zwykle z zachowaniem jednak jego wolności. Opętany ma świadomość, że działa w nim jakaś obca, destrukcyjna siła, ujawniająca się jako inna osobowość lub wiele przewrotnych i sprzecznych osobowości, nad którymi sam nie potrafi w żaden sposób zapanować, zwłaszcza w chwilach szczególnie intensywnej manifestacji złego ducha (np. w bezpośredniej bliskości Najświętszego Sakramentu, poświęconych przedmiotów, miejsc lub osób, jak chociażby w spotkaniu z kapłanem). Oznacza to, że niekiedy przez dłuższy czas opętany na zewnątrz może w niczym nie przejawiać swego odmiennego stanu duchowego. Tym większe zdziwienie i przerażenie będzie budzić sytuacja, w której „porządny” i szanowany człowiek nagle z „niewiadomych” powodów popełnia ciężką zbrodnię lub inne karygodne wykroczenie.

Rozróżnia się opętanie zawinione i niezawinione. Zawinione może być wówczas, gdy człowiek przez chorobliwą ciekawość połączoną z głupotą angażuje się w sektę satanistyczną lub poddaje się wpływowi ludzi zdeprawowanych, uczestniczy w wywoływaniu duchów, uprawianiu czarów lub innych praktyk magicznych, a także gdy z upodobaniem posługuje się przedmiotami obcych kultów niewiadomego pochodzenia (np. różnych tajemniczych figurek przywiezionych z krajów Dalekiego Wschodu). Najczęstszą jednak drogą do zawinionego opętania jest długotrwałe popełnianie grzechów śmiertelnych, zwłaszcza przeciwko życiu i czystości (morderstwo, aborcja, rozwiązłość), święto-

kradztwa i bluźnierstwa. Chodzi tu o sytuację, w których chrześcijanin popełniając tego rodzaju czyny, jednocześnie nie podejmuje wysiłku nawrócenia przez sakrament pokuty, modlitwę i ascezę. Czyniąc karygodne zło, w ten sposób zaprasza złego ducha do siebie, otwiera mu swoje wnętrze, często oddając także wolność swojej woli.

Rzadkością natomiast jest opętanie niezawinione, które Pan Bóg dopuszcza na człowieka, dając mu jednocześnie odpowiednią siłę do tej walki duchowej. Jej celem jest upokorzenie złego ducha przez odniesione zwycięstwo, pouczenie i przestroga dla innych, a w rezultacie oddanie chwały Bogu przez cnotę wiary, poddanej próbie (por. 1 Kor 3, 13; 2 Kor 12, 9).

W sytuacji opętania nie wystarczy duchowy wysiłek opętanego, lecz konieczna jest interwencja Kościoła w postaci egzorcyzmu. W każdej sytuacji owocnym środkiem walki z podstępami szatana jest — zgodnie z zaleceniem Pana Jezusa — przede wszystkim modlitwa i post (por. Mt 17, 21).

### **75. Na czym polega posługa kapłana egzorcysty?**

Na początek wyjaśnijmy, czym jest egzorcyzm? Odnowiony *Rytuał rzymski egzorcyzmów* (1 X 1998) we Wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym podaje, iż wśród pomocy, jakimi Kościół dysponuje w walce z mocami ciemności, „wyróżnia się egzorcyzm uroczysty, zwany wielkim lub większym, będący obrzędem liturgicznym”. Ma on na celu „wypędzenie złych duchów lub uwolnienie od ich demonicznego wpływu, mocą duchowej władzy, jaką Jezus powierzył Kościołowi, jest błaganiem lub żądaniem należącym do dziedziny sakramentaliów, a zatem świętym znakiem oznaczającym skutki przede wszystkim duchowe, osiąganego przez modlitwę Kościoła” (nr 11). Nieco dalej jednoznacznie zostało określone, że „posługę sprawowania egzorcyzmu nad opętanymi mocą specjalnego i wyraźnego zezwolenia powierza miejscowy ordynariusz” i że takiego zezwolenia można udzielić wyłącznie kapłanowi. Powinien się on odznaczać: pobożnością, wiedzą, roztropnością, nieskazitelnością życia oraz powinien być odpowiednio do tego przygotowany (nr 13).

Choć Pan Jezus wszystkim wierzącym udzielił władzy panowania nad złymi duchami, przede wszystkim jednak Apostołom (por. Mt 10, 1; Mk 6, 7; 16, 17; Łk 9, 1; 11, 19; ), to jednak obecnie, ilekroć mówi

się o posłudze egzorcysty w Kościele katolickim, to zawsze chodzi o kapłana egzorcystę.

Na czym więc polega posługa kapłana egzorcysty? Zanim przystąpi do wyrzucania złego ducha z człowieka opętanego, musi nabrać moralnej pewności, że osoba, nad którą ma sprawować egzorcyzm, jest naprawdę opętana przez diabła. Powinien też uzyskać jej aprobatę dla takiej pomocy w walce duchowej. Nierzadko bowiem zdarza się, że osoby o rozchwianej osobowości albo lękające się o swoje zbawienie, profilaktycznie proszą o egzorcyzm nad sobą. Wspomniany *Rytuał rzymski egzorcyzmów* we Wprowadzeniu podaje szereg objawów wskazujących na działanie w człowieku siły nieczystej, kwalifikujące się do egzorcyzmu. Jest to m.in.: biegle posługiwanie się nieznanym sobie językiem, wyjawianie spraw ukrytych lub dalekich, wykazywanie siły fizycznej nieproporcjonalnej do wieku lub przekraczającej naturalnej możliwości, a także gwałtowna nienawiść do Boga, do Najświętszego Imienia Jezusa, Najświętszej Maryi Panny i świętych, do Kościoła, do słowa Bożego, przedmiotów sakralnych i obrazów, obrzędów, a zwłaszcza sakramentów. Należy także brać pod uwagę związek tych objawów z wiarą i walką duchową osoby opętanej (nr 16). Decyzję o sprawowaniu egzorcyzmu kapłan ma podejmować roztropnie, zasięgając — jeśli potrzeba — opinii specjalistów w dziedzinie duchowej, a także lekarzy i psychiatrów, otwartych na sprawy życia duchowego. Wiadomo bowiem, że symptomy opętania i niektórych chorób psychicznych są bardzo podobne, ale różna jest ich przyczyna i skutki.

Sama celebracja egzorcyzmu, zwykle powtarzana wielokrotnie w dłuższym okresie czasu, wyraża wiarę Kościoła w uzdrawiającą moc Jezusa Chrystusa i daleka jest od jakichkolwiek czynności magicznych. Na egzorcyzm składa się bowiem szereg modlitw błagalnych i dobrze znanych gestów liturgicznych, jak: pokropienie wodą święconą, włożenie rąk na głowę opętanego, ukazywanie wizerunku Ukrzyżowanego, czynienie znaku krzyża itp. Z uwagi na dobro opętanego i innych osób, egzorcyzm nie może być przedmiotem widowiska, nie można go filmować, czy w jakikolwiek sposób nagrywać. Sprawowany jest z zasady w kaplicy lub innym odpowiednim miejscu, gdzie jest wizerunek Ukrzyżowanego i obraz Matki Bożej. W obrzędzie może brać udział mała grupa wybranych osób, które wspierać będą egzorcystę swoją gorliwą modlitwą, nie mogą jednak wypowiadać żadnych formuł egzorcysty-

zmu. Egzorcyzm kończy się modlitwą dziękczynną i błogosławieństwem.

Posługa kapłana egzorcysty nie wyczerpuje się jednak na egzorcyzmowaniu opętanych. Ważnym jego zadaniem jest towarzyszenie duchowe osobom zniewolonym i dręczonym przez złego ducha, jak również uwolnionym z opętania. Ponieważ złośliwe działanie szatana czasem wiąże się z konkretnym miejscem lub przedmiotami, uwalnianie ich od jego wpływu także będzie należeć do zadań egzorcysty. Doniosłym wymiarem posługi kapłana egzorcysty jest również jego działalność duszpasterska, polegająca na formacji wiernych, uświadamianiu ich co do sposobów i skutków szatańskiego działania oraz skutecznego im przeciwdziałania. Okazuje się bowiem, że w naszych czasach problematyka walki duchowej, zwłaszcza z szatanem, wymaga pilnej demitologizacji.

## XX. KIEROWNICTWO DUCHOWE

### 76. Na czym polega kierownictwo duchowe?

Kierownictwo duchowe, nazywane ojcostwem duchowym, a niekiedy także przewodnictwem duchowym lub towarzyszeniem duchowym, jest to indywidualne prowadzenie chrześcijanina po drogach Bożych, uczenie go słuchania natchnień Ducha Świętego i odpowiadania na nie, a ponadto specjalna pomoc w praktykowaniu cnót odpowiednio do stanu życia i aktualnej sytuacji. W sensie ścisłym nie chodzi tu więc o sporadyczne i skierowane do ogółu wiernych rady oraz pouczenia, jakich udziela na przykład kaznodzieja czy katecheta, lecz o stałą i systematyczną, a przy tym indywidualną posługę.

Nie polega ona jednak na wyręczaniu kierowanego w osobistym wysiłku duchowego rozwoju i podejmowaniu decyzji. Przeciwnie, posługa ta zakłada zaangażowanie osoby kierowanej we współpracę z łaską Bożą. Podobnie jak w wędrownicy po górach, przewodnik nie niesie turysty, ale zmusza go do kroczenia dzieląc z nim trudy wspinaczki, pokazuje mu drogę, ostrzega przed niebezpieczeństwami, zwraca uwagę na odsłaniające się piękno i sekrety gór, jak również w chwilach wyczerpania dodaje otuchy, tak samo jest w życiu duchowym, porównanym przez św. Jana od Krzyża do wchodzenia na Górę Karmel: kierownik i kierowany razem odkrywają działanie Ducha w ich duszach, kontemplują je i uwielbiają Boga.

Chodzi tu więc nie tyle o wymianę poglądów opartą na „zdrowym rozsądku”, ani tym bardziej o modną dziś psychoterapię, ale o relację trójbiegunową: Duch Święty — kierownik duchowy — osoba kierowana. Działanie łaski Bożej dokonuje się bowiem przez tzw. przyczyny wtórne. W tym przypadku jest nią ojciec duchowny, pełniący funkcję jakby lustra, w którym kierowany może lepiej siebie poznać, dostrzegając w sobie „obraz i podobieństwo” Boże.

Dla prawidłowego rozumienia kierownictwa duchowego nie bez znaczenia jest fakt, że jest ono posługą spełnianą w imieniu wspólnoty Kościoła i dla budowania tejże wspólnoty, nie jest zaś prywatnym hobby jakiegoś nadgorliwego duszpasterza. Ponadto towarzyszenie duchowe istotowo różni się od tego, co dokonuje się w spowiedzi, choć często jest z nią związane. O ile przedmiotem sakramentu pojednania i pokuty jest odpuszczenie grzechów oraz przywrócenie grzesznika do jed-

ności z Bogiem, Kościołem i samym sobą, to przedmiotem kierownictwa duchowego jest przede wszystkim pomoc w wiernym odpowiadaniu na łaskę Bożą w celu rozwijania i utwierdzenia dobra. Ojcostwo duchowe zakłada więc w sposób konieczny stan łaski uświęcającej, odzyskiwany i pomnażany w sakramencie pokuty, który należy do podstawowych obowiązków chrześcijanina.

To, czym jest i jakie powinno być kierownictwo duchowe, doskonale obrazuje popaschalna scena uczniów idących do Emaus (por. Łk 24, 13-35). Na podstawie analizy opisu tego zdarzenia, można wyróżnić trzy istotne elementy kierownictwa duchowego:

a) *Wypowiedzenie siebie*. Jezus dołączając się do uczniów idących do Emaus nie rozpoczyna dialogu od pouczenia ich, ale najpierw zadając pytanie zaprasza ich do wypowiedzenia się. Pierwszą bowiem rzeczą w posłudze kierownictwa duchowego jest stworzenie możliwości do zwerbalizowania wszystkiego, czym osoba prosząca o pomoc żyje: lęków, rozczarowań, poczucia winy, pragnień i nadziei. To dostarcza koniecznych informacji kierownikowi;

b) *Słuchanie*. Po wypowiedzeniu się uczniów, głos zabiera Jezus, który odwołuje się przede wszystkim do słowa Bożego. A zatem słuchanie drugiego w kierownictwie duchowym wiąże się ściśle ze słuchaniem i poznawaniem słowa Bożego tak ze strony kierownika, jak i kierowanego. W świetle Ewangelii możliwa jest obiektywizacja konkretnego, nie rzadko bolesnego doświadczenia życiowego;

c) *Spotkanie*. Dialog uczniów z Nieznajomym zaowocował spotkaniem, zawiązaniem wspólnoty. Toteż w kierownictwie duchowym nie bez znaczenia jest osobowa, pełna życzliwości i zaufania relacja kierownika i kierowanego. Uczniowie czuli się dobrze w towarzystwie Nieznajomego, skoro przymuszali Go do pozostania z nimi. Gdy zasiadli do stołu, wówczas „rozpoznali Go przy łamaniu chleba”. Tak więc spotkanie na płaszczyźnie ludzkiej, w kierownictwie duchowym ma prowadzić do doświadczenia spotkania z Panem, szczególnie w Eucharystii, co jest głównym celem tej posługi.

Warto zauważyć, że po spotkaniu z „najlepszym Kierownikiem” uczniowie wracają do Jerozolimy, miejsca Jezusowej śmierci i rodzącego się Kościoła, skąd chcieli uciec, nie mogąc pogodzić się z klęską i bojąc się represji. Owocem dokonanego przez Jezusa „kierownictwa duchowego” względem nich, jest przyjęcie na nowo krzyża i powrót do

grona Jedenastu, a więc na łono rodzącego się Kościoła. Wynika z tego, że ostatecznym celem kierownictwa duchowego jest nie tylko doprowadzenie do osobistego spotkania z Panem, ale zgodzenie się na swoje powołanie (por. Łk 9, 23) i twórcze włączenie się we wspólnotę Kościoła przez apostołstwo.

### **77. Jak w przeszłości kształtowała się praktyka kierownictwa duchowego?**

Praktyka kierownictwa duchowego ma bogatą tradycję. Niezależnie od tego, jak była i jest nazywana, występuje we wszystkich religiach oraz kulturach, w których spotykamy różnego rodzaju mistrzów czy przewodników duchowych. Jest ono bowiem — jak się wydaje — odpowiedzią na naturalną ludzką potrzebę bycia kierowanym.

Już w starożytności pogańskiej znajdujemy ślady tego rodzaju pomocy, o czym świadczą grupy uczniów skupionych wokół wybitnej osobowości, uczestniczących na co dzień w jej życiu, działalności i nauczaniu. Na przykład: Sokrates, Plutarch, Epiktet, Seneka, Plotyn i inni wielcy myśliciele starożytności dla swoich słuchaczy byli nie tylko nauczycielami, ale prawdziwymi przewodnikami w życiowej mądrości.

Chociaż w Piśmie świętym kierownictwo duchowe nie zostało nazwane *expressis verbis*, to jednak ma ono mocny fundament biblijny. Przede wszystkim godna uwagi jest idea ojcostwa Boga, który jak synem opiekuje się Narodem Wybranym, wyprowadzając go z niewoli egipskiej, wychowuje przez karcenie, okazując zarazem tkliwą miłość (por. Iz 62, 5; Ez 34, 11-13). Dla poszczególnych osób, na przykład dla Mojżesza, Tobiasza, Jonasza czy innych proroków, jak i dla całego Izraela, Bóg jest przewodnikiem mądrości zsyłającym swego Ducha do ludzkich serc (por. Mdr 7, 15; 9, 17), aby je napełnić znajomością Bożego prawa (por. Jer 31, 33) i odrodzić je do życia (por. Ez 36, 26-28).

Indywidualne rysy Dobrego Pasterza, który jest wzorem kierownika duchowego, eksponuje Ewangelia św. Jana (10, 1-21). Jezus swoją postawą, zwłaszcza wobec św. Piotra, potwierdza, że jest „nauczycielem i mistrzem” (por. J 13, 13), stosuje bowiem metodę typowej szkoły rabinackiej, której celem było kierownictwo duchowe. Wskazuje na to między innymi sposób, w jaki On zwraca się do uczniów, często nazywając ich dziećmi (por. Mt 11, 25-30; 23, 8-11; J 13, 33). Chrystus bezpośrednio kieruje życiem pojedynczych osób odwołując się do ich do-



brej woli (np. Nikodem — J 3, 1-13; Samarytanka — J 4, 7-26; siostry Łazarza — Łk 10, 38-42; bogaty młodzieniec — Łk 18, 18).

Obok tego szczególnego przykładu Chrystusa sprawującego kierownictwo duchowe znajdujemy w Biblii inne prototypy postawy mistrza i ucznia. Są nimi, na przykład: Mojżesz i Jozue (por. Wj 33, 11; Pwt 31, 7-8; 34, 9), Heli i Samuel (por. 1 Sm 3, 1-19), Eliasz i Elizeusz (por. 1 Krl 19, 21; 2 Krl 2, 9-15), Ananiasz i nawrócony Szaweł (por. Dz 9, 6. 10-16); Paweł i Tymoteusz (por. 1 Tm 1, 2), Korneliusz i św. Piotr (por. Dz 10, 17-33 ns.) oraz diakon Filip i urzędnik etiopski (por. Dz 8, 27-39).

Nie dziwi zatem, że ten rodzaj duchowej pomocy szybko upowszechnił się w Kościele pierwotnym, najpierw na Wschodzie, a nieco później na Zachodzie, przy czym Kościół wschodni przyjął pewne wzorce antyczne w tym zakresie, chętnie posługując się określeniami: mistrz, uczeń, ojciec, i nie rezerwując tej posługi wyłącznie kapłanom. Upowszechnienie się ojcostwa duchowego wiązało się bezpośrednio z rozwojem eremityzmu i cenobityzmu, u anachoretów (pustelników) szukano bowiem duchowej pomocy. Słynnymi mistrzami duchowymi dla innych anachoretów byli, m.in.: św. Paweł z Teb († 341), św. Pachomiusz († 347) czy św. Antoni Pustelnik († 356). Z uwagi na wybitnie ascetyczny wówczas styl życia i świętość, kierownikami duchowymi w pierwszych wiekach chrześcijaństwa były osoby zakonne, jak na przykład: św. Bazyli Wielki († 379), św. Makary z Egiptu († ok. 390) czy św. Jan Klimak († 650).

Pierwsze wyraźne wzmianki o kierownictwie duchowym w Kościele na Zachodzie pojawiają się w pismach św. Ambrożego († 397). Znanym kierownikiem duchowym, zwłaszcza kobiet, był św. Hieronim († 420). Do rozwoju tej praktyki przyczyniły się w dużym stopniu pisma św. Jana Kasjana († ok. 435), a zwłaszcza Reguła św. Benedykta z Nursji († 547), w której akcentuje on rolę opata jako ojca duchowego.

W okresie średniowiecza w Kościele zachodnim nadal rozwijała się ta praktyka, szczególnie w środowiskach zakonnych (św. Bernard z Clairvaux † 1153), przy czym nie zawsze była ona ściśle związana z posługą sakramentalną (św. Franciszek z Asyżu † 1226).

Natomiast w czasach nowożytnych, reakcją na odrzucenie przez protestantyzm sakramentu pokuty i kierownictwa duchowego, było wyrażne ożywienie tej posługi, głównie za sprawą takich mistrzów, jak św.

Ignacy Loyola († 1556), św. Teresa od Jezusa († 1582) czy św. Jan od Krzyża († 1591). W XVII wieku św. Franciszek Salezy († 1622) w dziele *Filotea* podkreśla znaczenie kierownictwa duchowego dla osób świeckich. Rozwijająca się w tym czasie francuska szkoła duchowości bardzo doceniała posługę kierownictwa, toteż wielu świętych i zakonodawców tego okresu należy zaliczyć do grona wybitnych ojców duchowych (np. św. Wincenty à Paulo † 1660 i św. Jan Eudes † 1680). Jednakże potępienie kwietyzmu i jansenizmu znacznie osłabiło praktykę kierownictwa duchowego w XVIII wieku. Wyraźne odrodzenie nastąpiło dopiero sto lat później. W wieku XIX pojawiają się wielcy mistrzowie duchowi, jak na przykład: św. Jan Vianney († 1859), św. Wincenty Pallotti († 1850) czy św. Jan Bosco († 1888). Także w Polsce w tym czasie swoją działalność zakonotwórczą poprzez konfesjonał i kierownictwo duchowe rozwijał bł. Honorat Koźmiński († 1916), a obok niego również św. Rafał Kalinowski († 1907). Do grona wybitnych kierowników duchowych zaliczyć trzeba założycieli dziewiętnastowiecznych zakonów żeńskich w Polsce, na przykład: bł. Edmunda Bojanowskiego († 1871) czy bł. Marcelinę Darowską († 1911), która pozostawiła po sobie ponad 11,5 tys. listów poświęconych sprawom sumienia.

Warto zauważyć, że ani w Piśmie świętym, ani w pismach wybitnych kierowników duchowych minionych epok, a tym bardziej w nauczaniu Kościoła, ten rodzaj posługi duchowej nie jest traktowany jako bezwzględny obowiązek, lecz jako usilnie polecany środek na drodze doskonałości. W takim duchu wypowiedali się m.in. Leon XIII w liście apostolskim *Testem benevolentiae* (22 I 1899), Pius XII w encyklice *Menti nostrae* (23 IX 1950), Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* czy Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* i innych dokumentach.

## 78. Kto może być kierownikiem duchowym?

Najczęściej kierownikiem duchowym jest kapłan, ale posługę przewodnictwa duchowego może spełniać każdy ochrzczony, nawet jeżeli nie jest kapłanem lub osobą konsekrowaną. Św. Teresę od Jezusa, wielką mistyczkę hiszpańską i Doktor Kościoła, na drogi życia duchowego w jakimś sensie pokierował jej stryj<sup>1</sup>. Podobnie było w życiu młodego

<sup>1</sup> Zob. *Życie*, 3, 4-5.

Karola Wojtyły. Człowiek świecki, Jan Tyranowski, krawiec, zainspirował go duchowością karmelitańską i mistyką. Funkcję przewodnika duchowego spełniają szczególnie ci, którzy odpowiedzialni są za wychowanie w wierze. Często są to rodzice (np. Ludwik Martin, ojciec św. Teresy od Dzieciątka Jezus), formatorzy w nowicjatach lub seminariach duchownych, a także liderzy grup i wspólnot modlitewnych.

Każdego więc Bóg może wybrać jako kierownika duchowego dla danej osoby. Powinien on jednak spełniać następujące warunki:

a) Musi posiadać osobiste doświadczenie zaawansowanego życia duchowego i sam dążyć do świętości. Nieodzowna jest przy tym dojrzałość osobowa, nacechowana pokorą i roztropnością. Nabywanie doświadczenia w tak delikatnej materii, to także kwestia czasu. Zatem ojcem duchowym nie powinna być osoba młoda lub świeżo nawrócona, jak to często zdarza się w różnych wspólnotach i ruchach.

b) Niezmiernie ważną rzeczą w pełnieniu posługi kierownika duchowego jest odpowiednia wiedza w zakresie teologii życia duchowego i moralności, a także pedagogiki i psychologii. Oczywiście nie chodzi tu o legitymowanie się cenzusami naukowymi, ale o gruntowną znajomość nauki Kościoła w kwestii uświęcenia. Przewodnik duchowy powinien zatem śledzić bieżące wypowiedzi Stolicy Apostolskiej, jak również czerpać z mądrości Ojców Kościoła i świętych, którzy na ogół byli mistrzami duchowymi. Odnośnie do tego św. Teresa z Avila pisze: „Jakkolwiek do kierownictwa dusz nauka nie jest nieodzownie potrzebna, zawsze jednak byłam i będę tego zdania, że każdy chrześcijanin powinien się starać o to, by w duchowych potrzebach swoich znalazł sobie przewodnika o ile możności gruntownie oświeconego, a im głębszą ten przewodnik będzie miał naukę, tym będzie lepszy”<sup>2</sup>.

c) Kierownik duchowy musi umieć nawiązywać konstruktywny dialog z drugim człowiekiem. Do tego zaś potrzebna jest m.in. cierpliwość, umiejętność słuchania i wysłuchania, równowaga emocjonalna oraz związane z tym poczucie odpowiedzialności za innych, czyli dojrzałość. Ważną cechą pełniącego tę posługę jest dyskrecja, równoznaczna z dochowaniem tajemnicy spowiedzi.

Ojciec duchowy powinien być świadom, że jest narzędziem Ducha Świętego, który jest głównym sprawcą uświęcenia. Nie wolno mu za-

---

<sup>2</sup> Życie, 13, 17.

tem manipulować tym, kto szuka jego pomocy, to znaczy eksperymentować na nim, wykorzystywać go do swoich egoistycznych celów, jak chociażby osobista satysfakcja bycia „cenionym” kierownikiem itp.

Roztropny ojciec duchowy wie, że ponosi wielką odpowiedzialność za duchowe dobro swoich penitentów, i że to wymaga od niego znacznego wysiłku, dlatego będzie raczej powściągliwy w przyjmowaniu zbyt wielu osób pod swoją duchową opiekę. Co więcej, ma obowiązek modlić się, a nawet pokutować, w intencji powierzających się mu osób.

### **79. Kim jest osoba kierowana?**

Każdy, kto odczuwa nadprzyrodzone pragnienie, aby Jezus był Panem jego życia, może i powinien szukać towarzyszenia duchowego, aby nie pobył w tej wspinaczce wiodącej stromą ścieżką i konieczności wchodzenia przez ciasną bramę (por. Mt 7, 13-14). Szczególnie do tego należałoby zachęcać osoby młode, stojące w obliczu rozeznania swego życiowego powołania. Kierownictwo duchowe może okazać się wielką pomocą także dla osób przeżywających kryzys duchowy.

Osobę kierowaną, aby owocnie korzystała z pomocy duchowej, winno cechować:

a) *Stale pragnienie rozwoju duchowego*, wynikające z wiary, a nie z chwilowego kaprysu czy wzruszenia. Zdobywanie cnót jest bowiem trudnym i długim procesem, dlatego osoba kierowana musi liczyć się z tym, że potrzeba będzie czasu, aby dostrzegalne były rezultaty współpracy z kierownikiem. Niekiedy potrzeba na to wielu lat.

b) *Otwartość i szczerłość*. Nie odkrywanie całego swego wnętrza przed kierownikiem ze względu na wstyd, unikanie odpowiedzi na kłopotliwe pytania, albo odpowiedzi cząstkowe itp., udaremniają tę posługę. Kierownik nie może bowiem stosować gotowych schematów rozwiązań, lecz musi rozeznawać działanie Boże w konkretnym człowieku. Będzie to możliwe na tyle, na ile osoba kierowana pozwoli mu wnikać w swe wnętrze, to znaczy odsłoni swoje myśli, uczucia, pragnienia, motywacje itd., nawet jeżeli rodziłoby to zawstydzenie i ból. Często te stany wewnętrzne są nieuświadomione, toteż ojciec duchowy przez zadawanie odpowiednich pytań będzie się starał pomóc zainteresowanemu lepiej poznać samego siebie.

c) *Posłuszeństwo* wobec kierownika duchowego. Ma ono wynikać ze świadomości, że przez ojca duchowego działa sam Bóg. Nie może to

być jednak „ślepe”, nierozumne posłuszeństwo, zwalniające od wszelkiej odpowiedzialności i prowadzące do regresu duchowego.

W tym miejscu warto wspomnieć, że w przeszłości nierzadko praktykowano składanie ślubu posłuszeństwa wobec swojego ojca duchowego. Taka praktyka, mająca służyć jedynie udoskonaleniu cnoty pokory, jest dopuszczalna tylko pod pewnymi warunkami, a mianowicie, że dotyczyć będzie ściśle określonych spraw, a nie wszystkiego, co składa się na życie codzienne, i że zobowiązanie takie będzie złożone na określony z góry czas (miesiąc czy kilka miesięcy).

d) *Właściwe ustosunkowanie* do swego ojca duchowego naznaczone nadprzyrodzonym szacunkiem i serdecznością, ale dalekie od ludzkich przywiązań. Powinno się to wyrażać m.in. w częstej modlitwie za kierownika o natchnienie Ducha Świętego, zwłaszcza przed spotkaniem z nim. Z tych też racji nie należy obarczać ojca duchowego sprawami banalnymi, zabierając mu czas, o ile nie wiążą się one z życiem duchowym. Nie można go też traktować jako kogoś, kto byłby w stanie zastąpić emocjonalny brak naturalnego ojca.

## **80. Jak korzystać z pomocy kierownictwa duchowego?**

Na kierownictwo duchowe należy patrzeć jako na dar od Boga, tym bardziej, że nie jest wcale rzeczą łatwą znaleźć odpowiedniego dla siebie przewodnika duchowego. Św. Teresa od Jezusa poleca najpierw długo i wytrwale modlić się o wskazanie właściwego człowieka, a potem cierpliwie go szukać.

Najczęściej punktem wyjścia dla nawiązania kierownictwa duchowego ze strony osoby o to proszącej jest szcera, niezobowiązująca rozmowa o życiu duchowym. Jeśli zaś chodzi o wybór kierownika-kapłana, zwykle zaczyna się to od korzystania z regularnej i w miarę częstej (przynajmniej raz na miesiąc) spowiedzi u niego (tzw. stały spowiednik). Po bliższym wzajemnym poznaniu się na płaszczyźnie duchowej, wypada, aby penitent formalnie poprosił o kierownictwo duchowe, przez co upoważni danego kapłana do wnikania w głębsze sfery swojego życia duchowego.

Spotkania z kierownikiem mogą odbywać się przy okazji spowiedzi. Jest to jednak często kłopotliwe ze względu na penitentów niecierpliwie czekających w kolejce, chłód kościoła i niewygodę klęczenia przez czas konieczny dla omówienia danej kwestii itp. Pewnym roz-

wiązaniem jest „umówienie się” (nawet telefoniczne) ze spowiednikiem (kierownikiem) na spowiedź (rozmowę) poza czasem lub miejscem spowiadania innych. Optymalną sytuacją jest spotkanie z kierownikiem duchowym poza konfesjonalem, w odpowiednim miejscu i okolicznościach, zapewniających swobodną wymianę myśli i wspólną modlitwę, którą spotkanie powinno się rozpoczynać i kończyć. O częstotliwości i czasie trwania tego rodzaju spotkań powinna decydować rzeczywista potrzeba duchowa. Wydaje się jednak, że dla ich owocności powinny odbywać się średnio co miesiąc i chyba nie dłużej jak przez godzinę.

Warto jeszcze dodać, że może zaistnieć potrzeba zrezygnowania z pomocy danego kierownika duchowego. Jest bowiem rzeczą dość charakterystyczną, że niemal zawsze w prawidłowo dokonującym się rozwoju duchowym pojawia się kryzys. Jednym z jego przejawów może być m.in. pokusa zrezygnowania z kierownictwa w ogóle, jako rzekomo nie przynoszącego owoców. Nie jest to jednak wskazane, gdyż podejmowanie takich kroków groziłoby cofnięciem się na drodze duchowego postępu. Bywa jednak i tak, że dany kierownik spełnił zadanie, jakie wyznaczyła mu Boża Opatrzność, i teraz potrzeba innego „narzędzia”, aby rozwój dokonywał się dalej. Czasem wskutek wadliwego wyboru przewodnika duchowego, opartego bardziej na ludzkich względach (np. prestiż kierownika, jego wykształcenie, pozycja społeczna itp.), kierowany oraz kierownik dostrzegają liczne trudności we wzajemnych kontaktach (np. brak otwartości). Nietrudno w tej sytuacji o uczuciowe przywiązanie albo — przeciwnie — o irracjonalną niechęć. Przerwanie tego związku może okazać się jedynym słusznym rozwiązaniem.

Ponieważ chodzi tu o dobro duszy, kierownik i osoba kierowana, o ile są ludźmi dojrzałymi i odpowiedzialnymi, powinni szczerze powiedzieć sobie o tym, co zakłóca dzielenie się doświadczeniem działania Bożego w ich duszach, a następnie rozeznąć na modlitwie sytuację i powziąć stanowczą decyzję. Nigdy jednak nie należy działać pochopnie. Odchodząc, osoba kierowana nie ma żadnych innych zobowiązań wobec dotychczasowego kierownika duchowego poza modlitewną wdzięcznością i troską o jego dobre imię. Ojciec duchowy zaś powinien, oprócz „zaocznego” modlitewnego towarzyszenia dotychczasowemu podopiecznemu, dochować sekretu odnośnie do tego, co było przedmiotem jego posługi.

Możliwe jest także skorzystanie na nowo z posługi tego samego kierownika po jakimś okresie duchowego wzrostu osoby kierowanej lub po zmianie okoliczności życia. Niezbadane są bowiem drogi i sposoby, jakimi Duch Boży prowadzi człowieka, zwłaszcza jeżeli posługuje się drugim człowiekiem.

Jeśli chodzi o formę omawianej tu posługi duchowej, to zwyczajnie jest nią rozmowa podczas spotkania w określonym czasie i miejscu, przebiegająca w klimacie wzajemnego zaufania i szacunku, a więc taka, w której jest miejsce na dialog, konfrontację i korektę poglądów, a także chwile ciszy do namysłu i modlitwy. Uzupełnieniem rozmowy duchowej poza czasem spotkania może być przedkładanie kierownikowi duchowemu własnych zapisków duchowych do ich analizy.

O ile bezpośrednio rozmowa ojca duchowego z osobą kierowaną daje mu możliwość odbierania od swego rozmówcy także pewnych ważnych komunikatów pozawerbalnych, w postaci, na przykład, jego gestykulacji czy mimiki, to korespondencja duchowa, praktykowana w sytuacjach szczególnych, pozwala mu na spokojne zastanowienie się i przemyślenie w duchu modlitwy poruszanych kwestii. Ponadto ojciec duchowy może porównywać opisy stanów duchowych, co jest znacznie utrudnione w przypadku rozmowy, gdy słowa stają się ulotne. Przy praktykowaniu kierownictwa duchowego za pomocą korespondencji (także elektronicznej) należy zachować szczególną ostrożność, aby wzajemnie przekazywane sobie treści nie były dostępne osobom trzecim. Jakkolwiek zachowane notatki duchowe czy też korespondencja duchowa jest bezcennym źródłem do badania świętości kandydatów na ołtarze i czasami bardzo budującą lekturą dla potomnych, to jednak nie zaleca się jej przechowywania, a tym bardziej udostępniania komukolwiek za życia kierownika duchowego lub osoby kierowanej. Zakładanie z góry, że kiedyś pisma te przyniosą komuś szczególnie pożytek duchowy, należy ocenić raczej jako brak pokory i skromności, a nawet jako pewien przejaw duchowego ekshibicjonizmu.

## XXI. ĆWICZENIA POBOŻNOŚCI

### 81. Co to są ćwiczenia pobożne i jakie są ich rodzaje?

Wyjaśnijmy od razu, że pojęcia „ćwiczenia pobożne” lub „ćwiczenia pobożności” nie należy utożsamiać z ćwiczeniami duchowymi św. Ignacego Loyoli. Tu chodzi o szerszy zakres, a mianowicie całość praktyk służących udoskonaleniu chrześcijanina, wypracowanych w ciągu dwudziestowiecznej historii Kościoła, w których mieszczą się wspomniane ćwiczenia ignacjańskie.

Ćwiczenia pobożne, to zespół różnorodnych praktyk, będących wyrazem konkretnej duchowości. Inaczej mówiąc, jest to praktyczny wymiar duchowości. Jak osobowość człowieka odsłania się w jego sposobie bycia, mówienia, poruszania się, w gestach, w mimice itp., tak w praktykach pobożności wyrażać się będzie życie duchowe chrześcijanina. Należy jednak zauważyć, że praktyki pobożne są nie tylko przejawem określonej duchowości, ale także sposobem i środkiem jej kształtowania. Z tej racji mówi się o ćwiczeniach, jako czynnościach, których systematyczne powtarzanie wyrabia określone sprawności. W ten sposób, na przykład, praktyka pobożna, jaką jest odmawianie litanii do Najświętszego Serca Jezusa, stopniowo ożywiać będzie nadprzyrodzoną miłość.

Słowo „pobożność” w języku polskim jest dość wymowne, wskazuje bowiem na postępowanie „po Bożemu”, tak jak Bóg. W takim samym znaczeniu o pobożności pisali Ojcowie Kościoła. Na przykład św. Cyprian († 258), nawiązując do doktryny św. Pawła (por. 1 Tm 3, 16), mówi o Chrystusie, że jest On wzorem wszelkiej pobożności (*exemplum et exercitium pietatis*)<sup>1</sup>. Jest to nawiązanie do biblijnego ujęcia pobożności, według którego — upraszczając nieco — można powiedzieć, że to nie tyle człowiek jest „pobożny” względem Boga, co raczej Bóg jest „pobożny” względem człowieka, okazując mu swoje Miłosierdzie i ustawiczną troskę. Do ćwiczenia się w tak rozumianej pobożności usilnie zachęca św. Paweł młodego Tymoteusza, biskupa Efezu, w słowach: „Sam zaś ćwicz się w pobożności. Bo ćwiczenie cielesne nie na wiele się przyda; pobożność zaś przydatna jest do wszystkiego” (1 Tm 4, 7-8). W praktykach pobożnych potwierdza się autentyczność

---

<sup>1</sup> CSEL 3, 1, 1868, s. 29.



wiary, zgodnie z tym, co pisze św. Jakub Apostoł: „Wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie” (Jk 2, 17).

Starożytność pogańska, posługując się słowem „pobożność” (*pietas*), wyrażała nie tylko właściwe postawy wobec bóstw, ale także wobec członków rodziny, zwłaszcza zmarłych, jak również władzy publicznej. Poniekąd nawiązuje do tego św. Tomasz z Akwinu, kiedy odróżnia pobożność, jako przejaw cnoty religijności mającej za przedmiot chwałę Bożą, od pietyzmu, który „polega na starannym wypełnianiu obowiązków wobec osób związanych więzami krwi oraz tych, które dobrze służą ojczyźnie”<sup>2</sup>. Jeżeli natomiast przyjmiemy, że pobożność oznacza postawę nacechowaną szczególną troską o oddawanie czci Bogu i postępowanie zgodnie z przykazaniami Bożymi, to taka postawa najpełniej wyrażać się będzie w zewnętrznych działaniach, aktach, gestach itp., które są zarazem odzwierciedleniem kultury. Toteż Jan Paweł II stwierdza, że pobożność „jest wyrazem wiary, która skupia w sobie elementy kultury określonego środowiska i uzewnętrznia oraz w sposób żywy i skuteczny pobudza wrażliwość uczestników”<sup>3</sup>.

W dwutysiącletniej historii duchowości chrześcijańskiej, obok stawianej zawsze w centrum Eucharystii, rozwinęły się różnorodne praktyki pobożności, będące wyrazem duchowych potrzeb ludu wiernego. Można je podzielić na praktyki o charakterze podmiotowym i o charakterze przedmiotowym.

W praktykach pobożności o *charakterze podmiotowym* akcent pada na to, w jaki sposób oddziałują one na sferę poznawczo-wolitywną i afektywną chrześcijanina. Z uwagi na to ks. Stanisław Witek († 1987) praktyki pobożności chrześcijańskiej dzieli na oświecające intelekt i oświecające wolę, a także kształtujące uczucia<sup>4</sup>. Choć takie rozróżnienie jest trochę sztuczne, gdyż człowiek stanowi jedność psychofizyczną, to jednak autorowi chodzi o to, że pewne praktyki bardziej angażują sferę intelektualno-poznawczą, inne zaś sferę wolitywno-uczuciową. Do praktyk pobożności chrześcijańskiej bardziej angażującej intelekt ks. Witek zalicza: lekturę i rozważanie Pisma świętego, czytanie du-

<sup>2</sup> STh II-II, q. 101, a. 1.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Przesłanie do Sesji Plenarnej Kongregacji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów* (21 IX 2001), nr 4, „Anamnesis” 8(2002) nr 2, s. 9.

<sup>4</sup> Zob. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 301-329.

chowe, rozmyślanie oraz rozmowę duchową. Z kolei wśród praktyk pobożności, które bardziej oddziałują na sferę woli i uczuciową nasz autor wymienia: rewizję życia, rekolekcje, dobre nastawienie i troskę o tzw. „świętą obojętność”, znaną w duchowości Kościoła wschodniego jako *apatheia*.

Wyodrębnienie praktyk pobożności o charakterze przedmiotowym dokonane zostało ze względu na przedmiot, którego one dotyczą, czyli z uwagi na ich dogmatyczną treść. Wiadomo bowiem, że prezentowane treści nigdy nie pozostają obojętne z punktu widzenia kształtowania postaw ludzkich. Oddziałują one zarówno na sferę poznawczą, jak i woli i uczuciową. Do tej kategorii praktyk pobożnych należałoby zaliczyć: praktyki związane z pobożnością chrystocentryczną, pneumahagijną, maryjną i hagiotyczną, to znaczy związaną z osobami aniołów i świętych. Z oczywistych względów najbogatszą grupę stanowią praktyki pobożności chrystocentrycznej, które z kolei dzieli się na: praktyki pobożności eucharystycznej, pasyjnej i wynagradzającej (ekspiacyjnej). Odnośnie do pobożności pneumahagijnej, czyli odnoszącej się do Ducha Świętego, zakres praktyk jest znacznie uboższy. Zupełnie inaczej jest jeśli chodzi o pobożność maryjną. W tym obszarze oprócz oficjalnych, uznanych lub aprobowanych przez Kościół praktyk pobożnych, powstało wiele form pobożności ludowej. Równie bogata pod względem praktyk jest pobożność hagiotyczna. Do tej grupy wypada zaliczyć także kult zmarłych.

## **82. Na co szczególnie należy zwrócić uwagę w praktykowaniu różnych form pobożności?**

Jeżeli bowiem, jak stwierdziliśmy wyżej, pobożność jest praktycznym przejawem duchowości (por. RM 48), a zasadniczym rysem duchowości chrześcijańskiej jest *chrystocentryzm*, to odpowiedź jest prosta: w podejmowaniu różnych ćwiczeń pobożności należy szczególną uwagę zwrócić na centralne miejsce Jezusa Chrystusa w historii zbawienia i osobistej historii każdego wierzącego. Dla ścisłości wyjaśnijmy, że w teologii mówi się przede wszystkim o chrystocentryzmie w znaczeniu *przedmiotowym*. Oznacza to, że cała ekonomia zbawienia ześrodkowuje się na Osobie Chrystusa, co liturgia wyraża uroczystą doksologią: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie...”. Oprócz tego mówi się chrystocentryzmie w znaczeniu *podmiotowym*. Dla teologii

duchowości jest to po prostu chrystoformizacja, czyli odwzorowywanie w sobie wszystkich postaw Jezusa Chrystusa, zgodnie ze słowami Apostoła: „Teraz już żyję nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Jest także chrystocentryzm w znaczeniu *formalnym*, przez który należy rozumieć skupienie wszystkich teologicznych zagadnień dotyczących Boga i człowieka wokół tajemnicy Jezusa Chrystusa.

Odnosząc to do praktyk pobożności chrześcijańskiej, należy domagać się, aby ich elementy folklorystyczno-kulturowe czy sentymentalne nie przesłaniały centralnej roli Chrystusa jako jedynego Zbawiciela świata, a także by sprzyjały naśladowaniu Go w życiu codziennym. Uwrażliwia na to *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* stwierdzając, że źródłem pobożności ludowej jest „stała i czynna obecność Ducha Świętego w społeczności kościelnej, a jej punktem odniesienia — tajemnica Chrystusa Zbawiciela. Jej celem jest uwielbienie Boga i zbawienie ludzi, a uwarunkowanie historyczne stanowi owo «szczęśliwe spotkanie się dzieła ewangelizacji z kulturą poszczególnych narodów»” (DP 60).

W tym kontekście Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów sygnalizuje pewne niebezpieczeństwa, jakie mogą zagrażać tak pobożności ludowej jako takiej, jak i konkretnym praktykom pobożnym. Na pierwszym miejscu wylicza zatem niewystarczającą znajomość podstawowych zasad wiary chrześcijańskiej, a szczególnie zbawczego znaczenia zmartwychwstania Chrystusa i roli Ducha Świętego, znaczenia przynależności do Kościoła oraz braku proporcji między kultem świętych a tajemnicą Chrystusa. Ponadto niebezpieczeństwem w pobożności ludowej jest słabe osadzenie praktyk pobożnych w Piśmie świętym, oddzielanie przeżyć religijnych od apostołskospołecznego zaangażowania, a także przecenianie niektórych znaków i gestów, aż po przyznawanie im magicznej mocy (por. DP 65).

Aby przeciwdziałać tym niebezpieczeństwom, zagrażającym pobożności ludowej, należy ją „ewangelizować”, to znaczy wprowadzać w ściślejszy kontakt ze słowem Bożym (por. DP 66).

### **83. Jakie formy pobożności występują powszechnie w Kościele?**

Niezależnie od zróżnicowanych lokalnych uwarunkowań kulturowych, do powszechnych form pobożności ludowej w Kościele katolickim można zaliczyć: nabożeństwa związane z Eucharystią, Męką Pań-

ską, kultem Serca Jezusa, a ostatnio Miłosierdzia Bożego, kult Matki Bożej, ponadto różne formy kultu świętych, oraz powszechnie bardzo żywą cześć dla zmarłych. Omówimy tu w skrócie tylko niektóre z nich.

a) *Pobożność eucharystyczna*. Na przestrzeni wieków wokół Eucharystii, która jest „pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego” (SC 10. 14), powstało wiele praktyk pobożnych, wśród których warto wspomnieć o adoracjach i nawiedzeniach, procesjach teoforycznych, nabożeństwach czterdziestogodzinnych i tzw. komunii św. duchowej.

Łacińskie słowo „adoracja” w znaczeniu ogólnym, to istotny element religii, na który składa się zbiór słów, gestów lub innych znaków uznawanych w danej kulturze za przejawy czci i szacunku, wpływające z uznania czyjejs wyższości i całkowitej od niego zależności. *Adoracja* zatem, jako najwyższy przejaw czci i uwielbienia, wśród chrześcijan zawsze miała za przedmiot Jezusa Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. W Kościele pierwotnym adoracja wyrażała się w godnym i pełnym uczestnictwie w uczcie eucharystycznej oraz czcią, jaką otaczano święte Postacie zanoszone chorym i więźniom. Oprócz pobożnego składania rąk podczas przyjmowania komunii św., także praktyka postu eucharystycznego, która pojawiła się w II wieku, była wyrazem uszanowania dla Eucharystii. Od IX wieku adorację przesuwano z momentu spożywania komunii św. na moment przeistoczenia. Wtedy utrwalił się zwyczaj unoszenia Hostii dla adoracji, zaś w XI wieku zaczęto przyjmować komunię św. na klęcząco. Już od XIV wieku, także w Polsce, powstawały bractwa adoracyjne, nic więc dziwnego, że w okresie baroku eksponowano w ołtarzach tabernakula w formie tronu, na których umieszczano Hostię w monstrancji dla adoracji. W połowie XIX wieku za sprawą karmelity Hermana Cohena († 1871), nawróconego Żyda, upowszechnił się zwyczaj *nocnych adoracji* Najświętszego Sakramentu, czemu sprzyjał zapoczątkowany przez opata z Solesmes — Prospera Guérangera († 1875) ruch liturgiczny.

Jakąś formą adoracji jest praktyka *nawiedzenia* Najświętszego Sakramentu czy przykłęknięcie przed tabernakulum, jak również *procesje teoforyczne*, które znane były już w XII wieku, a stały się powszechne i okazałe po ustanowieniu święta Bożego Ciała (1264).

O tym, jak cenna z punktu widzenia życia duchowego jest adoracja eucharystyczna, pisze Jan Paweł II w encyklice o Eucharystii, cytując

św. Alfonsa Marię Liguoriego, który pisał: „Wśród różnych praktyk pobożnych adoracja Jezusa sakramentalnego jest pierwsza po sakramentach, najbardziej miła Bogu i najbardziej pożyteczna dla nas” (EdE 25). Podkreśla, że „w wielu miejscach adoracja Najświętszego Sakramentu znajduje swoją właściwą rolę w życiu codziennym i staje się niewyczerpanym źródłem świętości”, ubolewając jednocześnie, że „istnieją miejsca, w których zauważa się prawie całkowity zanik praktyki adoracji eucharystycznej” (EdE 10).

Wspomniane formy pobożności eucharystycznej zawierają się w praktyce *nabożeństwa czterdziestogodzinnego*, które polega na nieprzerwanej adoracji Najświętszego Sakramentu przez 40 godzin, albo przez trzy dni z nocnymi przerwami. Zostało ono zapoczątkowane w XIII wieku w Dalmacji. W Rzymie wprowadził je św. Filip Neri († 1595), a 1623 roku Urban VIII rozszerzył je na cały Kościół zachodni. Wcześniej za sprawą franciszkanów zaczęto odprawiać je nieprzerwanie w kolejnych wyznaczonych kościołach, co szybko przerodziło się w adorację wieczystą. W Polsce zwyczaj ten przyjął się pod koniec XVIII wieku i jest stosowany do dziś.

Szczególnie godną podkreślenia jest znana od wieków praktyka *komunii świętej duchowej*, polegającej na pamięciowo-wyobrażeniowym zaktualizowaniu sobie doświadczenia bliskości Chrystusa eucharystycznego za pomocą aktów strzelistych, wyrażających pragnienie zjednoczenia z Nim, jak i aktów uwielbienia oraz dziękczynienia. Usilnie zaleca ją Papież, przywołując słowa św. Teresy od Jezusa: „Kiedy nie przystępujecie do komunii i nie uczestniczycie we mszy św., najbardziej korzystną rzeczą jest praktyka komunii duchowej [...]. Dzięki niej obficie jesteście naznaczeni miłością naszego Pana” (EdE 34). Wypada dodać, że o owocności komunii św. duchowej można jednak mówić jedynie wtedy, gdy komunია św. eucharystyczna przyjmowana jest dostatecznie często.

b) *Pobożność pasyjna*. Różnorodne formy pobożności pasyjnej w duchowości chrześcijańskiej, związane z Męką Chrystusa, mają bogatą tradycję, sięgającą pierwszych wieków. Ich rozwój nastąpił w okresie wypraw krzyżowych, pozostawiając swoiste znamię dolorystyczne na duchowości zachodniej. Najbardziej znaną formą pobożności pasyjnej w Kościele zachodnim jest Droga krzyżowa, a w Polsce także Gorzkie zale.

*Droga krzyżowa* to nabożeństwo upamiętniające przejście Jezusa Chrystusa ulicami Jerozolimy z pretorium Piłata, gdzie wydano na Niego wyrok, na Golgotę, gdzie został ukrzyżowany. Polega ono na rozważaniu Męki Chrystusa w połączeniu z przejściem symbolicznej trasy wyznaczonej przez stacje, którymi są zazwyczaj krzyże lub kaplice ilustrujące związane z nimi wydarzenia. Spośród aktualnie obchodzonych 14 stacji tylko 9 ma swe oparcie w biblijnym opisie Męki Pańskiej (I, II, V, VIII, X, XI, XIII, XIV), pozostałe są wywnioskowane z tekstów biblijnych i ze źródeł pozabiblijnych. W Niemczech i Niderlandach aż do XVIII wieku odprawiano Drogę Krzyżową liczbę od 7 do 32 stacji. Od początku XVII wieku za sprawą franciszkanów najpierw w Hiszpanii, a potem w całej Europie upowszechniła się czternastostacyjna Droga krzyżowa, z którą papieże (m.in. Innocenty XI i Benedykt XIII) związali liczne odpusty. W Polsce szczególną formą Drogi Krzyżowej były dróżki kalwaryjskie (Kalwaria Zebrzydowska, Pałacowska i inne).

Doniosłe znaczenie odprawiania drogi krzyżowej dla życia duchowego płynie stąd, że jest to rozważanie ostatniego i najboleśniejszego etapu życia Chrystusa. To zaś typiczne i figuralne przypomnienie dramatu zbawienia poza ramami liturgii jest pełnym wymowy i głębokiego przeżycia zagłębianiem się w sens i bogactwo Chrystusowej ofiary miłości. Świadomie więc przeżywana Droga krzyżowa może odegrać ważną rolę w budzeniu i ugruntowaniu autentycznych postaw chrześcijańskich, może się ona bowiem łatwo przekształcić w osobistą lub zbiorową rewizję życia. Temu celowi powinny służyć zwłaszcza treści poszczególnych rozważań przy kolejnych stacjach, które nie powinny ograniczać się tylko do wywoływania chwilowych wzruszeń.

Nabożeństwo *Gorzkich żali* zrodziło się z ducha ludowej pobożności okresu baroku. Jego powstanie wiąże się z historią bractwa św. Rocha przy kościele św. Krzyża w Warszawie, w którym po raz pierwszy odprawiono jego pierwowzór, który był przeróbką łańskiejszej pasji *Fasciculus myrrhae* z 1697 roku. Bractwo zleciło ks. Wawrzyńcowi Stanisławowi Benikowi († 1720), misjonarzowi św. Wincentego à Paulo, opracowanie nabożeństwa pasyjnego, które byłoby konkurencyjne do podobnego odprawianego przez Bractwo Różańcowe u warszawskich dominikanów. Pierwszy tekst zachował się pod tytułem *Snopek mirry z Ogroda Gethsemańskiego...* z 1707 roku. Stolica Apostolska z tym

nabożeństwem związała odpusty, dzięki temu zaczęło się szybko upowszechniać, także dlatego, że księża misjonarze w owym czasie kształcili duchowieństwo diecezjalne i prowadzili liczne rekolekcje oraz misje ludowe. Podczas swego pobytu w Polsce w 1918 roku nuncjusz papieski Achilles Ratti, późniejszy Pius XI, zachwycał się formą tego nabożeństwa. Od początku Gorzkie żale odprawiano we wszystkie niedziele Wielkiego Postu, a także w Wielki Piątek przy Grobie Pańskim, łącząc je zwykle z wystawieniem Najświętszego Sakramentu.

Strukturalnie Gorzkie żale przypominają brewiarzową Godzinę czytań, natomiast w swych założeniach są medytacją nad przebiegiem męki Pańskiej, odwołującą się do treści biblijnych. Ze względu na formę muzyczną zawierają silny ładunek emocjonalny, który odgrywa istotne znaczenie dla formowania postaw duchowych.

c) *Pobożność wynagradzająca*. Wynagrodzenie, obok ducha pokuty i nawrócenia, stanowią jeden z istotnych wymiarów duchowej postawy chrześcijanina. Ostatnio niektórzy teologowie podnoszą zarzut odnośnie do pobożności wynagradzającej, jak również kwestionują ekspiacyjny charakter krzyża, twierdząc, że nie do pogodzenia jest idea Boga wymagającego zadośćuczynienia z ideą Boga faktycznie objawioną w Nowym Testamencie, który jest Ojcem bezwarunkowo przebacającym w Jezusie Chrystusie. Wobec tego należy koniecznie wyjaśnić, iż praktyki pobożności ekspiacyjnej mają na celu pobudzić duchową wrażliwość grzesznika, aby podjął wysiłek współpracy z łaską w dziele owego „przekształcenia” grzechu w oczyszczające cierpienie miłości. Dokonuje się to poprzez rozpamiętywanie, jak wielka jest miłość Boga ku ludziom, a zarazem jak wielka jest wobec niej niewdzięczność. Ekspiacja ma więc być odpowiedzią człowieka pochodzącą z miłości na udzielone mu przebaczenie, także motywowane miłością. Trafnie wyraża to polskie określenie „zadośćuczynienie” — chodzi bowiem o uczynienie czegoś więcej, aniżeli proste anulowanie „długu łaski”.

Najbardziej rozpowszechnioną formą kształtowania postaw zadośćuczynnych jest *kult Najświętszego Serca Jezusowego*, który opiera się na biblijnej prawdzie, że Bóg jest Miłością (1 J 4, 8. 16). Właściwe początki kultu Serca Jezusa sięgają XII-XIII wieku i związane są z wybitnymi teologami: św. Anzelmem z Canterbury († 1109), św. Bernardem z Clairvaux († 1153) i św. Bonawenturą († 1274), jak również z niemieckimi mistyczkami: św. Mechtyldą z Hackerborn († 1299) i św.

Gertrudą Wielką († 1302). Rozwijały go zwłaszcza klasztory benedyktyńskie, cysterskie, franciszkańskie i dominikańskie. W Polsce już w XI wieku spotyka się ślady kultu Serca Jezusowego w *Modlitewniku Gertrudy Mieszkówny*. Czciicielkami Serca Jezusa były: bł. Juta z Chełmży († 1260) i bł. Dorota z Mątowów († 1394). Szczególny wkład teologiczny w rozwój kultu Serca Jezusa w skali ówczesnej Europy wniósł jezuita Kasper Druzbicki († 1662). Momentem przełomowym były objawienia św. Marii Małgorzacie Alacoque († 1690) z Paray-le-Monial, dotyczące czci i wynagradzania Najświętszemu Sercu Jezusa<sup>5</sup>. Oficjalne uznanie tego kultu przez Kościół w formie objawionej francuskiej mistyczce znalazło się dopiero w encyklice Piusa XII *Haurietis aquas* (15 V 1956) i w późniejszych dokumentach Kościoła.

Rozpowszechnioną formą tego kultu jest *uroczystość Serca Jezusa*, obchodzona w piątek po oktawie Bożego Ciała, ustanowiona przez Innocentego VI w 1355 roku, a rozciągnięta na cały Kościół w 1856 roku. W związku z tym powstawały liczne bractwa rozwijające ten kult. Formularz mszy św. z tej uroczystości bywa używany w *pierwsze piątki miesiąca*. Obok formularzy mszalnych, jeszcze przed objawieniami św. Marii Małgorzaty powstawały liczne *oficja brewiarzowe*. Jedno z nich ułożył wielki czciiciel Serca Jezusa św. Jan Eudes († 1680). Natomiast najbardziej popularną formą tego kultu w XIX wieku była praktyka poświęcania siebie, domu i całych miejscowości lub terenu Serca Jezusa. Wielkim apostołem poświęcenia, zwłaszcza rodzin, był jezuita Henryk

---

<sup>5</sup> W czwartym i największym objawieniu, które miało miejsce w okresie Bożego Ciała 1675 roku, Pan Jezus powiedział do niej: „Oto Serce, które tak bardzo umiłowało ludzi, że niczego nie szczędziło aż do wyczerpania i wykończenia się, by im dać dowody swej miłości. A w zamian od większości ludzi doznaje tylko niewdzięczność przez ich nieuszanowania i świętokradztwa, przez ich oziębłości i pogardę, z jaką się odnoszą do Mnie w tym sakramencie miłości. Ale o wiele większą boleść sprawia mi to, że nawet serca Mnie poświęcone, tak ze Mną postępują. Dlatego żądam od ciebie, żeby pierwszy piątek po oktawie Bożego Ciała był poświęcony na szczególną uroczystość ku uczczeniu mojego Serca, przez to, że w tym dniu wierni przystępować będą do Komunii św., że będą składać uroczyste wynagrodzenia przez publiczne wyznawanie win, ażeby naprawić zniewagi, jakich to Serce doznało podczas wystawienia na ołtarzach. Obiecuję ci również, że moje Serce rozszerzy się, by rozciągać obficie wpływy swej Boskiej miłości na tych, którzy mu oddawać będą tę cześć i którzy starać się będą, by mu była oddawana”. — *Pamiętnik duchowy św. Małgorzaty Marii Alacoque*, Kraków 1947, s. 93.



Ramière († 1884). W wyniku jego działalności Leon XIII dokonał aktu poświęcenia całej ludzkości Najświętszemu Sercu Jezusa 11 VI 1899 roku. Encykliką *Quas primas* (11 XII 1925) Pius XI ustanowił uroczystość Chrystusa Króla, które stało się świętem publicznego poświęcenia się Boskiemu Sercu, później natomiast wydał encyklikę *Miserentissimus Redemptor* (8 V 1928) o powszechnym obowiązku wynagradzania Najświętszemu Sercu Jezusa. Po odzyskaniu niepodległości Episkopat Polski dokonał poświęcenia całego Narodu Bożemu Sercu na Jasnej Górze 27 VII 1920 roku.

W nawiązaniu do tych dokumentów i wydarzeń tuż przed wybuchem II wojny światowej Rozalia Celakówna († 1944), świecka apostołka z Krakowa, szerzyła ideę uroczystego poświęcenia Polski Sercu Jezusa oraz intronizację Chrystusa Króla w narodzie, jako gwarancję ocalenia od dziejowych nieszczęść. Odnośnie do tego miała liczne przeżycia mistyczne, dające podstawę do ustanowienia przez kard. Adama Stefana Sapiechę w 1946 roku „Dzieła Osobistego Poświęcenia się Najświętszemu Sercu Jezusa”, które stale się rozwija.

Dość powszechną formą kultu Serca Jezusa jest *Apostolstwo Modlitwy*, założone przez jezuitę Franciszka Gautreleta († 1886), będące ruchem modlitewno-wynagradzającym o wybitnej duchowości eucharystycznej. Niemniej powszechną formą tego kultu jest *Litania do Serca Jezusowego*, ułożona z 33 wezwań na pamiątkę lat pobytu Jezusa na ziemi<sup>6</sup>. Należy jednak przypomnieć, że pierwsze litanie do Serca Jezusa układał polski jezuita Kasper Drużbicki.

*Godzina święta* to jedna z praktyk duchowych ku czci Serca Jezusa, ściśle związana z objawieniami św. Marii Małgorzaty Alacoque, w któ-

---

<sup>6</sup> Na jej temat mówił Jan Paweł II podczas modlitwy Anioł Pański 27 VI 1982 roku: „Jest to wspaniała modlitwa, w całości skupiona na tajemnicy wewnętrznej Chrystusa: Boga-Człowieka. Litanie do Serca Jezusa czerpie obficie ze źródeł biblijnych, a równocześnie odzwierciedla najgłębsze doświadczenia ludzkich serc. Jest to równocześnie modlitwa uwielbienia i autentycznego dialogu. Mówimy w niej o Sercu — a równocześnie pozwalamy sercom rozmawiać z tym jedynym Sercem, które jest «źródłem życia i świętości» oraz «pożądaniem wzgórz wiekiuistych». Z Sercem, które jest «cierpliwe i wielkiego miłosierdzia» oraz «hojne dla wszystkich, którzy Je wzywają». Modlitwa ta odmawiana i rozważana, staje się prawdziwą szkołą człowieka wewnętrznego: szkołą chrześcijanina”. — *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1986, t. 2, s. 95-96.

rych Pan Jezus prosił ją, by każdej nocy z czwartku na piątek jedną godzinę przed północą rozważała Jego Mękę w Ogrójcu w celu wyjednania miłosierdzia dla grzeszników oraz „złagodzenia goryczki”, której doznał z powodu opuszczenia przez Apostołów. Ta początkowo prywatna praktyka została wkrótce rozszerzona w Kościele i nazwana Godziną świętą. Powstało nawet Arcybractwo Godziny Świętej. Odprawia się ją publicznie (w kościele lub kaplicy) albo prywatnie (w jakimkolwiek miejscu). Składa się na nią rozważanie, śpiewy, akty wiary, uwielbienia i prześlągania. W Polsce odprawia się ją zwykle w I czwartki miesiąca.

Inną co do istoty formą wynagradzania jest *kult Bożego Miłosierdzia*, niekiedy bezpodstawnie utożsamiany, a przynajmniej zestawiany z kultem Serca Jezusa. Zrodził się on z objawień św. Faustyny Kowalskiej († 1938), zakonnicy ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Po długotrwałym zakazie jego upowszechniania, cofniętym przez Jana Pawła II w 1978 roku, impulsem do jego rozwoju była najpierw encyklika *Dives in misericordia*, a następnie beatyfikacja s. Faustyny (18 IV 1993) i kanonizacja (30 IV 2000). O nabożeństwie do Bożego Miłosierdzia mówią aż 82 objawienia św. Faustyny Kowalskiej, zawarte w napisanym przez nią *Dzienniczku*.

O ile w nabożeństwie do Serca Jezusa przedmiotem istotnym i właściwym jest Boska Osoba Wcielonego Syna Bożego, to właściwym przedmiotem nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego jest Boskie Miłosierdzie w Trójcy Świętej. Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego jest więc zakresowo szersze. Ponadto kult Serca Jezusa żąda przede wszystkim aktów wynagrodzenia za obrazę z powodu grzechów, natomiast kult Miłosierdzia Bożego domaga się aktów niezachwianej ufności wobec Boga.

Zasadniczo wyróżnia się cztery podstawowe formy kultu Bożego Miłosierdzia: *część dla obrazu Jezusa Miłosiernego*, namalowanego według wskazań, jakie św. Faustyna otrzymała w mistycznej wizji w Płocku 22 II 1931 roku, a treściowo nawiązujący do ewangelicznej sceny popaschalnej z Wieczernika (por. J 20, 19); *święto Bożego Miłosierdzia*, przypadające w drugą niedzielę po Wielkanocy, z którym związana jest obietnica odpuszczania wszystkich win i kar oraz innych łask; *Koronka do Bożego Miłosierdzia*, podyktowana przez Pana Jezusa, odmawiana zwykle w godzinie śmierci Jezusa na krzyżu; a także modli-

teвне skupienie nad tajemnicą Męki Chrystusa w *Godzinie Miłosierdzia*, czyli o trzeciej po południu każdego dnia.

Kult Miłosierdzia Bożego w takiej formie, jako odpowiedź na współczesne zagrożenia ludzkości i jej zagubienie, polecił Jan Paweł II, ustanawiając sanktuarium przy grobie św. Faustyny Światowym Centrum Miłosierdzia.

d) *Kult świętych* odgrywa w duchowości chrześcijańskiej bardzo ważną rolę. Są oni bowiem nie tylko wzorami postępu duchowego, ale dzięki swoim pismom bezpośrednimi jego świadkami. Duchowość chrześcijańska stałaby się nieautentyczna i bardzo zubożona, gdyby zrezygnowała z kultu świętych, podkreślającego świętość Jezusa Chrystusa, którego oni naśladowali w swoim życiu. Kult ten wyrasta z korzeni biblijnych (m.in. z nauki św. Pawła o Mistycznym Ciele), mimo iż w pewnych formach zewnętrznych przypomina pogańskie praktyki kultu przodków. Do jego rozwoju przyczynił się okres prześladowań, rodzących licznych męczenników, których czczono ze względu na Chrystusa. Później wciąż otaczano także dziewice, ascetów, następnie biskupów i pustelników.

Najstarszą i najpopularniejszą formą kultu świętych jest *przechowywanie i całowanie relikwii*, sięgające pierwszych wieków chrześcijaństwa. Opiera się na naturalnej potrzebie fizycznego kontaktu z osobą świętego. W średniowieczu powszechna była praktyka zabierania ze sobą relikwii w podróż. Z tego okresu pochodzą spotykane w dawnych kościołach tzw. portatyly z relikwiami świętych. Zgodnie ze starożytną praktyką do niedawna obowiązkowe było umieszczanie w mensie ołtarzowej, w miejscu sprawowania Eucharystii, relikwii męczenników. Przenoszenie relikwii, a także ich rozdzielanie (demembracja), były okazją do wielkich uroczystości, które wspominano w kalendarzach często zamiast rzeczywistej daty śmierci męczennika lub świętego.

Powszechną niemal praktyką w średniowieczu było *nadawanie imion świętych* (patronat) kościołom, opactwom, klasztorom, szpitalom, przytułkom i innym instytucjom religijnym lub charytatywnym. Wtedy też pojawiał się zwyczaj *nawiedzania i pielgrzymowania do grobów oraz miejsc związanych z życiem świętych*, czego przykładem jest grób św. Jakuba Apostoła w hiszpańskim Santiago de Compostella. W połowie XII wieku pojawia się praktyka ogłaszania przez Kościół świętości danej osoby, która formalnie została wprowadzona jako *beatyfikacja*

lub *kanonizacja* dopiero w 1632 roku za Urbana VIII. Akty te uznawane są za najwyższą formę czci świętych. W ten sposób bowiem Kościół uroczystie ogłasza heroiczną ich cnotę, dając ich wiernym jako wzór do naśladowania i orędowników w dążeniu do świętości.

Oprócz różnej rangi liturgicznego obchodu wspomnienia świętego (uroczystości, święta, wspomnienia obowiązkowe lub wspomnienia dowolne) praktykuje się *modlitwy okresowe* (tridua, nowenny lub oktawy). W ich skład nierzadko wchodzi *Litania do Wszystkich Świętych*, która jest najstarszą modlitwą litanijną powstałą na bazie wczesnochrześcijańskiego kultu świętych i stała się wzorem dla innych litanii (także loretańskiej).

Zagadnienie kultu świętych jasno ujmuje Sobór Watykański II, stwierdzając, iż „polega on nie tyle na wielorakości aktów zewnętrznych, ile raczej na nasileniu naszej czynnej miłości, poprzez którą szukamy, dla większego dobra naszego oraz dobra Kościoła, «zarówno przykładu w życiu Świętych, jak i uczestnictwa w ich wspólności oraz pomocy w ich wstawiennictwie»” (LG 51).

Na osobną uwagę zasługuje *kult św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny* zarówno ze względu na jego rolę w historii zbawienia, wyjątkową wzorczość w zakresie kształtowania postaw duchowych, jak i specyficznie polskie akcenty w jego kulcie. Zasadnicze rysy duchowości św. Józefa, odnajdujemy w adhortacji Jana Pawła II *Redemptoris Custos*. Ojciec Święty zwraca uwagę na następujące cechy Świętego, godne naśladowania: kontemplacyjny wymiar życia duchowego wyrażający się w milczeniu (por. RC 17. 25), Jego szczególne odniesienie do Jezusa i Maryi przybierające wszelkie rysy miłości oblubieńczej (por. RC 19), wyrażające się w służebnej postawie (por. RC 8) i umiłowaniu pracy (por. RC 22).

Dla rozwoju kultu św. Józefa w Polsce przyczynili się jezuita i karmelici. Natomiast sanktuarium św. Józefa w Kaliszu coraz bardziej nabiera znaczenia międzynarodowego, głównie przez działające przy nim Studium Józefologiczne.

Do najbardziej znanych form czci św. Józefa należy zaliczyć: *Litanie do św. Józefa*, która powstała w XVI wieku, zapoczątkowany w 1810 roku liturgiczne wspomnienie Świętego wyznaczone na dzień 19 III, nabożeństwa śródowe, praktykowane w Polsce już w XVII wieku, a także inne modlitwy w ramach septenny (7 dni) lub nowenny (9 dni).

d) *Cześć dla zmarłych*. W myśl nauczania Soboru Watykańskiego II cześć dla zmarłych winna być osadzona w perspektywie związku Kościoła pielgrzymującego z Kościołem niebieskim (LG 50). Istotne jest tu poprawne rozumienie dogmatycznej prawdy o czyścicu, który w istocie jest procesem i stanem przemiany, dzięki któremu człowiek staje się zdolny do jedności z Bogiem przez Chrystusa, a przez to z całą wspólnotą świętych. W czyścicu są ci, którzy za życia, a nawet w ostatnim jego momencie, potwierdzili swój chrzcielny wybór Chrystusa, ale w spotkaniu z Nim ich miłość okazała się zbyt słaba. Teraz pragną tę miłość oczyścić i umocnić. Ich cierpienie spowodowane oczyszczeniem, jest cierpieniem tęsknoty za zjednoczeniem z Chrystusem. Prorok Izajasz, zapowiadając nadejście czasów mesjańskich zdaje się wskazywać, że tym ogniem oczyszczającym jest sam Mesjasz — Chrystus (por. Iz 66, 15-16), który według św. Pawła (por. 1 Kor 3, 12-15; Flp 3, 20-21) przybędzie, abyśmy w Jego Światłości sami siebie osądzili.

Śmierć nie niweczy osadzenia człowieka w Kościele. Ponad granicą świata trwają międzyludzkie odniesienia i wzajemna wymiana dobra oraz cierpienie jednych za drugich. Jednakże, czy w tak bardzo osobistym wydarzeniu, jakim jest spotkanie z Chrystusem po śmierci i rozpoznanie braków swojej miłości do Niego, po to aby ją wydoskonalić, może uczestniczyć w jakikolwiek sposób ktoś drugi, zwłaszcza jeżeli oddziela go granica śmierci? Problem leży w tym, że całe nabożeństwo za zmarłych traktuje się w kategoriach „mieć”, jako dług do spłacenia, który ktoś bierze na siebie i w ten sposób „wykupuje” dłużnika. Tymczasem to, czy i na ile dusze w czyścicu dojrzewają do pełni miłości Chrystusa, zależy od Wspólnoty Kościoła — od jej miłości, jaką przez różne formy czci otacza zmarłych. Proces tego dojrzewania do nieba w czyścicu nie mierzy się czasem, bo w wieczności czas nie istnieje, ani ilością modlitw, lecz ich jakością, czyli tym, na ile są wyrazem miłości członków Kościoła pielgrzymującego ku Bogu „bogatemu w Miłosierdzie” i ku zmarłym. Miłość nie stawia żadnych ograniczeń czasowych, toteż różne formy pamięci o zmarłych nie dają się zamknąć w jakimś przedziale czasowym.

Do najbardziej znanych katolickich form wspomagania dusz czyśćcowych należy: *ofiara mszy św.*, o której wspomina już Tertulian († ok. 220). Jest ona najcenniejszą dla nich pomocą. Obok mszy św. pogrzebowej lub odprowadzanej w tydzień, miesiąc czy rok po śmierci,

często wierni zamawiają tzw. *msze św. gregoriańskie*, odprawiane nieprzerwanie przez trzydzieści dni za konkretnego zmarłego. Szczególnie w dniach 1-8 XI zyskiwać można *odpusty zupełne za zmarłych*. Czcigodną praktyką pobożności względem zmarłych są tzw. *wypominki*, czyli publiczne wyczytywanie imion zmarłych podczas modlitwy wspólnotowej sprawowanej w ich intencji. Wskazana jest także *prywatna modlitwa za zmarłych*, szczególnie przy okazji nawiedzenia cmentarza czy to w związku z liturgią (w Dzień Zmartwychwstania, we Wniebowstąpienie Pańskie, we Wniebowzięcie, z okazji rekolekcji lub misji parafialnych), czy też uroczystościami rodzinnymi (w rocznicę śmierci danej osoby, z okazji chrztu świętego, Pierwszej Komunii św., bierzmowania, zawarcia małżeństwa czy jubileuszu). Co do formy modlitwy nie ma szczegółowych ustaleń. Przyjęło się jednak stosowanie raczej tekstów związanych bądź to z obrzędami pogrzebu („Wieczny odpoczynek...”), bądź z kultem świętych (np. Litania do Wszystkich Świętych). Rzadziej praktykowana formą wstawiennictwa za zmarłych są ofiarowane za nich *akty umartwienia i pokuty*.

#### **84. Dlaczego w życiu duchowym tak ważne jest owocne przeżywanie rekolekcji?**

Rekolekcje, należące do kategorii ćwiczeń pobożnych o wymiarze podmiotowym, oddziałują zarówno na sferę poznawczą jak i wolitywno-przeżyciową chrześcijanina, dlatego mają duże znaczenie dla duchowej formacji na każdym etapie rozwoju.

Prototypem rekolekcji we współczesnym rozumieniu są ćwiczenia duchowe, jakie uprawiali patriarchowie i prorocy Starego Testamentu w jaskiniach lub na Górze Karmel, polegające na czasowym oddaleniu się od ludzi i przebywaniu w samotności w celu wzmocnienia siły duchowej (por. Wj 3, 1-22; 19, 3-13; 1 Krl 17, 3-10; 19, 1-14). Podobnie czynił św. Jan Chrzciciel oraz Chrystus (por. Łk 4, 1-13), który wielokrotnie przerywał swoją pracę apostołską i usuwał się od ludzi, aby przebywać z Ojcem, do czego też zachęcał uczniów (por. Mk 6, 31). Wstępując do nieba zalecił im wspólne modlitwy, jako warunek zesłania na nich Ducha Świętego (Łk 24, 49). Przykład Chrystusa i Apostołów inspirował chrześcijan pierwszych wieków do udawania się na pustynię dla prowadzenia walki duchowej, z czego zrodziło się życie monastyczne.

Rekolekcje, jako zespół ćwiczeń pobożnych, przeprowadzanych regularnie dla określonych grup wiernych według pewnego systemu przez odpowiednio przygotowanych kapłanów, początkami swymi sięgają *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli († 1556). Rekolekcje, to także wyspecjalizowana działalność kaznodziejska. W tym znaczeniu rekolekcje prowadzili w starożytności niemal wszyscy wielcy pisarze chrześcijańscy i biskupi. Są wśród nich: św. Atanazy († 373), który podczas siedemnastoletniego wygnania ze stolicy biskupiej w Aleksandrii całkowicie poświęcił się przepowiadaniu, św. Marcin z Tours († 397), przemierzający całą Galię w celach kaznodziejskich, św. Ambroży († 397), który jako biskup Mediolanu swoim przepowiadaniem nakłonił do pokuty cesarza Teodozjusza Wielkiego i pociągnął św. Augustyna, a także św. Jan Chryzostom (Złotousty) († 407), przez 12 lat oddający się wędrownej pracy misyjnej.

W V wieku w przepowiadaniu rekolekcyjno-misyjnym pojawiła się zmiana polegająca na tym, że to już nie kaznodzieja wychodził do słuchaczy, lecz oni przychodzili do niego. Inicjatorem apostołstwa tego typu był św. Szymon Słupnik Starszy († 459), który w Telanissus z wysokości słupa (dla lepszej słyszalności) przez 30 lat głosił kazania pokutne. Jego sposób ewangelizacji miał potem wielu naśladowców. Z chwilą powstania zakonu franciszkanów i dominikanów działalność kaznodziejsko-rekolekcyjna nabrała nowej siły. W Polsce zasłynęli kaznodziejstwem pokutnym franciszkanie: bł. Szymon z Lipnicy († 1482) i bł. Władysław z Gielniowa († 1505). Do franciszkanów i dominikanów w XIV wieku dołączyli teatyni i barnabici, założeni specjalnie dla pracy rekolekcyjnej. W to dzieło od XVI wieku w ślad za jezuitami włączały się stare zakony (benedyktyni i cystersi) oraz nowopowstające męskie zgromadzenia zakonne, jak misjonarze św. Wincentego à Paulo czy redemptoryści, którzy do dziś specjalizują się zwłaszcza w przepowiadaniu misji ludowych, także w Polsce, a wśród nich szczególnie zasłużony jest o. Bernard Łubieński († 1933).

Od XVI wieku w Polsce ożywioną działalność rekolekcyjną prowadzili jezuita, obejmując nią także pojedynczych świeckich. W 1905 roku w Czechowicach-Dziedzicach założyli pierwszy dom rekolekcyjny we współczesnym rozumieniu. Następny powstał w 1909 roku we Lwowie. W tym czasie pierwszym propagatorem rekolekcji dla młodzieży był ks. Bronisław Markiewicz († 1912), założyciel michalitów.

Teologiczny sens rekolekcji zawiera się w biblijnym pojęciu przymierza. Mają być one w istocie aktem odnowienia i pogłębienia przymierza chrzcielnego lub zawartego w wyniku konsekracji przez profesję rad ewangelicznych czy święceń kapłańskich.

W opisie przymierza zawartego pod Synajem (por. Wj 19-24) można wyróżnić elementy istotne dla teologii i praktyki rekolekcji, a mianowicie: najpierw jest teofania, czyli objawienie się Boga, który w ten sposób osobiście jest obecny przy zawieraniu przymierza. Jak podczas czterdziestodniowego odosobnienia Mojżesz przebywał z Bogiem „twarzą w Twarz”, tak i podczas rekolekcji musi dokonać się bardzo osobiste doświadczenie bliskości Boga. Po tym następuje uzgodnienie warunków przymierza ze strony ludu, po przypomnieniu mu dotychczasowej historii zbawienia. Podobnie w rekolekcjach nie powinno nigdy zabraknąć przypomnienia indywidualnej historii zbawienia danego rekolektanta, jako podstawy do adekwatnej oceny przeszłości i wynsucia wniosków w przyszłość. Koniecznym dopełnieniem powyższego aktu jest formalne potwierdzenie przymierza. Na objawione warunki przymierza synaickiego Izrael odpowiada: „Wszystkie polecenia, które Jahwe nam dał, wykonamy!” (Wj 24, 3. 7). Ma więc miejsce ceremonia formalnie potwierdzająca zawarcie przymierza. Podobny formalny akt zawarcia lub potwierdzenia przymierza rekolektanta z Bogiem powinien dokonać się podczas rekolekcji. W biblijnych opisach zawierania przymierza zawsze obecni są świadkowie dla zagwarantowania jego trwałości. Tak samo rekolekcje, nawet jeśli odprawiane są indywidualnie, nigdy nie są sprawą prywatną rekolektanta. Pozostają one w ścisłym związku z Kościołem, toteż wydaje się, że powinny one mieć kontekst eklezjalny przynajmniej w końcowym akcie formalnego zawarcia lub potwierdzenia rekolekcyjnego przymierza, co zazwyczaj ma miejsce podczas mszy św. Ostatnim aktem przymierza jest wysłuchanie litanii błogosławieństw za wierność przymierzemu oraz litanii przekleństw na wypadek sprzeniewierzenia się. Z punktu widzenia praktyki rekolekcyjnej wydaje się zatem konieczne nie pomijanie w rekolekcjach zagadnienia kary, jako sankcji zerwania przymierza lub niewierności.

Ustała się praktyka, usankcjonowana prawem kościelnym (por. KPK kan. 770), że rekolekcje odprawiane są we wspólnocie parafialnej systematycznie (np. raz lub dwa razy w roku), albo w jakiejś grupie, zwykle w ważnych okresach liturgicznych (Adwent, Wielki Post), albo



z racji doniosłych wydarzeń (jubileusz, peregrynacja, wybór drogi życia) i trwają co najmniej trzy dni. Składa się na nie przede wszystkim przepowiadanie słowa Bożego w formie kazań, konferencji, homilii, celebrowanie mszy św. i tradycyjnych nabożeństw, a niekiedy inne specjalnie przygotowane celebracje. Szczególne, niemal kulminacyjne znacznie nadaje się sakramentowi pojednania i pokuty. Z uwagi na masowy charakter rekolekcji parafialnych, rzadko praktykuje się inne ćwiczenia, jak na przykład: wspólnotowe czytanie Pisma świętego czy grupy dyskusyjne, co bywa stosowane w rekolekcjach dla grup, niezadko specjalistycznych (grupy apostołskie, stanowe, wiekowe, zawodowe itd.). Czasem próbuje się ubogacać rekolekcyjne przeżycie pokazem misterium (przedstawienia) lub filmu religijnego, albo koncertem muzyki religijnej. W żaden jednak sposób nie mogą one przesłonić mocy głoszonego słowa. „Żywe bowiem jest słowo Boże i skuteczne...” (Hbr 4, 12), toteż „wiera rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Istotą przeżycia rekolekcyjnego jest zatem odpowiedź na głoszone słowo Boże w klimacie modlitwy i skupienia.

Dotyczy to praktyki indywidualnych rekolekcji, które w ostatnim czasie cieszą się coraz większym powodzeniem. Odprawia się je w przeznaczonych do tego domach rekolekcyjnych, klasztorach, sanktuariach czy innych miejscach, zapewniających nie tylko ciszę i odosobnienie, niezbędne do modlitwy, ale także wypoczynek w pięknym otoczeniu. Nie ma przeciwwskazań, aby rekolekcje odprawiać we własnym domu, wówczas jednak bardzo trudno zapewnić sobie odpowiedni klimat dla duchowego przeżycia. W przypadku rekolekcji indywidualnych, w miejsce żywego przepowiadania, stosuje się osobistą lekturę Pisma świętego i odpowiednio dobranej literatury ascetycznej, a także słuchanie nagrań homilii i konferencji.

Jeżeli tego rodzaju ćwiczenia pobożne trwają krócej niż trzy dni, a niekiedy tylko kilka godzin, wówczas nazywa się je *dniem skupienia*. Od rekolekcji różni je także zakres treści. O ile bowiem w przepowiadaniu rekolekcyjnym wypada objąć całość życia rekolektanta i wezwać go nawrócenia, to treścią dni skupienia z uwagi na ograniczony czas są na ogół jakieś aspekty życia duchowego, wymagające pogłębienia lub skorygowania. Praktyka dni skupienia upowszechniła się wraz z rozwojem rekolekcji w XVI i XVII wieku. Początkowo była to forma ascezy

zakonnej, potem formacji kapłańskiej, a od początku XX wieku coraz częściej dni skupienia praktykują świeccy.

Prawo kościelne wymaga, aby co dziesięć lat, w poszczególnych parafiach organizować tzw. *misje ludowe*, które zasadniczo różnią się od rekolekcji tym, że trwają co najmniej tydzień, a czasem dłużej, w związku z czym prowadzi je nie jeden, a co najmniej dwóch rekolekcyjnistów (misjonarzy), którzy mają specjalne uprawnienia w zakresie spraw sumienia. Z uwagi na dłuższy czas i bardziej zobowiązujący charakter misji, szerszej niż rekolekcje uwzględniają one różne aspekty życia chrześcijańskiego, akcentując głównie zło grzechu i jego skutki: sąd Boży i karę po śmierci. Nie może więc zabraknąć tematów o czyśćcu, piekle i niebie. Poza tym, o ile rekolekcje są dla szukających duchowego rozwoju, to misje bardziej skierowane są do tych, którzy oddalili się od wiary i Kościoła. Stąd nierzadko praktykuje się indywidualne zaproszenia do udziału w misjach.

Do dziś praktykuje się zwyczaj ustawiania przed kościołem parafialnym, albo w innym odpowiednim do tego miejscu upamiętniającego to ważne wydarzenie tzw. krzyża misyjnego. Tu i ówdzie pozostał piękny zwyczaj, polegający na tym, że wierni, zanim wejdą do kościoła na mszę św., zatrzymują się przed krzyżem misyjnym na chwilę osobistej modlitwy, jakby dla przypomnienia sobie powziętych podczas misji zobowiązań duchowych.

Nową formą misji ludowych są zaproponowane przez ks. Franciszka Blachnickiego († 1987) tzw. *rekolekcje ewangelizacyjne*, podejmowane w ramach Ruchu Światło-Życie realizującego wielki plan ewangelizacji Polski pod hasłem „*Ad Christum Redemptorem*”, jako odpowiedzi Ruchu na apel Jana Pawła II wyrażony podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny w 1979 roku. Nowością tej metody jest szeroki udział laikatu, rozłożenie przygotowania w czasie, a nade wszystko idea pre-ewangelizacji samego zespołu ewangelizacyjnego. Ponadto rekolekcje ewangelizacyjne tym różnią się od form tradycyjnych, że ich przygotowanie, przeprowadzenie i praca porekolekcyjna (tzw. post-ewangelizacja) bazować mają na strukturach Ruchu Światło-Życie i jego ideowych założeniach.

## XXII. DUCHOWOŚĆ KAPLAŃSKA

### 85. Co stanowi istotę posłannictwa kapłańskiego w Kościele katolickim?

Na pytanie „kim jest kapłan?” znajdujemy zwięzłą, ale za to jedną z najbardziej trafnych odpowiedzi w Liście do Hebrajczyków: „Każdy bowiem arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga, aby składał dary i ofiary za grzechy. Może on współczuć z tymi, którzy nie wiedzą i błędzą, ponieważ sam podlega słabościom [...]. I nikt sam sobie nie bierze tej godności, lecz tylko ten, kto jest powołany przez Boga” (5, 1-2. 4).

W każdej religii istnieje urząd kapłański, mający niekiedy kilka stopni. Oczywiście jest rzeczą, że w zależności od religii, a nawet wyznania, funkcja kapłana bywa różnie określana. Z zasady pełnią go mężczyźni. Warto zaznaczyć, że w judaizmie kobieta nie mogła pełnić żadnych publicznych funkcji kultycznych, mogła być jedynie biernym ich uczestnikiem. Podnoszone współcześnie natarczywe żądania, by Kościół katolicki dopuścił kobiety do kapłaństwa sakramentalnego nie mają żadnego uzasadnienia biblijnego i teologicznego. Bezasadne są też socjologiczne próby uzasadniania tego postulatu twierdzeniem, że zniesienie celibatu i kapłaństwo kobiet rozwiązałoby problem braku powołań. Doświadczenie dziejowe Kościoła i współczesne obserwacje (choćby masowe odejścia anglikanów od swego Kościoła w reakcji na wyświęcenie kilku kobiet przez ich biskupa pod koniec lat dwięćdziesiątych XX wieku), wskazują na coś wręcz przeciwnego. Wyrażna odmowa święceń kapłańskich kobiet, zawarta m.in. w deklaracji Kongregacji Nauki Wiary *Inter insigniores* (15 X 1976), i podtrzymana przez Jana Pawła II m.in. w liście apostolskim *Mulieris dignitatem* (por. MD 26), nie są bynajmniej — jak się twierdzi — przejawem dyskryminacji kobiet. Właśnie w *Mulieris dignitatem* Ojciec święty po raz pierwszy w historii Kościoła angażuje autorytet Stolicy Apostolskiej, aby zdecydowanie i jasno ukazać niezastąpione walory oraz rolę kobiety w historii zbawienia, w Kościele i świecie. Żądanie zatem sakramentalnego kapłaństwa dla kobiet, najczęściej podnoszone w środowiskach dalekich od ducha Ewangelii, są jawnym sprzeniewierzeniem się woli Chrystusa, który nawet swej Matki nie uczynił równą Apostołom.

Do istoty urzędu kapłańskiego w ogóle należy pośredniczenie pomiędzy Bogiem a ludźmi, głównie przez składanie ofiary i modlitwę. W Kościele Chrystusowym kapłan składa Ofiarę eucharystyczną Jezusa Chrystusa i jest pośrednikiem, spełniając przede wszystkim funkcję uświęcającą przez sprawowanie sakramentów świętych. Innymi słowy, kapłan jest reprezentantem Boga. Zgodnie z nauką Objawienia, kapłan w Kościele katolickim jest nie tylko „ambasadorem” Jezusa Chrystusa, ale poniekąd „drugim Chrystusem” (*alter Christus*). To właśnie w sposób zasadniczy wyróżnia kapłana katolickiego spośród kapłanów innych religii. „Tożsamość kapłana — wyjaśnia Kongregacja do spraw Duchowieństwa — wynika więc ze szczególnego uczestnictwa w Kapłaństwie Chrystusa, dzięki któremu wyświęcony staje się, w Kościele i dla Kościoła, rzeczywistym, żywym i przejrzystym obrazem Chrystusa Kapłana «sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza»” (Dyr 2). Życie i posługa kapłana są zatem kontynuacją życia i działalności Chrystusa.

Utożsamienie kapłana z Chrystusem Najwyższym Kapłanem dokonuje się na mocy trójstopniowego sakramentu święceń (diakonat, prezbiterat i episkopat — por. KKK 1536), udzielanego wyłącznie mężczyznom ochrzczonym i odpowiednio do tego przygotowanym przez kilkuletnią formację seminaryjną (por. KKK 1577). Sakrament ten, podobnie jak chrzest i bierzmowanie, pozostawia niezatarty charakter duchowy, dlatego — jeżeli został ważnie przyjęty — nie może być cofnięty, ani też powtarzany. Wynikają z tego daleko idące konsekwencje. Na przykład, gdyby ksiądz katolicki, sprzeniewierzywszy się swemu powołaniu, został zwolniony przez Stolicę Apostolską z pełnienia funkcji kapłańskich, to i tak nigdy nie przestanie być kapłanem. Gdyby wówczas, wbrew zakazowi, odprawił mszę św., to byłaby ona ważna, choć sam czyn byłby głęboko niegodziwy jako niesłychane świętokradztwo.

Laska Ducha Świętego i niezatarty charakter udzielone przez święcenia, „stawiają kapłana w osobowej relacji z Trójcą Świętą, która stanowi źródło życia i działania kapłańskiego” (Dyr 5). Kapłaństwo katolickie ma więc poczwórny wymiar: *trynitarny* — kapłan zostaje włączony w życie wewnątrztrynitarne, jest ożywiany Miłością niestworzoną Wspólnoty Boskich Osób i stale doświadcza tej Miłości, czerpiąc z niej siły do miłowania tych, do których został posłany. Miłość pasterska, jako szczególnie rys duchowości kapłańskiej, ma zatem trynitarne

źródło; *chrystologiczny* — kapłan ontologicznie upodabnia się do Chrystusa, dlatego z mocy sakramentu święceń zawsze działa „w osobie Chrystusa-Głowy i Pasterza” (*in persona Christi Capitis et Pastoris* — por. PDV 15); *pneumatologiczny* — podczas święceń kapłan zostaje namaszczonej mocą Ducha Świętego i dlatego „pozostaje zawsze w komunii z Duchem Świętym w celebracji liturgii, przede wszystkim Eucharystii i innych sakramentów” (Dyr 10), a także w przepowiadaniu słowa Bożego, wie bowiem, „że nie utraci nigdy obecności i skutecznej mocy Ducha Świętego” (Dyr 8); *eklezjalny* — sakrament święceń, udzielany z mandatu Kościoła przez posługę biskupa, i celebrowany we wspólnocie Kościoła, zarazem stawia kapłana wobec Kościoła. Kapłaństwo nie jest wyłącznie dla jego osobistego uświęcenia czy tym bardziej społecznego prestiżu, ale dla posługi braciom w wierze. Kapłan jest posłany przez Ojca i Syna w Duchu Świętym (por. Dyr 14), a więc z istoty jego kapłaństwo jest misyjne, toteż nie może on nie służyć w duchu miłości, jeśli chce dochować swej tożsamości. Właśnie z uwagi na eklezjalny wymiar kapłaństwa, zasadniczo obrzęd święceń dokonuje się w katedrze, choć ze względów duszpasterskich bywa celebrowany w rodzinnej parafii święconego lub w innym miejscu.

Z faktu, iż urząd i godność kapłana nadaje Chrystus przez ręce biskupa podczas święceń, a nie wspólnota wiernych, jak to jest w protestantyzmie lub w innych religiach, wypływają daleko idące skutki. Chodzi mianowicie o to, że w swoim posługiwaniu kapłan musi pozostać wierny nauce Chrystusa, a nie uzależniać się od powierzonej sobie wspólnoty. „Nie można w sposób automatyczny przenosić do Kościoła mentalności i praktyk o charakterze społeczno-politycznym istniejących w niektórych współczesnych prądach kulturowych” (Dyr 17). Kościół został ustanowiony przez Chrystusa jako struktura hierarchiczna, a nie demokratyczna. To od Chrystusa pochodzi władza w Kościele, a nie z demokratycznych wyborów. Dlatego kapłan nie może wobec powierzonej sobie wspólnoty wiernych zachowywać się koniunkturalnie i nie wolno mu jej schlebiać dla pozyskania i utrzymania swej pozycji. Nie znaczy to jednak, że nie powinien respektować zasad życia społecznego i szanować ludzi, wśród których pełni posłannictwo w imię Chrystusa. Tym bardziej, że od Soboru Watykańskiego II nauczanie Kościoła bardzo mocno podkreśla, że kapłaństwo to nie tyle urząd, co przede wszystkim posługa (służba) w dziele zbawienia.

Cokolwiek by jednak nie powiedzieć o kapłaństwie, to zawsze słuszne będą słowa Jana Pawła II, iż jest ono „Darem i Tajemnicą”, jak to wyraził w tytule swej autobiografii w pięćdziesiątą rocznicę święceń kapłańskich.

### **86. W czym przejawia się miłość pasterska — istotny rys duchowości kapłańskiej?**

Sakrament kapłaństwa, zaliczany do grupy tzw. sakramentów w służbie komunii, jest nastawiony na zbawienie innych ludzi (por. KKK 1534). Odnośnie do tego odnotować trzeba stwierdzenie Jana Pawła II, iż „kapłan musi być świadomy, że jego bycie w Kościele lokalnym stanowi, ze swej natury, element pozwalający żyć duchowością chrześcijańską” (PDV 31). Ma on więc być promotorem życia duchowego nie tyle ze względu na siebie, co przede wszystkim ze względu na wiernych. Dlatego — jak uczy Kongregacja do spraw Duchowieństwa — „troska o życie duchowe powinna być odczuwana jako radosny obowiązek ze strony samego kapłana, ale także jako prawo wiernych, którzy szukają w nim, świadomie czy nieświadomie, człowieka Bożego” (Dyr 39). Właśnie w trosce o życie duchowe najpełniej wyraża się miłość pasterska, wzorowana na postawie Chrystusa Dobrego Pasterza (por. J 10, 1-18).

Zgodnie ze starą metafizyczną zasadą: *agere sequitur esse*, z tożsamości kapłana wynika całe jego działanie. Jeżeli więc przez sakrament święceń kapłan ontologicznie upodabnia się do Chrystusa, to także uczestniczy i realizuje Jego posłannictwo kapłańskie, profetyczne i królewskie.

Miłość pasterska kapłana w zakresie *funkcji uświęcania* (kapłańskiej) wyrażać się będzie przede wszystkim w poprawnym i zaangażowanym *celebrowaniu Eucharystii*, jest ona bowiem zasadniczą racją sakramentu kapłaństwa, na co wskazuje podstawowy fakt, iż Chrystus Pan podczas ostatniej wieczerzy ustanawiając Eucharystię, jednocześnie słowami: „To czyńcie ma Moją pamiątkę” ustanowił kapłaństwo (por. Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24-25). Ponieważ liturgia, zwłaszcza eucharystyczna, stanowi źródło i szczyt życia chrześcijańskiego (por. SC 10. 14), dlatego Kościół wkłada wiele troski w poprawną jej celebrację, która sama ze siebie buduje Kościół (por. EdE 1) i wychowuje wiernych. Kapłan, który niedbale sprawowałby Najświętszą Ofiarę, dawałby

oznaki nie tylko braku pobożności, ale i prawdziwej miłości pasterskiej, bo — jak uczy Kongregacja do spraw Duchowieństwa w jednym z dokumentów — „odrodzenie życia chrześcijańskiego w każdym Kościele partykularnym i w każdej wspólnotie parafialnej w dużej mierze zależy od odkrycia wielkiego daru Eucharystii, od ducha wiary i adoracji” (KGS III, 1). Podobnie jest ze sprawowaniem i osobistym przeżywaniem innych sakramentów, zwłaszcza pojednania i pokuty (por. RP 31), z którym wiąże się posługa kierownictwa duchowego. „Ponowne odkrycie i rozpowszechnienie tej praktyki, także poza czasem sprawowania Pokuty jest wielkim dobrodziejstwem dla Kościoła naszych czasów” (KGS III, 3). Przejawem miłości pasterskiej kapłana jest jego osobista modlitwa i duch ofiary w życiu codziennym. On nie może modlić się tylko za siebie, lecz każda jego modlitwa, a szczególnie Liturgia godzin, powinna być wypełniona sprawami ludzi, którym przewodzi.

W zakresie *funkcji prorockiej* kapłan swoją miłość pasterską okazuje poprzez wielkodusznie podejmowany trud *katechezy* i *kaznodziejstwa*. Godna przytoczenia jest wypowiedź Kongregacji do spraw Duchowieństwa: „Trzeba rozwijać prawdziwą «oświeconą miłość» poprzez stałą i cierpliwie przekazywaną katechezę, osnutą wokół podstawowych prawd katolickiej wiary i moralności, które kształtują życie duchowe. Chrześcijańskie nauczanie należy do szczytowych form duchowego miłosierdzia” (KGS II, 2). Wiele okazji do nauczania i upominania „w porę i nie w porę” (por. 2 Tm 4, 2) daje kapłanowi codzienna praca w kancelarii parafialnej, podczas wizyty duszpasterskiej i innych okazjonalnych spotkań. Również *świadectwo jego życia*, zwłaszcza gdy jest ubogacone praktykowaniem ewangelicznych rad: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, jest wyrazem nadprzyrodzonej miłości do tych, których Chrystus odkupił swoją Krwią. W tym względzie szczególną siłą wymowy ma kapłański *celibat*, który w istocie jest „darem z siebie w Chrystusie i z Chrystusem dla Jego Kościoła i wyraża posługę kapłana dla Kościoła w Chrystusie i z Chrystusem” (PDV 29). Nie można więc celibatu postrzegać jedynie jako formy dyscypliny wewnętrznej Kościoła, czy tym bardziej jako krzywdzącego ograniczenia ludzkiej wolności, lecz przeciwnie — jako wolny wybór dla większej miłości (por. Mt 19, 29). Wolność „od” przywiązań do własnej rodziny daje księdzu wolność „do” bycia bardziej oddanym potrzebom Kościoła, a więc wspólnocie wiernych.

Najbardziej widocznym przejawem miłości pasterskiej kapłana jest pełniona przez niego *posługa kierowania i administrowania* wspólnotą oraz należącymi do niej dobrami materialnymi (*funkcja królewska*). W centrum tej posługi jest szeroko rozumiana *działalność charytatywna*, a także *wychowawcza*. Również *troska* o bezpieczeństwo i estetykę świątyni, jej wyposażenie, archiwum parafialne itp., czyż nie jest wyrazem miłości do ludzi, którzy tworzą daną wspólnotę parafialną?

Nie można zapominać, że miłość pasterska kapłana zobowiązuje go do synowskiej *więzi ze swoim biskupem*, któremu w chwili swoich święceń składał ślub czci i posłuszeństwa. Tym samym każdy kapłan zobowiązany jest do zachowania jedności z innymi kapłanami, czyli z tzw. *prezbiterium diecezjalnym*.

Jeżeli kapłan, nawet nie zatrudniony bezpośrednio w pracy duszpasterstwie, pielęgnuje miłość pasterską, może być pewny, że zawsze doświadczy miłości odwzajemnionej: od Chrystusa i od ludzi. Słusznie więc ks. Ludwik Bielerzewski dał tytuł swoim wspomnieniom: „Ksiądz nie zostaje nigdy sam”.

### **87. Jak przebiega formacja do kapłaństwa?**

Odpowiadając na to pytanie, warto przypomnieć słowa Chrystusa, skierowane do Apostołów i wszystkich, których on kiedykolwiek wezwie do swej służby: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał” (J 15, 16). Wynika z tego, że kapłaństwo jest łaską nikomu nie należną i że dostąpić może jej tylko ten, kto ma powołanie kapłańskie. Kościół, któremu Chrystus udzielił władzy rozstrzygania ludzkich spraw ze skutkiem nadprzyrodzonym i wiecznym (por. Mt 16, 19; 18, 18; J 20, 23), i który cieszy się nieustanną asystencją Ducha Świętego, dokonuje weryfikacji czy i na ile powołanie kapłańskie danego kandydata jest autentyczne. Przede wszystkim jednak stwarza odpowiednie warunki do budzenia powołań kapłańskich i ich rozwoju. Temu celowi służą specjalne instytucje, ustanowione po Soborze Trydenckim (1545-1563), zwane seminariami duchownym. Z uwagi na specyfikę poszczególnych Kościołów lokalnych, na ogół każda diecezja tworzy własne seminarium, w którym kandydaci do kapłaństwa, zwani alumnami, odbywają sześcioletnie studia filozoficzno-teologiczne i przechodzą intensywną wielowymiarową formację.



Jest to przede wszystkim formacja *ludzka*, bez której przygotowanie do kapłaństwa byłoby pozbawione fundamentu, wszakże „łaska bazuje na naturze”. Przyszły kapłan ma więc rozwijać w sobie wszystkie walory człowieczeństwa, niezbędne dla twórczego funkcjonowania w społeczeństwie i kreowania kultury. Chodzi m.in. o ukształtowanie prawego sumienia, umiłowanie prawdy, szacunek dla drugiego człowieka, poczucie sprawiedliwości, wierność danemu słowu, konsekwentne postępowanie, zrównoważony sąd i godne zachowanie, kultura osobista a także higiena itp. (por. PDV 43). Niezmiernie ważną sprawą jest osiągnięcie dojrzałości uczuciowej, bez której dochowanie celibatu, istotnego elementu duchowości kapłańskiej, będzie poważnie utrudnione.

Wraz z formacją *ludzką* dokonywać się musi formacja *duchowa*, której sednem jest zjednoczenie z Bogiem w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego. Okres seminaryjny ma więc być czasem szczególnie intensywnego życia duchowego, o czym przypominają niezliczone dokumenty Kościoła odnośnie do kapłaństwa. Ma to być ustawiczne poszukiwanie Chrystusa, przede wszystkim w rozważanym słowie Bożym i modlitwie, w sakramentach świętych, wśród których Eucharystia zajmuje szczególnie doniosłe miejsce, a także w posłudze miłości wobec najbardziej potrzebujących. Jak zaznacza Jan Paweł II, „są to trzy wielkie wartości i nakazy, które ostatecznie określają program formacji duchowej kandydata do kapłaństwa” (PDV 46).

Nie mniej istotnym w formacji do kapłaństwa jest jej wymiar *intelektualny*. Istotnym składnikiem formacji intelektualnej przyszłego kapłana jest studium filozofii, która ma prowadzić do głębszego rozumienia człowieka i świata. Jest ono podstawą do studiów teologicznych, które muszą odbywać się w duchu wiary. Teolog bowiem — jak zauważa Ojciec święty — „to przede wszystkim wierzący, człowiek wiary. Ale wierzący, który zastanawia się nad własną wiarą (*fides querens intellectum*), by osiągnąć głębsze rozumienie samej wiary” (PDV 53). Szczegółowy program studiów seminaryjnych, uwzględniający inne płaszczyzny formacji do kapłaństwa, określa specjalne *Ratio institutionis sacerdotalis* (najnowsze dla Polski zatwierdziła Stolica Apostolska 26 VIII 1999 roku).

Ponieważ kapłaństwo z istoty jest misyjne, dlatego niezbędna jest także formacja *duszpasterska*, której celem jest „rozwój pewnego sposobu bycia, w łączności z uczuciami i postawami Chrystusa, Dobrego

Pasterza” (PDV 57). Inaczej mówiąc, formacja duszpasterska szczególnie ma na względzie wyrabianie miłości pasterskiej, jak również nabywanie sztuki służenia. W tym celu już od początku formacji seminaryjnej, alumni angażują się z pomocą w różne formy duszpasterstwa parafialnego czy specjalistycznego, odbywają praktyki w szkołach (katecheza), szpitalach, więzieniach, także podczas pielgrzymek i rekolekcji.

Omówione tu wymiary formacji seminaryjnej wzajemnie się przenikają, nie należy więc traktować ich jako kolejne etapy przygotowania do kapłaństwa, ale jako wymiary (płaszczyzny), na których do przygotowanie się dokonuje. Natomiast formalne etapy dojrzewania do kapłaństwa, związane z poszczególnymi latami studiów (od trzeciego roku), to tzw. posługi, na ogół poprzedzone uroczystym przywdzieniem stroju duchownego (sutanny), czyli *oblóczynami*. Po Vaticanum II alumnom udzielana jest najpierw *posługa lektoratu*, zobowiązująca do zgłębiania i wprowadzania w życie słowa Bożego, a następnie *posługa akolitatu*, stawiająca w centrum życia duchowego liturgię i Eucharystię. Kolejnym etapem jest tzw. *kandydatura* do diakonatu.

Zwykle na szóstym, ostatnim roku studiów udzielane są święcenia diakonatu, poprzez które alumn formalnie zostaje włączony do stanu duchownego. W przeszłości o włączeniu do stanu duchownego, na długo przed święczeniami, decydowało udzielenie tzw. tonsury, której zewnętrznym znakiem było golenie czubka głowy. Przez święcenia diakonatu kandydat do kapłaństwa zobowiązuje się do zachowania celibatu, odmawiania Liturgii godzin, a także na stałe łączy się z daną diecezją lub — w przypadku zakonników — z daną rodziną zakonną. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina jednak, że diakonat jest „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi”, toteż „do diakonów należy między innymi asystowanie biskupowi i prezbiterom przy celebracji Boskich misterii, szczególnie Eucharystii, jej udzielanie, asystowanie przy zawieraniu małżeństwa i błogosławienie go, głoszenie Ewangelii i przepowiadanie, prowadzenie pogrzebu i poświęcanie się różnym posługom miłości” (KKK 1570).

Na marginesie należy wspomnieć, że po Soborze Watykańskim II dla ubogacenia posłannictwa Kościoła w świecie, przywrócono *diakonat stały*, który może być udzielany jedynie żonatym mężczyznom. Podlegając biskupowi, posługują oni w życiu liturgicznym i duszpasterskim, a także angażują się w prace społeczne i charytatywne.

## XXIII. DUCHOWOŚĆ ŻYCIA KONSEKROWANEGO

### 88. Co jest podstawą życia duchowego osób konsekrowanych?

Życie konsekrowane korzeniami sięga starożytności chrześcijańskiej. Zrodziło się ona z żywego pragnienia naśladowania Chrystusa dziewiczego, ubogiego i posłusznego Ojcu. Inicjatorami tej formy realizacji powołania do świętości byli: św. Pachomiusz († 346), św. Antoni Pustelnik († 356), św. Bazyli († 379), św. Augustyn († 430), nieco później św. Cezary z Arles († 543) oraz św. Benedykt z Nursji († 574).

Jak podkreśla Jan Paweł II w pierwszych słowach adhortacji *Vita consecrata*, „życie konsekrowane, głęboko zakorzenione w przykładzie życia i w nauczaniu Chrystusa Pana, jest darem Boga Ojca udzielonym Jego Kościołowi za sprawą Ducha Świętego” (VC 1). Życie konsekrowane jako dar Ojca, „znajduje się w samym sercu Kościoła jako element o decydującym znaczeniu dla jego misji, ponieważ wyraża najgłębszą istotę powołania chrześcijańskiego” (VC 3). W tych papieskich słowach zawiera się najistotniejsza treść tego stylu życia chrześcijańskiego, który jest przejawem zbawczego działania Trójcy Przenajświętszej. I choć historycznie biorąc struktury pierwszych wspólnot monastycznych organizowali ludzie, to jednak byli oni narzędziami, którymi posłużyła się Opatrzność Boża dla realizacji swego zbawczego planu. Po upływie wieków wciąż tak jest, że to Bóg Ojciec dla swojej chwały i dobra Kościoła świętego z własnej inicjatywy zaprasza ochrzczonych, mężczyzn i kobiety różnych ras i języków, do naśladowania Chrystusa (*sequela Christi*), udzielając im daru miłości w Duchu Świętym.

Odpowiadając teraz na postawione pytanie należy stwierdzić, że podstawą życia konsekrowanego jest właśnie konsekracja, przez którą w sensie ogólnym należy rozumieć całkowite i wyłączone oddanie się człowieka Bogu na całą wieczność. Pierwsza i najbardziej zasadnicza konsekracja dokonała się we chrzcie świętym. Natomiast w przypadku życia konsekrowanego jej dopełnieniem i rozwinięciem jest *konsekracja przez profesję rad ewangelicznych*: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, czyli publiczne, wobec wspólnoty Kościoła, wyznanie (oświadczenie) gotowości do naśladowania Chrystusa z pomocą łaski Bożej w zakresie tych trzech zasadniczych wartości, które charakteryzują Chrystusa. Są one zarazem radykalnym sprzeciwem wobec przemijających wartości tego świata, sprowadzających się do pożądliwości ciała, pożą-

dłiwości oczu i pychy (por. 1 J 2, 16). W ten sposób osoby konsekrowane są profetycznym znakiem dla świata, że istnieje nadprzyrodzony wymiar, rzeczywistość nieba, do której człowiek jako Boże stworzenie jest powołany.

Dla podkreślenia, że profesja rad ewangelicznych jest nową konsekracją — „drugim chrztem”, dawniej powszechnie stosowano zmianę imienia już w chwili przejścia do nowicjatu. Nierzadko też do imienia dodawano tzw. predykat, wskazujący na jakąś tajemnicę zbawczą, przymiot Chrystusa lub Matki Bożej, albo na wzór świętego, co miało w jakiś sposób wytyczać kierunek drogi duchowej lub apostołatu. Na przykład wielka reformatorka Karmelu św. Teresa z Avila nosiła predykat „od Jezusa”, a jej duchowa córka z Francji, św. Teresa Martin — „od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza”. Z uwagi na to, że Sobór Watykański II przypomniał jednak, iż u podstaw wszelkiej konsekracji leży chrzest święty, obecnie wiele zakonów i zgromadzeń zakonnych zachowuje imiona chrzcielne. Siostry zakonne natomiast przez miłość do Matki Bożej do swego imienia chrzcielnego dodają imię Maria.

Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że na przestrzeni wielowiekowej historii Kościoła osoby konsekrowane swoją oblubieńczą miłość do Chrystusa okazywały nie tylko przez kontemplację i pokutę, ale także przez różne formy apostołstwa, jako praktycznego przejawu miłości do Kościoła — Jego Mistycznego Ciała. To sprawia, że wartość życia konsekrowanego ujmowana jest niemal wyłącznie przez pryzmat prowadzonych dzieł apostołskich, co jest krzywdzącym uproszczeniem, świadczącym nawet o braku ducha wiary i zmysłu Kościoła (por. Mt 19, 10-12). Trudno przecenić rozległą działalność charytatywną, oświatowo-wychowawczą, społeczną, kulturalną, a także naukową, jaką z powodzeniem podejmują się wspólnoty osób konsekrowanych. Słusznie więc wraz z Ojcem świętym wypadałoby zapytać słowami św. Teresy od Dzieciątka Jezus: „Jaki byłby los świata, gdyby nie było zakonników”<sup>1</sup>. Niemniej jednak nie wolno zapominać, że ze względu na swą konsekrację o wartości osób konsekrowanych rozstrzyga nie to, co robią, ale to, że są — „są w sercu Kościoła” (por. VC 3). Akcentując tę

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Oroędzie z okazji obchodów I Dnia Życia Konsekrowanego*, w: *Ofiarowanie Pańskie z Papieżem Janem Pawłem II*, red. K. Wójtowicz, Kraków 1998, s. 125.

prawdę, Jan Paweł II zdaje się przywoływać genialną „definicję” życia konsekrowanego, wyrażoną przez św. Teresę z Lisieux na kilka miesięcy przed śmiercią: „Moim powołaniem jest Miłość! [...] W Sercu Kościoła, mojej Matki, będę Miłością”<sup>2</sup>.

### 89. Na czym polega realizacja rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa?

Podjęcie drogi życia konsekrowanego dokonuje się przez *profesję* rad ewangelicznych, zwaną potocznie składaniem ślubów lub innej formy publicznego zobowiązania się do: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Te trzy śluby streszczają zawarte w Ewangelii rady i zachęty Chrystusa do życia doskonałego. Są one przeciwstawieniem trzech głównych pożądlności, jakich doznaje człowiek po grzechu pierworodnym (por. 1 J 2, 16). Pożądlności oczu przeciwstawia się *ubóstwo*, pożądlności ciała — *czystość*, a pysze — *ślub posłuszeństwa*. Ponadto czystość jako rada — uczy Jan Paweł II — „[...] w sposób szczególnie zaadresowana jest do miłości serca ludzkiego. Uwydatnia ona bardziej *rys oblubieńczy* tej miłości, podczas gdy ubóstwo, a zwłaszcza posłuszeństwo, zdają się uwydatniać przede wszystkim *rys odkupieńczy* miłości zawartej w zakonnej konsekracji” (RD 11). Dodajmy, że specyfiką duchowości zakonnej jest realizowanie ślubów nie prywatnie, ale we wspólnocie. Stąd tak istotne znaczenie ma wymiar wspólnotowy duchowości zakonnej, będący odzwierciedleniem Kościoła świętego, który z istoty swej jest wspólnotą.

a) *Czystość*. Wśród wielu środków osiągnięcia doskonałości, jakie pozostawił swemu Kościołowi Jezus Chrystus, „wyróżnia się osobliwie cenny dar łaski Bożej, udzielany przez Ojca niektórym ludziom, aby w dziewictwie czy w celibacie łatwiej, niepodzielnym sercem poświęcali się samemu tylko Bogu. Ta doskonała powściągliwość, zachowywana ze względu na Królestwo Boże, zawsze cieszyła się szczególnym szacunkiem Kościoła jako znak i bodziec miłości, i jako szczególne źródło duchowej płodności w świecie” — uczy Sobór Watykański II (LG 42).

W adhortacji *Vita consecrata* Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że czystość „jako wyraz oddania się Bogu niepodzielnym sercem, jest odblaskiem nieskończonej miłości łączącej trzy Boskie Osoby w tajemni-

<sup>2</sup> *Rękopis B, 3v°*.

czej głębi życia trynitarnego” (VC 21) i pozwala zarazem uczestniczyć w tym Boskim życiu poprzez kontemplację. Wyrażają to słowa wypowiedziane przez Jezusa na Górze Błogosławieństw: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Toteż „czystość podjęta «dla Królestwa niebieskiego»” (por. Mt 19, 12), którą ślubują osoby zakonne, należy cenić jako niezwykły dar łaski” (PC 12), dlatego że w szczególny sposób czyni osobę wolną i dyspozycyjną do dawania siebie w miłości na wzór Chrystusa, który „do końca nas umiłował” (J 13, 1). Jest to więc wolność nie tylko „od” uczuciowych, naturalnych przywiązań, ale przede wszystkim jest to wolność „do” bycia absolutnie dyspozycyjnym dla Boga. To zaś skłania do podjęcia wielu wyrzeczeń nie tylko odnośnie do rzeczy zakazanych lub grzesznych. We właściwym rozumieniu czystości akcent pada bardziej na postawę daru, wolności „do”, aniżeli wolności „od” jakichkolwiek poruszeń zmysłowych. Pielęgnowanie takiej postawy „posiadania siebie w dawaniu siebie” (por. GS 24), zamiast bezdusznego respektowania zakazów, jest bez wątpienia trudniejsze i wymaga dojrzałej osobowości, zintegrowanej wokół miłości. Czystość bowiem nie jest pogardą dla wartości małżeństwa i życia rodzinnego, przyjaźni i uczuć, ani też dla ludzkiej seksualności, lecz wyborem „większej Miłości” — „jest charyzmatycznym wyborem Chrystusa jako wyłącznego Oblubieńca” (RD 11) i „wyraża tęsknotę serca nie znajdującą ukojenia w żadnej miłości stworzonej” (VC 36).

b) *Ubóstwo*. W adhortacji *Vita consecrata* czytamy: „Ubóstwo głosi, że Bóg jest jedynym prawdziwym bogactwem człowieka” (VC 21), dlatego ślub ewangelicznego ubóstwa na wzór Chrystusa, który „będąc bogaty [...] stał się ubogim” (2 Kor 8, 9), wyzwala człowieka „od” skłonności konsumistycznych, a przez to czyni go bardziej wolnym „do” spełniania siebie w dawaniu siebie, tego kim się jest i co się posiada. Ta gotowość bycia darem na miarę Chrystusa i naśladowania Go, zawarta w praktykowaniu rady ubóstwa, ma swoją podstawę w nauce Chrystusa (por. Mt 19, 21). Nie chodzi więc o ubóstwo w sensie nieposiadania dóbr materialnych, a raczej o ubóstwo w duchu (por. Mt 5, 3), chroniące człowieka przed nieuporządkowanym i egoistycznym przywiązaniem. Ślubu ubóstwa nie można zatem utożsamiać z nędzą, która jest czymś upokarzającym i zniewalającym człowieka, gdy tymczasem chodzi o wewnętrzną wolność wobec dóbr materialnych. Ewangeliczne

ubóstwo skłania się ku zasadzie: „Nie ten bogaty, kto dużo ma, lecz kto dużo daje”. By jednak dawać, trzeba posiadać, ale w taki sposób, aby znajdować radość w dzieleniu się. Wymiar „być” ma zatem pierwszeństwo przed „mieć”. Jeżeli zatem „mieć”, to po to, by bardziej „być”.

Praktykowanie tego ślubu polega m.in. na dobrowolnym materialnym uzależnieniu się od wspólnoty i decyzji przełożonych, a zarazem na stałym przeświadczeniu, że „ubodzy duchem mają skarb w niebie” (PC 13; por. Mt 5, 3). Z tej racji Kościół sugeruje zakonnikom odrzucenie nadmiernej troski o dobra doczesne, docenianie pracy i utrzymywanie się z niej, zrzeczenie się rodzinnego majątku, gotowość dzielenia się posiadanymi dobrami, a także unikanie nawet pozorów zbytku.

c) *Posłuszeństwo*. Istota ślubowanego posłuszeństwa polega na tym, że osoby konsekrowane „poświęcają Bogu całkowicie swoją wolę, jakby składając ofiarę z siebie, a przez to jednoczą się trwalej i bezpieczniej ze zbawczą wolą Boga” (PC 14). Jest ono zarazem odwzorowaniem zasadniczej postawy Chrystusa Odkupiciela, który już jako dwunastoletni chłopiec, odnajdującym Go w świątyni Maryi i Józefowi określił ją w słowach: „[...] powinienem być w tym, co należy do Me-go Ojca” (Łk 2, 49). W późniejszej działalności publicznej Jezus konsekwentnie potwierdzał tę postawę, aż po Ogrójec i Golgotę, dlatego starożytny hymn, przytoczony przez św. Pawła, głosi: „w zewnętrzny przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci — i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8).

Ślubowane posłuszeństwo wyraża się przede wszystkim w uległości względem przełożonych, w woli których mocą wiary odnajduje przejaw woli Bożej, a ponadto w wykorzystywaniu sił rozumu i woli, jak też darów natury i łaski do wykonywania poleceń i spełniania powierzonych sobie zadań w przekonaniu, że przyczyniają się do rozbudowy Ciała Chrystusowego według planu Bożego.

Nie ma zatem mowy o „ślepych”, mechanicznym posłuszeństwie, które byłoby całkowitym zaprzeczeniem ducha Ewangelii. Chodzi natomiast o twórczą współpracę dla dobra własnej wspólnoty, Kościoła i ludzkiej społeczności pod kierunkiem właściwego przełożonego. Każda bowiem autentyczna wspólnota potrzebuje dla swego życia i rozwoju przełożonych i jakichś form sprawowania władzy. Wbrew uproszczonym poglądom na temat wolności i godności człowieka, Sobór Watykański II wyjaśnia, że „takie posłuszeństwo zakonne nie tylko

nie umniejsza godności osoby ludzkiej, ale owszem, doprowadza ją do pełnej dojrzałości, pomnażając wolność dzieci Bożych” (PC 14). Nawiązując do tego Jan Paweł II uczy: „Posłuszeństwo praktykowane na wzór Chrystusa, którego pokarmem było wypełnianie woli Ojca, objawia wyzwalające piękno uległości synowskiej, a nie niewolniczej, wzbogaconej poczuciem odpowiedzialności i przenikniętej wzajemnym zaufaniem: to zaufanie jest doczesnym odbłaskiem harmonii miłości, właściwej trzem Boskim Osobom” (VC 21).

## 90. Jak przebiega formacja duchowa do życia konsekrowanego?

Wielokrotnie podkreślaliśmy, że życie duchowe w ogóle, w tym także nadprzyrodzone powołanie do życia konsekrowanego, jest nikomu nienależnym darem łaski Bożej. Dla pielęgnowania i rozwoju łaski powołania konieczna jest odpowiednia formacja, której celem jest najpierw odkrycie, a następnie przyswojenie sobie i pogłębienie tego, co stanowi tożsamość osoby konsekrowanej. „Od tego zależy, czy osoba poświęcona Bogu stanie się dla świata wiele znaczącym świadkiem, skutecznym i wiernym” (por. PI 6).

W tym zadaniu przygotowania do życia konsekrowanego uczestniczy wiele podmiotów. Pierwszym formatorem jest Duch Święty, którego dyskretna, lecz decydująca obecność domaga się postawy pokory i uległości zarówno ze strony wspólnoty, jak i osoby powołanej (por. PI 19). Formacyjny wpływ dana wspólnota wywiera przez wybraną do tego i odpowiednio przygotowaną osobę (mistrza, mistrzyni), która jest bezpośrednio odpowiedzialną za przebieg formacji. W pracy formacyjnej uczestniczą także przełożeni i wychowawcy (por. PI 30-32). Oczywiście przygotowanie do życia konsekrowanego bez osobistego zaangażowania osoby powołanej byłoby mało skuteczną manipulacją.

Długi proces wychowania do wiernego i radosnego kroczenia za Chrystusem, przebiega jednocześnie na kilku płaszczyznach: ludzkiej, chrześcijańskiej i zakonnej (instytutowej), chodzi bowiem o integralny rozwój człowieka, dlatego składają się nań czynniki duchowe, apostołskie, doktrynalne i praktyczne (por. PI 1).

Cały podstawowy proces formacji do życia konsekrowanego odbywa się co najmniej w trzech etapach: postulat, nowicjat i juniorat. Jako że dojrzały człowiek stale się rozwija, aż do śmierci, koniecznym dopełnieniem formacji podstawowej jest *formacja stała* (permanentna).



Jej istotę można opisać za pomocą porównania do ruchu spiralnego. Polega on na tym, że w rytmie roku liturgicznego lub innego przyjętego programu, powraca się do tych samych treści, jednak za każdym razem inaczej, z innej pozycji — głębiej.

a) *Postulat* (prenowicjat). Zwykle poprzedza go kilkumiesięczna *aspirantura*, podczas której osoba powołana dokonuje wyboru przyszłej wspólnoty i nawiązuje z nią bliższy kontakt, pozwalając się bliżej poznać. W ustalonym terminie osoba kandydująca do życia konsekrowanego opuszcza własne środowisko i zamieszkuje w domu formacyjnym wspólnoty. Wówczas zaczyna się *postulat*, nazywany także *prenowicjatem* z uwagi na to, że proces formacyjny ściśle wiąże się z następującym po nim nowicjatem. Celem postulatu jest wspieranie procesu dojrzewania kandydata we wszystkich aspektach, a zwłaszcza stworzenie optymalnych warunków do rozpoznania swego powołania.

b) *Nowicjat*. Jest to pierwszy, właściwy i bezwzględnie konieczny okres formacji do życia konsekrowanego, przewidziany prawem kościelnym (KPK kan. 641-653). Trwa do dwóch lat, z czego dwanaście miesięcy kandydat musi nieprzerwanie spędzić w specjalnie ustanowionym do celów formacji domu pod opieką wyznaczonych formatorów. Jest to tzw. ścisły nowicjat, w czasie którego raczej ogranicza się kontakt z dotychczasowym środowiskiem, aby stworzyć możliwość pełniejszego rozpoznania powołania i swego miejsca w nowej wspólnocie, wdrożenia się w praktykowanie modlitwy i ascezy, życia liturgicznego, a także dyscypliny. Prawo kościelne przyjmowanym do nowicjatu osobom ochrzczonym i żyjącym wiarą, stawia określone wymagania: ukończenie co najmniej siedemnastu lat, stan wolny, brak zewnętrznego przymusu do podjęcia takiej decyzji, odpowiedni stan zdrowia fizycznego i psychicznego, wystarczające przymioty dojrzałości, a także jasno wyrażona intencja wstąpienia do nowicjatu, jaką powinno być pragnienie całkowitego oddania się Bogu (por. KPK kan. 642-645). Z uroczystym aktem przyjęcia do nowicjatu zwykle związane są obłóczyny, przy czym w żeńskich instytutach życia konsekrowanego habit nowicjuszki różni się od zwykłego habitu, jego cechą charakterystyczną jest biały welon.

W czasie nowicjatu osoba powołana uczestniczy w życiu danej wspólnoty, zwłaszcza w liturgii i pracach domowych, studiując jednocześnie historię, duchowość i obyczaje w niej panujące. Nierzadko tak-

że przygotowuje się bezpośrednio do podjęcia określonych zadań apostołskich po złożeniu ślubów (przygotowanie intelektualne, zawodowe itp.). Szczególny jednak akcent położony jest na rozwój życia duchowego, w czym wspierają ją formatorzy (mistrz lub mistrzyni i ich zastępcy, kierownik duchowy oraz przełożeni).

c) *Juniorat*. Jeżeli kandydat do życia konsekrowanego spełnia stawiane mu wymagania formacyjne, wówczas nowicjat kończy się złożeniem pierwszej profesji na jeden rok, przez co automatycznie rozpoczyna się właściwy okres życia konsekrowanego, zwany junioratem. Charakterystyczne dla tego okresu, trwającego zwykle około pięciu lat (w wyjątkowych sytuacjach nie powinien trwać dłużej niż dziewięć lat) jest to, że profesja ponawiana jest zasadniczo co rok. Nie jest to bynajmniej przejaw nieufności wobec młodej osoby konsekrowanej. Lecz przeciwnie, jest to wyraz mądrości i roztropności Kościoła, a przy tym szacunku dla ludzkiej wolności. Juniorat bowiem przez pełne zaangażowanie w życie konsekrowane i zadania apostołskie własnej wspólnoty daje możliwość ostatecznego powzięcia decyzji co do powołania. W sytuacji przeciwnej, po upływie roku od złożonej profesji, wynikające z niej zobowiązania wygasają i osoba konsekrowana może bez przeszkód wybrać inną wspólnotę albo założyć rodzinę. Nie ma zatem powodów, aby potępiać decyzję odejścia z zakonu czy instytutu przed złożeniem ślubów wieczystych, które są ostatecznym i nieodwołalnym wyrażeniem całkowitego oddania siebie Chrystusowi i Kościołowi w danej wspólnotcie życia konsekrowanego.

Warto dodać, że w wiernym kroczeniu śladami Chrystusa (por. Mt 16, 24) słusznie upatrywano ideału chrześcijańskiej doskonałości, stąd też w średniowieczu stan życia zakonnego uznano za stan doskonałości. Czasem wiązało się z tym błędne przekonanie, że sama przynależność do jakiejś rodziny zakonnej gwarantuje osiągnięcie świętości. Z tego przekonania zrodziły się tzw. *trzecie zakony* (tercjarze), to znaczy stowarzyszenia ludzi świeckich, na ogół żyjących w małżeństwie, którzy dla własnego uświęcenia starali się żyć na styl zakonny, jednakże w warunkach zupełnie odmiennych. Podobnie do zakonników składali śluby, a czasem nawet nosili specjalny strój i nazywali siebie braćmi lub siostrami. Obecnie w duchowości tercjarzy podkreśla się nie tyle zewnętrzne formy, co przede wszystkim potrzebę realizowania istotnych elementów duchowości danego zakonu, do którego są przypisani.

### 91. Jakie są zasadnicze formy życia konsekrowanego?

Począwszy od IX Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (2-29 X 1994), którego owocem jest adhortacja Jana Pawła II *Vita consecrata*, w teologii i języku kościelnym, pojawiło się nowe pojęcie „życie konsekrowane”, które ma charakter zbiorczy i wskazuje na wszystkie konkretne historyczne i współczesne sposoby realizacji rad ewangelicznych w Kościele. Dotychczas bowiem funkcjonowało niemal wyłącznie pojęcie „życie zakonne”, które określa jedną formę życia konsekrowanego, najbardziej liczną. Jakże zatem są formy życia konsekrowanego? Z uwagi na ogromną ich różnorodność, stosuje się wiele kryteriów. Najbardziej zasadniczy podział proponuje Jan Paweł II we wspomnianej adhortacji. Wylicza tam bowiem: dziewice i wdowy konsekrowane, pustelników, instytuty kontemplacyjne, apostołskie zgromadzenia zakonne, instytuty świeckie, stowarzyszenia życia apostołskiego oraz wiele nowych, nierzadko oryginalnych form naśladowania Chrystusa dziewiczego, ubogiego i posłusznego (por. VC 7-12).

a) *Dziewice i wdowy konsekrowane*. Jest to najstarsza forma życia konsekrowanego, o której wspominają Dzieje Apostolskie (9, 41; 21, 9), jak również Listy św. Pawła (1 Kor 7, 8. 34; 1 Tm 5, 3. 5). Od pierwszych wieków w Kościele były bowiem młode, niezamężne kobiety, które składały na ręce swojego biskupa profesję rad ewangelicznych i poddając się pod bezpośrednią jego władzę, podejmowały służbę we wspólnocie wierzących, niekiedy w bardzo ważnych i odpowiedzialnych dziedzinach. Zachowywały przy tym świecki charakter życia i raczej nie tworzyły zorganizowanych wspólnot, te bowiem są właściwością powstałych później zakonów. Ten sam sposób organizacji dotyczył wdów konsekrowanych, które po wychowaniu dzieci, wolne od obowiązków rodzinnych, mogły służyć innym, i czyniły to w duchu naśladowania Chrystusa, ciesząc się błogosławieństwem i opieką Kościoła. Współcześnie, także w Polsce, ta forma konsekracji wyraźnie odżywa. Zarówno dziewice konsekrowane, jak i wdowy konsekrowane, nie zrywając ze swoim miejscem zamieszkania, zawodem czy pełnioną funkcją społeczną, podejmują służbę w Kościele, przy czym ich fakt konsekracji — w przeciwieństwie do instytutów świeckich — nie jest objęty tajemnicą.

b) *Pustelnicy*. Pierwotnie, w czasach św. Antoniego z Egiptu († 356) czy św. Pawła z Teb († 341), pustelnikami (z gr. anachoretami)

byli z zasady mężczyźni z uwagi na liczne niebezpieczeństwa wynikające z takiego stylu życia. Z czasem jednak życie pustelnicze podjęły także kobiety. Najprawdopodobniej pustelnicą była św. Maria Egipcjanka († ok. V w.). Zgodnie z pierwotnym duchem pustelnicy zachowywali czystość i ubóstwo, natomiast nie podlegali przełożonemu, gdyż mieszkali indywidualnie. W późniejszych wiekach tworzyli jednak pewne skupiska, czyli tzw. *cenobia*, dając początek monastycyzmowi. Obecnie pustelnicy podlegają biskupowi diecezji, na terenie której zamieszkują samotnie w swoich bardzo ubogich (czasem prymitywnych) pustelniach, usytuowanych zasadniczo z dala od ludzkich skupisk, prowadząc życie modlitewno-pokutne ze względu na chwałę Bożą i zbawienie ludzi (por. KPK kan. 603). Tradycje pustelnicze kontynuują najstarsze zakony (np. augustianie czy benedyktyni), których członków we właściwym znaczeniu nazywa się mnichami.

c) *Zakony kontemplacyjne*. Z tradycji pustelniczej na przestrzeni wieków powstały wspólnoty męskie i żeńskie całkowicie oddające się modlitwie kontemplacyjnej i pokucie. Dokumenty Kościoła, który bardzo ceni wartość życia kontemplacyjnego, podkreślają, że jego specyfiką jest publiczne zobowiązanie się do takiej karności zakonnej, że całe życie i wszystkie praktyki pobożne są podporządkowane kontemplacyjnemu trwaniu z Chrystusem na wzór Maryi, która „wszystkie te sprawy rozważała i zachowywała w swoim sercu” (Łk 2, 19) i św. Józefa. Jedną z form tej karności jest klauzura, czyli zamknięcie się i odgrozdzenie od świata zewnętrznego murem oraz żelazną kratą, którą można opuścić na krótki czas tylko w szczególnych sytuacjach (np. konieczność leczenia szpitalnego) za zgodą władzy kościelnej (papieża lub biskupa). Jest to tzw. klauzura papieska.

d) *Zgromadzenia zakonne*. Są to najbardziej znane instytuty życia konsekrowanego, oddające się pracy apostołskiej, a więc łączące życie modlitewno-pokutne z jakimś zaangażowaniem na rzecz Kościoła czy lokalnej społeczności. Należy podkreślić, że zarówno praktyka rad ewangelicznych, modlitwy i pokuty, a także podejmowane dzieła apostołskie realizowane są w sposób wspólnotowy. Specyficzną więc cechą tzw. zgromadzeń zakonnych jest wspólnotowość życia i apostołstwa. Z wyjątkiem zgromadzeń niehabitowych, zewnętrzną oznaką przynależności do danej wspólnoty zakonnej jest habit, traktowany jako strój obowiązkowy i całodzienny.

e) *Instytuty świeckie*. Jest to forma życia konsekrowanego ustanowiona w Kościele przez Piusa XII konstytucją apostolską *Provida Mater Ecclesia* (2 II 1947), choć właściwy jej styl życia praktykowany był już w starożytności chrześcijańskiej. Można wskazać na trzy główne wyznaczniki duchowości instytutów świeckich: świeckość, konsekracja i apostołstwo. Podstawą jest zatem *świecki sposób życia*, co oznacza, że członkowie instytutów świeckich żyją na poziomie swego środowiska, to znaczy noszą świecki strój, zajmują się zwyczajną pracą zawodową i mieszkają we własnych domach, jednym słowem — niczym szczególnie się nie wyróżniają do tego stopnia, że niewtajemniczeni nie są w stanie rozpoznać, że są to osoby konsekrowane.

Przez *konsekrację* na mocy rad ewangelicznych ten świecki styl życia, członkowie instytutów czynią sposobem naśladowania ukrytego życia Jezusa w Nazarecie. Ich świeckość sprawia, że przy zachowaniu istoty rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, sposób ich realizacji znacznie się różni od ślubów zakonnych, zwłaszcza w dziedzinie ubóstwa i posłuszeństwa. Na przykład osoba świecka konsekrowana rozporządza swoim majątkiem i zarobkami, ale czyni to oszczędnie, dzieląc się hojnie z potrzebującymi. Wyraża w ten sposób swoją wolność wobec dóbr materialnych. Jeśli zaś chodzi o posłuszeństwo, to należy je okazywać poprzez respektowanie przepisów prawa, zasad życia społecznego, a także przełożonym w pracy. W odróżnieniu od osób zakonnych, świeccy konsekrowani zasadniczo nie prowadzą życia wspólnego ani wspólnotowych dzieł apostołskich czy domów życia wspólnego, a tym samym nie mają przełożonych wspólnot, poza przełożonym generalnym. Mimo iż żyją osobno, czasem w dużym rozproszeniu, to jednak pielęgnują więzy braterskie przez wzajemną modlitwę, kontakt korespondencyjny, a przede wszystkim przez comiesięczne spotkania w formie dni skupienia, podczas których każdy z członków ze swoim „osobistym” przełożonym (nazywanym czasem „odpowiedzialnym” lub „prowadzącym”) dokonuje rewizji życia.

Synteza konsekracji i świeckości ma na celu nie tylko osobiste uświęcenie, w służbie którego podejmowane są określone praktyki modlitewno-ascetyczne (każdego dnia: msza św. i komunია św., Liturgia godzin, rozmyślanie, czytanie Pisma świętego, różaniec, adoracja, akty umartwienia itp.; obowiązuje ponadto regularna spowiedź u stałego spowiednika, comiesięczne dni skupienia, doroczne kilkudniowe reko-

lekcje itp.). Oddanie siebie Chrystusowi i Kościołowi przez profesję ma na celu *apostolstwo*, pełnione w świecie i „od strony świata”, na sposób ewangelicznego zaczynu (por. Mt 13, 33), „soli ziemi” i „światła świata” (por. Mt 5, 13-14). Skutecznym środkiem apostolstwa, adresowanego przede wszystkim do swojego miejsca pracy, rodziny i najbliższego środowiska, ma być świadectwo życia w świecie. Z tego względu świeccy konsekrowani raczej nie ujawniają faktu swej konsekracji bez wyraźnej potrzeby. Nierzadko nawet najbliższa rodzina nie jest wtajemniczona. Jest to ważny element duchowej ofiary z miłości do Chrystusa, Kościoła i świata.

Dodajmy, że obserwuje się ustawiczny rozwój instytutów świeckich. Obecnie w świecie jest ponad 38 tys. osób świeckich konsekrowanych — w zdecydowanej większości kobiet, skupionych w około 180 instytutach. Ich współpracę koordynuje Światowa Konferencja Instytutów Świeckich (CMIS) działająca u boku Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. W Polsce mamy około 1200 członków instytutów świeckich, należących do 34 wspólnot zrzeszonych w Krajowej Konferencji Instytutów Świeckich (KKIŚ). O żywej obecności świeckich konsekrowanych w Kościele i społeczeństwie polskim świadczy fakt, że Światowa Konferencja Instytutów Świeckich zdecydowała, iż w dniach 17-21 VII 2004 roku w Częstochowie odbył się VIII Światowy Kongres Instytutów Świeckich.

f) *Stowarzyszenia życia apostolskiego*. Ta forma życia konsekrowanego w Kościele tym różni się od zakonów, że ich członkowie nie konieczności zobowiązani są do składania ślubów, chociaż praktykują rady czystości, ubóstwa i posłuszeństwa na podstawie uregulowań prawnych własnych konstytucji. Prowadzą zatem życie wspólne nie tyle dla wzajemnej pomocy w dochowywaniu powyższych ślubów, jak to jest na ogół w zakonach, lecz dla pracy apostolskiej. I właśnie życiem wspólnym zasadniczo różnią się od instytutów świeckich. Wolność stowarzyszeń życia apostolskiego od pewnych przepisów wiążących instytuty zakonne umożliwia im dostosowywanie się do zmieniających się warunków działalności apostolskiej.

Ta wielka różnorodność form życia konsekrowanego oznacza zarazem różnorodność stylów życia duchowego i jest wielkim bogactwem Kościoła, udzielanym przez Ducha Świętego. Jednakże dla efektywniejszej współpracy organem koordynującym w skali ogólnokościelnej

jest Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, zaś w skali Kościoła w Polsce — Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonów Żeńskich, ściśle współpracujących z Konferencją Episkopatu Polski. Dla uzupełnienia dodajmy, że pod koniec lat dziewięćdziesiątych w naszym kraju działało około 55 męskich zakonów i zgromadzeń zakonnych męskich, skupiających ponad 13 tys. osób, oraz 94 zakony i zgromadzenia żeńskie, liczące około 24 tys. sióstr.

## XXIV. DUCHOWOŚĆ LAIKATU

### 92. Co leży u podstaw duchowości ludzi świeckich?

Kim są ludzie świeccy w Kościele? Otóż do Soboru Watykańskiego II przyjęło się mówić bez głębszego uzasadnienia teologicznego o tzw. stanach doskonałości, do których należeli zakonnicy i biskupi. W skrajnych przypadkach rozumiano to tak, że sama przynależność do stanu doskonałości niejako gwarantuje świętość i zbawienie. Wynikałoby z tego, że mimo powszechności Chrystusowego Odkupienia, nie wszyscy w Kościele są równi w swoim powołaniu do świętości i że ogromna rzesza wiernych nie będących zakonnikami ani tym bardziej biskupami, nie stanowią właściwego Kościoła. W tym stawianiu ludzi świeckich jakby na obrzeżu Kościoła, mimo iż stanowią oni ogromną większość, ma swą przyczynę rezerwa, z jaką wierni świeccy nadal odnoszą się do Kościoła, stosując do niego częściej zaimek „wy”, aniżeli „my”.

Słusznie zatem Ojcowie soborowi zdecydowanie odeszli od mówienia o stanach doskonałości, natomiast wprowadzono pojęcie stanów życia w Kościele: duchownego, konsekrowanego i świeckiego. Dokumenty soborowe jednak nie do końca przełamały dawny stereotyp, mimo że w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* katolikom świeckim poświęcono cały rozdział czwarty. Nadal bowiem mówi się tam o laikacie, gdy tymczasem w powszechnym odczuciu słowo „laik” ma wydźwięk negatywny, gdyż oznacza człowieka niekompetentnego, nie znającego się na rzeczy, dyletanta, którym trzeba pokierować.

Dokument soborowy stwierdza zatem, że „pod nazwą świeckich rozumie wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie. Właściwością specyficzną laików jest ich charakter świecki” (LG 31). W tej, jakże ważnej wypowiedzi nie trudno dostrzec pewne wahanie. Z jednej strony świecki stan życia w Kościele definiuje się przez zaprzeczenie w stosunku do stanu zakonnego i kapłańskiego (kim świecki nie jest), z drugiej jednak strony podkreśla się, że podstawą ich tożsamości jest chrzest święty,



wszczepiający ich w Chrystusa i Kościół, w którym mają własne posłannictwo. Ważne jest tu pokreślenie, iż tym, co najbardziej wyróżnia świeckiego w Kościele jest jego świeckość, w sensie związania go ze światem, bycia w świecie i dla świata.

Do ostatecznego — jak się wydaje — przełamania dawnych stereotypów, przyczynił się Jan Paweł II swoim nauczaniem na ten temat, zwłaszcza w posynodalnej adhortacji *Christifideles laici*, w której daje niezwykle głęboki wykład teologii i duchowości wiernych świeckich. Spełnia w ten sposób postulat Ojców Synodu Biskupów z 1987 roku, aby wypracować ścisłą definicję powołania i misji świeckich. Wychodząc od biblijnego obrazu winnego krzewu, z którego winorośle czerpią ożywcze soki, Papież stwierdza, że „tylko w tajemnicy Kościoła, jako tajemnicy komunii, objawia się «tożsamość» świeckich, ich autentyczna godność” (ChL 8). Dlatego wzywa wszystkich świeckich, aby coraz wyraźniej uświadamiali sobie, iż „nie tylko, że należą do Kościoła, ale że sami są Kościołem” (ChL 9). Przez chrzest święty zostali wszczepieni w Chrystusa, a tym samym w Jego Mistyczne Ciało — Kościół święty, co jeszcze wyraźniej potwierdza przyjęty sakrament bierzmowania. Są więc rzeczywiście żywymi latoroślami Chrystusa. Toteż każdy świecki przez chrzest święty dostępuje godności dziecka Bożego i na mocy tej godności „jest współodpowiedzialny, wraz z kapłanami, zakonnikami i zakonnice, za misję Kościoła” (ChL 15). Z tego względu, jak nieco dalej pisze Ojciec święty, Kościół posiada autentyczny wymiar świecki, ściśle związany z jego naturą i misją.

Innymi słowy, Kościół nie byłby sobą bez wiernych świeckich. To nie jest Kościół duchownych i zakonników. Gdyby w Kościele zabrakło świeckich, wówczas duchowni i osoby konsekrowane utraciłyby własną tożsamość. Zamiast więc w duchu dawnych stereotypów sztucznie przeciwstawiać sobie poszczególne stany w Kościele, należy koniecznie podkreślać ich komplementarność. Pod tym względem Kościół święty można porównać o trójnożnego stolika, który tylko wówczas jest użytecznym meblem, gdy stoi równo na wszystkich nogach. W przeciwnym razie może służyć jedynie za szacowny zabytek.

Podstawą duchowości ludzi świeckich jest więc nade wszystko *chrzest święty*, zakorzeniający ich w Chrystusie i Kościele, jak również *świeckość*, jako dane im przez Stwórcę zadanie „czynienia sobie ziemi poddaną” (por. Rdz 1, 28).

### 93. W jaki sposób świeccy chrześcijanie mogą i powinni osiągać świętość?

Zatrzymajmy się na chwilę nad doktryną Soboru Watykańskiego II. W konstytucji dogmatycznej o Kościele, po ukazaniu istoty Kościoła za pomocą licznych obrazów biblijnych i podkreśleniu, że jest ludem Bożym o ustroju hierarchicznym, w którym swe niezastąpione miejsce zajmują świeccy, w rozdziale piątym przypomina o powszechnym powołaniu do świętości. Słowa tego dokumentu, iż „wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości” (LG 39), w całej rozciągłości odnoszą się także do ludzi świeckich. Oni nie tylko, że mogą się uświęcać, ale mają co do tego niezbywalny obowiązek! Odnośnie do tego już kilka wieków temu Doktor Kościoła św. Franciszek Salezy († 1622), biskup Genewy, w dziele *Filotea* pisał: „Pobożność nie psuje niczego, gdy jest prawdziwa, lecz owszem — doskonalą wszystko. Kiedy zaś staje w sprzeczności z czymś uprawnionym powołaniem, jest niewątpliwie fałszywa. [...] Jest to błąd przeciwny wierze, wprost herezja, chcieć rugować życie pobożne z obozu żołnierskiego, z warsztatu rękodzielniczego, z dworu książąt, z pożycia małżeńskiego”<sup>1</sup>.

Pozostaje zatem do omówienia kwestia dróg i sposobów uświęcania się wiernych świeckich, które różnią się od wypracowanych przez wieki modeli świętości kapłańskiej czy zakonnej. Odnośnie do tego cytowany dokument soborowy daje jednoznaczną wykładnię: „Zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja. Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa” (LG 31). W tym właśnie wyraża się „czynienie sobie ziemi poddaną”, a więc przeobrażanie świata w taki sposób, by służył człowiekowi.

<sup>1</sup> *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, Olsztyn 1985, s. 30.

Świeckość zatem, pomimo negatywnych skojarzeń z przeszłości, wyrażanych w hasłach ucieczki od świata (*fuga mundi*), lub pogardy dla niego jako siedliska zła (*contemptus mundi*), w świetle posoborowego nauczania Kościoła i współczesnej teologii jest miejscem, w którym Bóg wzywa do współpracy ze Sobą, „polem i narzędziem ludzi świeckich w realizacji ich chrześcijańskiego powołania” (ChL 15), a tym samym przestrzenią teologalną.

Współczesna religiologia rozróżnia w kulturze dwie płaszczyzny: *sacrum* i *profanum*. *Sacrum* wskazuje na sferę religijną, natomiast *profanum* oznacza tę sferę rzeczywistości, która wprost i bezpośrednio nie odnosi się do Boga, co nie znaczy, że mu się sprzeciwia. Trzeba zatem uznać słuszną autonomię rzeczy stworzonych (*profanum*), nie wolno jednak zapominać, że są one zależne w swoim istnieniu od Stwórcy, „stworzenie bowiem bez Stwórcy zanika” (GS 36). Przez autonomię spraw ziemskich należy rozumieć to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować. Wynika z tego, że zajmowanie się rzeczami świeckimi wcale nie stoi w sprzeczności z uznaniem Boga jako Pana wszechrzeczy. Przeciwnie, jest odkrywaniem Boskiego porządku w świecie i pełnieniem woli Stwórcy. Tak rozumianą świeckość trzeba jednak odróżnić od *sekularyzmu*, przez który papież Paweł VI rozumie „taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju «sekularyzm», usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia” (EN 55). Wizja świata, której centrum stanowi człowiek, a nie Bóg, to nowy ateistyczny „pseudo-humanizm”, który składa się na „chorobę horyzontalizmu”, trawiącą współczesne społeczeństwo europejskie, jak pisze Jan Paweł II w adhortacji o Kościele w Europie (por. EiE 7-9. 34).

W tym kontekście, życie duchowe świeckich chrześcijan, jako sposób ich uświęcania się, polega na wprowadzaniu Chrystusa we wszystkie sfery życia ludzkiego. Wierny świecki, jeżeli żyje w zjednoczeniu z Chrystusem przez modlitwę i sakramenty święte, wszędzie tam, gdzie jest i pracuje, staje się „znakiem zanurzonym” Jego obecności i łaski, to znaczy „znakiem milczącym”, ale przez to niekiedy bardziej wiarygodnym świadkiem i apostołem w swoim środowisku. Na tym polega m.in.

duchowość włączenia w świat, zwana także duchowością wcielenia lub duchowością inkarnacyjną.

#### **94. Jak należy rozumieć wezwanie Jana Pawła II do budowania cywilizacji miłości?**

Jan Paweł II, zatroskany o żywą obecność wiernych świeckich w Kościele, wzywa ich do budowania cywilizacji miłości. Po raz pierwszy tego oryginalnego określenia użył papież Paweł VI († 1978) w przemówieniu na zakończenie Roku Świętego 1975. Jego następca nadał mu teologiczną głębię, często przywołując je w swoich przemówieniach i dokumentach. Na przykład, przemawiając podczas jednej ze środowych audiencji (1 II 1984), powiedział: „Obowiązek budowania cywilizacji prawdy i miłości w świecie współczesnym, to jest zadanie i obowiązek Kościoła [...], jest to również zadanie i powołanie każdego chrześcijanina, wynikające z wiary w Chrystusa i z przynależności do Jego Kościoła. Chrześcijanin na wzór Chrystusa winien ożywiać rzeczywistość świata współczesnego duchem Ewangelii i ukazywać na co dzień, przykładem swego zaangażowania, że możliwe jest lepsze współżycie między ludźmi w sprawiedliwości, prawdzie, poszanowaniu godności osoby ludzkiej”. Natomiast w encyklice o Bożym Miłosierdziu *Dives in misericordia*, zwanej *magna charta* cywilizacji miłości, Jan Paweł II poucza, że jest ona „celem, do którego winny zmierzać wszystkie wysiłki w dziedzinie społecznej i kulturalnej, a także ekonomicznej i politycznej...” (nr 14).

Z licznych wypowiedzi papieskich na temat wynika jasno, że cywilizacja miłości, polega na stawianiu osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, miłosierdzia przed sprawiedliwością, a także na uznawaniu pierwszeństwa tego, by bardziej „być”, aniżeli więcej „mieć”. Taką hierarchię wartości we współczesny świat mogą i powinni wносить przede wszystkim wierni świeccy poprzez pełnienie potrójnego posłannictwa Chrystusa, w którego zostali wszczępieni przez chrzest święty.

a) *Kapłańskie posłannictwo świeckich*. O tym, że lud Boży Nowego Przymierza dostępuje kapłańskiej godności zaświadcza Pismo święte (por. Wj 19, 6; 1 P 2, 4). Jest to uczestnictwo w godności Chrystusa Najwyższego Kapłana, który przez swe Wcielenie stał się prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem, a przez to Pośrednikiem, w którym „mamy przystęp do Ojca” (Ef 2, 18). Uczestnictwo wiernych

świeckich w Chrystusowym kapłaństwie ma jednak charakter kapłaństwa powszechnego, które istotnie różni się od kapłaństwa urzędowego, czyli hierarchicznego (por. LG 10). Mimo to mają oni obowiązek uświęcać siebie i powierzony im świat, prowadząc go do Chrystusa. Odnośnie do tego Sobór Watykański II uczy, że świeccy „w przedziwny sposób są powoływani i przygotowani do tego, aby rodziły się w nich coraz obfitsze owoce Ducha. Wszystkie bowiem ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ciała i ducha, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia żywota, jeśli są cierpliwie znoszone, stają się duchowymi ofiarami miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa. Ofiary te są składane z pobożnością Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z ofiarą Ciała i Krwi. W ten sposób ludzie świeccy, jako pobożnie działający wszędzie czciciele Boga, sami świat Jemu poświęcają” (LG 34).

Z powyższych słów wynika, że jedną z głównych dziedzin ich uświęcenia, a zarazem budowania cywilizacji miłości jest *praca zawodowa i życie codzienne*. Sobór mówi o różnych uczynkach, które mają odbywać się w Duchu. Chodzi tu zapewne o to szczególne namaszczenie, jakie daje świadomość uświęcającego działania Ducha Świętego w Kościele i w każdym człowieku. Każda wykonywana praca przez wzbudzenie intencji, by służyła chwale Boga i pożytkowi bliźnich, zyskuje takie uświęcające człowieka znamię zasługi i łaski. W praktyce może polegać to na odpowiednio ukształtowanej modlitwie porannej, obejmującej tzw. intencją uprzednią czekające w danym dniu obowiązki zawodowe i rodzinne. Należałoby także podczas pracy często zwracać się myślą ku Bogu przez tzw. akty strzeliste. W ten sposób praca zyskuje głębszą, czasem nadprzyrodzoną motywację. Na tym łączeniu pracy i modlitwy (*ora et labora*) polega właśnie „praca nad pracą”, o czym mówił Ojciec święty w Gdańsku w 1987 roku. Pracując, w ten sposób chrześcijanin pełni kapłańską funkcję pośredniczenia, przerzuca niejako most na drugą stronę. Podczas pracy rękami dotyka tej strony — ziemskiej, modląc się zaś — dotyka brzegu Nieskończoności. To co świeckie, rękami wierzącego pracownika zostaje konsekrowane, podobnie jak chleb i wino na ołtarzu w rękach kapłana. Uświęcenie przez pracę i uświęcanie pracy, to naczelne prerogatywy założonej przez hiszpańskiego księdza, św. Josemaría Escrivá de Balaguera († 1975) Prałatury Personalnej „Opus Dei”.

Drugą, ważną dziedziną kapłańskiego posłannictwa laikatu jest *ponoszenie ofiar* związanych z życiem codziennym, rodzinnym, społecznym, zawodowym itp. Na szczególną uwagę zasługuje *cierpienie*, tak fizyczne jak i moralne. Jeżeli jest ono przyjęte z wiarą i cierpliwie znoszone, staje się częścią ofiary krzyżowej Chrystusa, w której Jego kapłaństwo wyraziło się najpełniej. Ojciec święty zwracając się do chorych podczas jednej z audyencji śródowych (15 IX 1979) powiedział: „Wy zaś ze swej strony tak postępujcie, aby wasze łoże boleści stało się ołtarzem, na którym ofiarujecie siebie w całkowitym oddaniu się Bogu na Jego większą chwałę i dla zbawienia świata”. Natomiast w liście apostolskim *Salvifici doloris* cierpienie wprost nazywa powołaniem, które w ludzkim ciele dopełnia braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (por. SD 25-26). Odczytanie na nowo i przemyślenie tego listu uważa Papież za konieczny warunek, aby „w niezmiernym świecie ludzkiego bólu mogła zakwitnąć i owocować cywilizacja miłości” (ChL 54).

Kapłańskie posłannictwo świeckich w służbie uświęcenia i budowania cywilizacji miłości aktualizuje się najbardziej w życiu sakramentalnym, zwłaszcza przez *udział w Eucharystii*, jako szczególnej ofierze i funkcji kapłańskiej. W niej bowiem spotyka się i dopełnia kapłaństwo urzędowe i powszechne (por. LG 10), na co wskazują słowa obrzędu ofiarowania chleba i wina, fragmenty Modlitwy eucharystycznej, niektóre kolekty mszalne i wiele innych momentów mszy św. „W każdą mszę św., ofiarę Chrystusa, ofiarę naszego Odkupiciela, wchodzi owoc «ludzkiej pracy», wszelkiej ludzkiej pracy: chleb jest tego «syntetycznym» wyrazem — i wino również. Codzienna ludzka praca wpisuje się w Eucharystię...” — mówił Jan Paweł II w Gdańsku w 1987 roku. Dlatego tak niezmiernie ważne jest, „aby obecni podczas tego misterium wiary chrześcijanie nie byli jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze rozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie...” (SC 48).

Wierni pełnią królewskie kapłaństwo także przez przyjmowanie innych sakramentów. Jednak szczególnym wyrazem kapłaństwa ludzi świeckich jest *sakrament małżeństwa*, którego szafarzami są sami małżonkowie. Uzdalnia on ich do pełnienia uświęcających zadań w małżeństwie, dzięki czemu rodzina staje się „domowym Kościołem”.

b) *Profetyczne posłannictwo świeckich*. Wszystkie atrybuty prawdziwych proroków starotestamentalnych (Eliasa, Ezechiela, Izajasza, Jeremiasza i innych) w pełni odnoszą się do Chrystusa (por. Mt 13, 57). On jest Najwyższym i Jedynym Prorokiem przez samo to, kim jest. Dotychczasowi prorocy wypełniali swoje posłannictwo przez to, co mówili lub czynili. Człowieczeństwo Jezusa jest znakiem Bóstwa. On objawia Ojca przez to, że jest Bogiem-Człowiekiem, toteż całe Jego nauczanie ma wybitne rysy prorockie. Ostatecznie z powodu swojej nauki i tego Kim był, podzielił tragiczny los starotestamentalnych proroków, aż po śmierć krzyżową.

Profetyczne posłannictwo Chrystusa po Jego Wniebowstąpieniu, w myśl nakazu „Idźcie i nauczajcie...” (Mt 28, 19), przejął Kościół święty (por. AA 2; ChL 33). Podobnie jak Chrystus, Kościół sam w sobie jest profetycznym zwiastunem zbawienia. Jest samym proroctwem, ponieważ w nim i przez niego nieustannie Bóg objawia się światu. Przez to, że „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1), stanowi wydarzenie profetyczne. Wynika z tego, że podmiotem profetycznego posłannictwa w dziele ewangelizacji jest wspólnota Kościoła, a więc zarówno hierarchiczni jej reprezentanci, jak i wszyscy ochrzczeni członkowie tejże wspólnoty, w tym świeccy<sup>2</sup>, dla których świat doczesny staje się swoistym terenem misyjnym.

Profetyczne posłannictwo domaga się przede wszystkim *znajomości Ewangelii*, wobec której trzeba przyjąć postawę wybitnie aktywnej. Nie można jej traktować tylko jako doktryny aksjologicznej lub jako historycznego zapisu. Dla chrześcijanina-proroka musi się ona stać doświadczeniem aktualnej rzeczywistości (por. Hbr 4, 12). Ignorancja biblijna w niektórych sytuacjach (np. w konfrontacji z jehowitami), może okazać się zdradą ducha Kościoła, który jest „wspólnotą ewangelizowaną i ewangelizującą” (ChL 36), a nawet samego Chrystusa. Soborowa konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym stwierdza bowiem,

---

<sup>2</sup> „Człowiek jest kochany przez Boga! Oto proste, a jakże przejmujące orędzie, które Kościół jest winien człowiekowi. Dlatego każdy chrześcijanin może i musi słowem oraz życiem głosić: Bóg cię kocha. Chrystus przyszedł do ciebie. Chrystus dla ciebie jest Drogą i Prawdą, i Życiem (J 14, 6)”. — ChL 34.

że „nieznajomość Pisma świętego jest nieznajomością Chrystusa”. Dlatego w dalszych słowach zachęca świeckich: „Niech więc chętnie przystępują do świętego tekstu czy to poprzez „świętą liturgię przepelnioną Bożymi słowami, czy przez *pobożną lekturę*, czy przez branie udziału w specjalnych wykładach i przez inne środki, które za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie w naszych czasach chwalebnie się rozpowszechniają. Niech jednak pamiętają o tym, że modlitwa towarzyszyć powinna czytaniu Pisma świętego” (DV 25).

Obowiązkiem świeckich w dziele własnego uświęcenia i budowania cywilizacji miłości jest także *głoszenie Ewangelii*, które może mieć charakter autorytatywny i publiczny, gdy świecki chrześcijanin posiadając misję kanoniczną oficjalnie występuje w imieniu całej wspólnoty jako misjonarz, katecheta lub wykładowca. Częściej jednak przepowiadanie Ewangelii dokonuje się w bezpośrednich, prywatnych, nierzadko towarzyskich spotkaniach, zwłaszcza wtedy, zachodzi konieczność *braterskiego upomnienia* (por. Mt 18, 15-17). Skutecznie zapobiega ono społecznej pladze wszelkiej złej mowy, wskutek której psują się dobre obyczaje (por. 1 Kor 15, 33). Ewangeliczne napomnienie, jako wyraz prorockiego posłannictwa, może mieć kształt opinii publicznej i społecznej krytyki.

Świadectwo życia prawdziwie chrześcijańskiego, zdaniem papieża Pawła VI, jest priorytetowym środkiem ewangelizowania w Kościele. „Człowiek naszych czasów chętniej bowiem słucha świadków, aniżeli nauczycieli, a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” (EN 41). Chodzi więc o autentyczność życia chrześcijańskiego na co dzień, o zgodność słów i czynów. W myśl starego przysłowia *Verba docent, exempla trahunt* (Słowa uczą, przykłady pociągają), ma to wielkie znaczenie wychowawcze. „Szczególnym obowiązkiem, zarówno mężczyzn jak i kobiet — czytamy w dokumentach soborowych — jest świadectwo o Chrystusie, które winni dawać życiem i słowem w rodzinie, w swojej grupie społecznej i środowisku pracy” (AG 21).

c) *Królewskie posłannictwo świeckich*. O królewskiej godności Chrystusa przypominał bł. Pius IX w encyklice *Quas primas* (11 XII 1925) ustanawiając uroczystość Chrystusa Króla. Intencją Kościoła było zwrócenie uwagi zlaicyzowanego świata na prawdę, że Jezus Chrystus jest przede wszystkim „Królem Królów i Panem Panów” (Ap 19, 16). Jego królewska godność najpełniej objawiła się w Męce, Śmierci



i Zmartwychwstaniu. Ewangelіści pokazali, że męka Chrystusa była paradoksalnym objawieniem Jego królowania. Zapytany przez Piłata, czy jest królem żydowskim, nie zaprzeczył, ale wyjaśnił, że „Jego królestwo nie jest z tego świata” (J 18, 36).

Królestwo Boże jest centralnym tematem Nowego Testamentu. Św. Paweł pisze: „Królestwo Boże, to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym” (Rz 14, 17). Jest to zatem rzeczywistość duchowa, poniekąd już obecna, na co wskazują słowa samego Pana: „Królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 21), a zarazem rzeczywistość wciąż nadchodząca. W codziennej modlitwie Ojciec nasz prosimy bowiem: „Przyjdź Królestwo Twoje” (Mt 6, 10). Jest ono ukryte, ale rozwijające się. Określa teraźniejszość, lecz zorientowane jest na przyszłość. Można powiedzieć, że Królestwo Boże jest chrześcijaninowi dane i zadane. Wprowadzane jest na świat przez głoszenie Ewangelii. Dostęp do niego mają pokorni i małuczcy (Mt 11, 25) oraz ci, którzy zachowali postawę dziecięctwa (Mt 18, 1-4). Jest ono cennym darem Bożym, skarbem ukrytym w roli (Mt 13, 44). Trzeba go szukać, by zdobyć (Mt 6, 33), znosić prześladowania, a nawet wyrzec się wszystkiego, zwłaszcza gdy wymaga tego miłość bliźniego (Mt 25, 31-46). Pierwszym i podstawowym warunkiem osiągnięcia królestwa Chrystusa jest nawrócenie (Mt 18, 3; Mk 1, 15). Mimo iż chrześcijanin przez chrzest święty staje się uczestnikiem tego Królestwa, to jednak pozostaje nadal poddany władzy ziemskich królów, nawet gdyby byli poganami, dlatego winien ich szanować (1 P 2, 13. 17).

Każdy chrześcijanin, przez chrzest wszczępiony w Chrystusa, uczestniczy w Jego królewskiej godności i ma wraz z Nim rządzić światem według prawa miłości. Godne podkreślenia w tym miejscu są słowa ostatniego Soboru: „Tej władzy udzielił uczniom, aby i oni posiadli stan królewskiej wolności i przez zaparcie się siebie oraz przez święte życie pokonywali w sobie panowanie grzechu” (LG 36). Pierwszym więc terenem królewskiego posłannictwa laikatu jest sumienie i troska o wolność od grzechu. Pamiętając na słowa Chrystusa o belce we własnym oku (Mt 7, 1-6), trzeba powiedzieć, że o tyle można słusznie reformować świat i kierować nim, na ile samemu jest się zreformowanym Ewangelią. „W odrodzeniu serc poprzez nawrócenie i pokutę — uczy Jan Paweł II — tkwi podstawowa przesłanka i pewny fundament każdej trwałej odnowy społecznej i pokoju między narodami” (RP 25).

Wobec jaskrawego współcześnie zjawiska „grzechu społecznego” (por. RP 16), za który każdy obywatel jest w jakiś sposób odpowiedzialny, zadaniem świeckich chrześcijan jest „wspólnymi siłami tak uzdrawiać istniejące na świecie urzędnienia i warunki, jeśli one gdzieś skłaniają do grzechu, aby to wszystko stosowało się do norm sprawiedliwości i raczej sprzyjało praktykowaniu cnoty, niż mu przeszkadzało” (LG 36). W związku z tym pojawia się kolejny aspekt królewskiego posłannictwa: *służba miłości i miłosierdzie*. „Cały Kościół jest bezpośrednio powołany do pełnienia służby miłości” — pisze Papież (ChL 41). Przez to przybliży królestwo Boże i buduje cywilizację miłości. Spośród wielu form służby miłości i miłosierdzia, należy zwrócić uwagę na tworzenie kultury i politykę. „Tworzenie i przekazywanie kultury stanowi jedno z najpoważniejszych zadań ludzkiego współżycia i społecznego rozwoju. [...] Dlatego Kościół zachęca świeckich, by z odwagą i twórczą inteligencją byli obecni w uprzywilejowanych miejscach kultury” (ChL 44). Są nimi szkoły, uniwersytety, ośrodki badań naukowych i technicznych, środowiska artystyczne itp. Wszędzie tam królewskim posłannictwem świeckich jest przepajanie Ewangelią miłości i miłosierdzia kultury człowieka. Poziom życia kulturalnego społeczeństw ma także wymiar polityczny. Świeccy nie mogą więc rezygnować z udziału w życiu politycznym, gdyż jest to służba dobru wspólnemu, a tym samym uprzywilejowany obszar budowania cywilizacji miłości. W związku z tym warto przypomnieć słowa Jana Pawła II, że „stylem oraz narzędziem polityki, która chce dążyć do prawdziwego rozwoju człowieka, jest solidarność. Ta zaś wymaga czynnego i odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu politycznym wszystkich i każdego obywatela oraz rozmaitych grup” (ChL 42).

Tak rozumiane posłannictwo świeckich chrześcijan w służbie budowania cywilizacji miłości dotyczy wszystkich, bez względu na wiek i płeć. „Nie istnieje żadna dyskryminacja na płaszczyźnie odniesienia do Chrystusa” — uczy Papież (ChL 50). Chociaż kobieta będąc pełnoprawnym członkiem Kościoła, nie może otrzymać święceń kapłańskich, to jednak „na mocy chrztu i bierzmowania — tak jak mężczyzna — otrzymuje udział w potrójnym urzędzie Jezusa Chrystusa, Kapłana, Proroka i Króla, a zatem zostaje upoważniona i włączona do uczestnictwa w podstawowym apostołacie Kościoła: w ewangelizacji” — wyjaśnia Jan Paweł II (ChL 51).

## XXV. DUCHOWOŚĆ ŻYCIA MAŁŻEŃSKO-RODZINNEGO

### 95. Co jest podstawą duchowości małżeńsko-rodzinnej?

Zwyczajnym powołaniem świeckich chrześcijan jest małżeństwo, w konsekwencji tego — życie rodzinne. Można więc mówić o specyficznej duchowości małżeńsko-rodzinnej, u podstaw której jest się sakrament małżeństwa. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio* uczy, że „właściwym źródłem i pierwotnym środkiem uświęcenia małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej jest sakrament małżeństwa, który podejmuje i rozwija łaskę uświęcającą chrztu” (FC 56).

Jeżeli przez duchowość chrześcijańską rozumiemy współpracę z Duchem Świętym w dziele naszego uświęcenia i zbawienia, to w małżeństwie, w odróżnieniu od innych stylów życia w Kościele, dokonuje się ona w ścisłym odniesieniu do drugiej osoby zaślubionej w sposób sakramentalny. W pierwszej swej encyklice *Redemptor hominis* Papież pisze, że „człowiek jest drogą Kościoła” (RH 14). Wydaje się, że ta prawda staje się szczególnie czytelna w odniesieniu do małżeństwa i rodziny, którą już Ojcowie Kościoła nazywali „domowym Kościołem” (*ecclesiola*). W małżeństwie droga do Boga — droga osobistego uświęcenia, wpisuje się w życie współmałżonka, dzieci i najbliższej rodziny. Ta współodpowiedzialność za życie duchowe w małżeństwie i rodzinie idzie tak daleko, że można wprost powiedzieć, iż nikt z małżonków nie uświęca się i zbawia sam, a także nie potępia się sam, zawsze bowiem pociąga za sobą współmałżonka i dzieci: ku świętości albo ku potępieniu. Z tego względu w małżeństwie i rodzinie podstawowe źródła i przejawy życia duchowego (modlitwa, sakramenty i asceza) zawsze muszą mieć wymiar wspólnotowy, nigdy nie mogą być sprawą „prywatną”. Jest więc w pełni zasadne mówienie o specyficznej duchowości małżeńsko-rodzinnej, tym bardziej, że upoważnia do tego dalszy ciąg cytowanej wypowiedzi Papieża: „Powszechnie powołanie do świętości jest skierowane również do małżonków i rodziców chrześcijańskich: określone w sprawowanym sakramencie zostaje przełożone na konkretny język rzeczywistości życia małżeńskiego i rodzinnego. Stąd rodzi się łaska i wymóg autentycznej i głębokiej duchowości małżeńskiej i rodzinnej, która będzie czerpała natchnienie z motywów stworzenia, przymierza Krzyża i zmartwychwstania” (FC 56).

Sakramentalne znaki, ustanowione przez samego Chrystusa, spełniają pięć istotnych funkcji: przypominają to, czego Jezus dokonał przed dwoma tysiącami lat; dają pewność, że tu i teraz dostępujemy łaski Bożej, a więc że Bóg nam siebie daje; uobecniają samego Chrystusa, a zatem sakramenty święte to coś nieskończenie większego aniżeli tylko wspomnianie; to nie tylko pamiątki po Chrystusie, ale On sam — żywy i prawdziwy, dlatego sakramenty sprawiają to co oznaczają; w sakramentalnych znakach działa On sam; sakramentalne znaki zapowiadają to, co będzie mieć miejsce w życiu przyszłym, w wieczności. Wszystko to odnosi się także do sakramentu małżeństwa. By sakramentalny znak mógł zaistnieć, potrzeba jest materia i forma, użyta w Kościele zgodnie z wolą i poleceniem Jezusa Chrystusa wyłącznie w celach uświęcająco-zbawczych. W omawianym tu przypadku materia sakramentu są sami małżonkowie (mężczyzna i kobieta) jako integralne osoby ludzkie, z duszą i ciałem. Natomiast formą tego sakramentalnego znaku jest jednoznacznie i publicznie wyrażona wola wzajemnego związania się całkowicie, nierozzerwalnie i bezwarunkowo. Z tego punktu widzenia małżeństwo jest pod pewnym względem podobne do Eucharystii. O ile bowiem konsekrowane postaci chleba i wina po zakończeniu celebracji nie przestają być Ciałem i Krwią Pańską, tak samo zawierane małżeństwo na zawsze pozostaje sakramentem. Oznacza to, że integralna *miłość małżonków*, która ma być: *ludzka*, czyli zmysłowa i duchowa; *pełna*, jako przyjaźń osób; *wierna* i *wyłączna*; a także *plodna*, a więc w oczywisty sposób angażująca ich cielesność, jest widzialnym i doświadczalnym znakiem Boga Miłości (por. 1 J 4, 8. 16), a także tej miłości, jaką ma Chrystus do swego Kościoła (por. Ef 5, 21-26). Istotnie, jest to „wielka tajemnica naszej wiary”!

Ujmując rzecz negatywnie, należałoby powiedzieć, że cokolwiek w życiu małżonków jest przeciwne tej miłości (np. zdrada) lub ją osłabia (np. egoistyczne pożądanie), ma znamiona świętokradztwa dokonywanego na tym sakramencie, czy to przez nich samych (np. w intymnym pożyciu), czy przez osoby trzecie. Natomiast patrząc na tajemnicę sakramentu małżeństwa od strony pozytywnej, za protestanckim teologiem Walterem Trobischem, można byłoby go porównać do geometrycznego trójkąta, w którym punkt na górnym wierzchołku symbolizuje Chrystusa, a punkty na pozostałych wierzchołkach — obojga małżonków. Jeżeli te dwa punkty zbliżać się będą po bokach trójkąta ku

wierzchołkowi, to tym samym — zgodnie z prawami geometrii — będą coraz bliżej siebie. Podobnie jest w małżeństwie: każde nawrócenie i każdy krok na drodze do zjednoczenia z Chrystusem, każde wypowiedziane Jemu „tak”, jest potwierdzeniem współmałżonkowi sakramentalnego „ślubuję” i zacieśnianiem małżeńskiej komunii, a przez to budowaniem Kościoła świętego.

Duchowość małżeńska jest więc w swej istocie głęboko chrystologiczna, personalistyczna i eklezjalna.

### **96. Jakie są zasadnicze środki służące osiągnięciu świętości przez chrześcijańskich małżonków i rodziców?**

Wypada zauważyć, że również do małżeństwa odnosi się znana metafizyczna reguła: *agere sequitur esse* — z sakramentalnej tożsamości chrześcijańskich małżonków wynika cała ich duchowość, a więc także wszystkie środki i ćwiczenia pobożne, które ją wyrażają. Wiadomo, że modlitwa, sakramenty święte i asceza połączona z apostołatem, to zasadnicze środki i przejawy życia duchowego w ogóle. Mają więc one zastosowanie w aktualizowaniu duchowości małżeńsko-rodzinnnej, jednak pod pewnymi warunkami. Otóż małżonkowie i rodzice uświęcają się nie tyle przez sam fakt gorliwego modlenia się, regularnego uczęszczania na mszę św., przystępowania do sakramentu pojednania i pokuty oraz komunii św., czy przez to, że w duchu ascezy zachowują czystość obyczajów. Wszystkie te akty powinny mieć bowiem ukierunkowanie na współmałżonka i najbliższą rodzinę, oczywiście bez jakiegokolwiek wykluczania potrzeb innych ludzi i całego Kościoła. Byłoby przejawem niedojrzałej miłości, a zarazem jakimś niezrozumieniem społecznego wymiaru sakramentu małżeństwa, gdyby mąż i/lub żona bardziej byli zatroskani o „cały” świat, aniżeli o siebie nawzajem i własne uświęcenie. *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza bowiem, że sakrament małżeństwa stanowi jeden z „sakramentów w służbie komunii”, które „są nastawione na zbawienie innych ludzi. Przez służbę innym przyczyniają się także do zbawienia osobistego” (KKK 1534). Tak jak kapłan uświęca się nie inaczej, jak przez „miłość pasterską”, tak i małżonkowie osiągają chrześcijańską doskonałość jedynie na drodze miłości małżeńskiej. To jest specyfiką duchowości małżeńskiej i w tej perspektywie należy patrzeć na udział małżonków w potrójnym posłannictwie Chrystusa: kapłańskim, prorockim i królewskim.

*Kapłańskie posłannictwo małżonków* polega na trosce o uświęcenie siebie nawzajem, a tym samym całej rodziny. Najpełniejszy wyraz posłannictwa to znajduje w samym celebrowaniu sakramentu małżeństwa, którego nie kapłan udziela, jak zwykło się mówić, lecz nowożeńcy sobie nawzajem. On zaś, jako przedstawiciel Kościoła potwierdza i błogosławi zawarty sakrament, co zresztą wyraźnie stwierdza tuż po słowach przysięgi małżeńskiej. Kościół usilnie zaleca, aby małżeństwo było zawierane podczas sprawowania Eucharystii (por. FC 57), gdyż w niej najpełniej przejawia się kapłańskie posłannictwo małżonków. Wspólne uczestniczenie w liturgii mszy św., zawsze dopełnione przyjęciem komunii św., pozwala doświadczyć Chrystusa, który ich jednoczy sakramentalnym węzłem. W ten sposób małżonkowie stale powracają do Źródła swej miłości. Podobnie dzieje się w przeżywaniu sakramentu pokuty. „Istotnym i stałym elementem zadania uświęcenia rodziny chrześcijańskiej — uczy Jan Paweł II — jest przyjęcie ewangelicznego wezwania do nawrócenia, skierowane do wszystkich chrześcijan, którzy nie zawsze pozostają wierni «nowości» chrztu, który ich uczynił «świętymi»” (FC 58).

Innym, godnym podkreślenia, przejawem kapłańskiego posłannictwa małżonków jest wspólna modlitwa, w którą powinny być wprowadzane dzieci w procesie wychowania. „Na mocy swej godności i misji kapłańskiej właściwej wszystkim ochrzczonym, rodzice chrześcijańscy mają szczególne zadanie wychowania dzieci do modlitwy, wprowadzenia ich w stopniowe odkrywanie Bożego misterium i nauczania osobistej z Nim rozmowy” — uczy Ojciec święty (FC 60), a w liście do rodzin *Gratissimam sane* z okazji Roku Rodziny dodaje, że „modlitwa służy ugruntowaniu duchowej spójności rodziny, przyczyniając się do tego, że rodzina staje się silna Bogiem” (LR 4). Także codzienne składanie darów duchowych, zwłaszcza różnych postaci cierpienia związanego z życiem małżeńsko-rodzinnym, jest pełnieniem kapłaństwa powszechnego chrześcijańskich małżonków.

Odnośnie do *prorockiej funkcji chrześcijańskiego małżeństwa* Jan Paweł II pisze, że komunizm miłości pomiędzy Bogiem i ludźmi, stanowiąca zasadniczą treść Objawienia, znajduje swój wymowny wyraz w przymierzu oblubieńczym zawartym pomiędzy mężczyzną a kobietą (por. FC 12). Z tego względu „małżonkowie są stałym przypomnieniem dla Kościoła tego, co dokonało się na Krzyżu; wzajemnie dla siebie

i dla dzieci są świadkami zbawienia, którego uczestnikami stali się poprzez sakrament. Małżeństwo, podobnie jak każdy sakrament, jest pamiątką, uobecnieniem i prorocstwem tego zbawczego dzieła” (FC 13). Dlatego już sama świadomość bycia chrześcijańskim małżeństwem i pielęgnowanie tej godności w życiu codziennym, to pełnienie profetycznej misji zleconej przez Chrystusa. Z tej racji „dawanie świadectwa o bezcennej wartości nierozzerwalności i wierności małżeńskiej jest jednym z najcenniejszych i najpilniejszych zadań małżonków chrześcijańskich naszych czasów” (FC 20).

Z profetyzmem małżeństw i rodzin ściśle wiąże się zgłębianie Ewangelii i wcielanie jej w życie codzienne. Dobitnie podkreśla to Papież, pisząc, iż „zależnie od tego, w jakim stopniu rodzina chrześcijańska przyjmie Ewangelię i dojrzeje w wierze, staje się ona wspólnotą ewangelizującą. [...] przyszłość ewangelizacji w dużej mierze zależy od Kościoła domowego” (FC 52).

Istota uczestnictwa chrześcijańskich małżonków i rodziców w *królewskiej godności Chrystusa* polega na gorliwym praktykowaniu postawy służby, zgodnie z tym, czego uczy Papież: „Tak jak Chrystus sprawuje swoją władzę królewską oddając się na służbę ludzi, tak chrześcijanin znajduje autentyczny sens własnego udziału w królewskości swego Pana, uczestnicząc w Jego duchu i w postawie służby człowiekowi” (FC 63). Ta postawa wzajemnej służby małżonków, ożywiana miłością, ma być ukierunkowana do wewnątrz rodziny i na zewnątrz. Królewskość małżonków, polegająca — ogólnie rzecz biorąc — na pokonywaniu zła mocą służebnej miłości, wewnątrz życia małżeńsko-rodzinnego przejawiać się będzie w „codziennym trudzie tworzenia autentycznej wspólnoty osób” (por. FC 64). W praktyce jest to wzajemna troska o dobro, różne formy wsparcia w sytuacjach kryzysowych, wyręczanie w obowiązkach domowych, umiejętność przebaczenia i akceptowania drugiego człowieka itd. W ten sposób małżeństwo i rodzina ma stawać się „szkołą bogatszego człowieczeństwa” (por. FC 21).

Natomiast pełnienie królewskiego posłannictwa Chrystusa na zewnątrz małżeństwa i rodziny polega na zaangażowaniu się małżonków w życie Kościoła lokalnego (parafia, diecezja) i społeczeństwa w duchu Ewangelii. „Małżeństwo i rodzina chrześcijańska budują Kościół. [...] Tak więc Kościół znajduje w rodzinie, zrodzonej z sakramentu, swoją

kolebkę i miejsce, w którym wchodzi w pokolenia ludzkie, a one — w Kościół” (FC 15). Także zaangażowanie w życie społeczne jest wpisane głęboko w samą naturę małżeństwa i rodziny, co wyraźnie stwierdza Jan Paweł II, pisząc: „Ponieważ Stwórca wszechrzeczy ustanowił związek małżeński początkiem i podstawą społeczności ludzkiej, rodzina stała się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa” (FC 42). W innym miejscu dodaje, że „rodzina jest centrum i sercem cywilizacji miłości” (LR 13). Chodzi więc o to, aby chrześcijańscy małżonkowie oraz ich rodzina, żyjąc głębokim zjednoczeniem z Bogiem-Miłością, starali się w otaczającej ich rzeczywistości wprowadzać zasady wynikające z przykazania miłości i szacunku dla człowieka.

### **97. Czy małżonkowie w związkach niesakramentalnych żyją życiem duchowym?**

W świetle dotychczasowych rozważań na temat podstaw i specyfiki duchowości małżeńsko-rodzinnej, wydaje się, że odpowiedź powinna być negatywna. Jeżeli bowiem brak sakramentalnego fundamentu, jakim jest Chrystus, to niemożliwa jest tym samym budowa trwałego i solidnego gmachu życia duchowego (por. Łk 6, 48-49; 1 Kor 3, 11; Ef 2, 20). Takie jednak rozstrzygnięcie byłoby daleko idącym uproszczeniem i mogłoby być źródłem wielu cierpień.

Należy najpierw wyjaśnić, co należy rozumieć przez niesakramentalne związki małżeńskie, a także wskazać jakie są przyczyny ich powstawania?

Wiele uwagi tej kwestii poświęca Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*. Świadczy to, że Kościół bardzo poważnie traktuje ten problem i daleki jest od uproszczonych sądów, a tym bardziej pochopnego potępienia. Papież wylicza tam różne formy związków niesakramentalnych: małżeństwa na próbę, rzeczywiste wolne związki, katolicy złączeni tylko ślubem cywilnym oraz rozwiedzeni, którzy zawarli nowy związek już bez ślubu kościelnego (FC 80-84). Najliczniejszą grupę stanowią małżeństwa zawarte cywilnie po rozwodzie. Samo określenie par żyjących bez ślubu kościelnego jako „niesakramentalne”, choć ma wydźwięk negatywny, w terminologii teologicznej nie ma na celu wykazania, że są oni gorsi, mniej ważni czy niepotrzebni w Kościele. Chodzi tylko o różnicę w genezie związku małżeńskiego, natomiast ocena z punktu widzenia moralnego może być dokonana dopiero po



wnikliwym zbadaniu przyczyn zaistnienia związku, który nie jest oparty na sakramentalnym fundamencie.

Dokładne ustalenie przyczyn coraz większej liczby zawieranych niesakramentalnych małżeństw nastęrcza pewne trudności metodologiczne wynikające głównie z tego, że częściej i to dopiero od niedawna bada się motywy rozpadu poprzednich związków, aniżeli racje, dla których zawierane są nowe związki. Najczęstszym, jak się wydaje, powodem zawarcia nowego związku, nawet za cenę zerwania sakramentalnej jedności z Kościołem, jest nadzieja odnalezienia tego, czego zabrakło w pierwszym związku — prawdziwej miłości. Jeżeli jednak potężną rzekę odetniemy od jej niepozornych i często ukrytych źródeł oraz dopływów, to po jakimś czasie po prostu wyschnie. Podobnie takie małżeństwo, odcięte *de facto* od sakramentalnego źródła Miłości, może stać się pewnego rodzaju duchową i psycho-emocjonalną pułapką.

Kościół rozumiejąc to cierpienie, ale daleki od przedwczesnego usprawiedliwiania, stara się na różne sposoby przyjąć z pomocą, m.in. przez odpowiednie formy duszpasterstwa (np. indywidualne rozmowy, dni skupienia, rekolekcje itp.).

Niezależnie od tego usilnie zachęca małżonków żyjących w tego rodzaju związkach, aby nie zaniechali dostępnych im środków zbawienia w głębokim przekonaniu wiary, że miłość i miłosierdzie Wszechmogącego Boga „większa jest niż grzech” (por. Rz 5, 20). Duch Boży, który „tchnie, kędy chce” (por. J 3, 8), przenika serca ludzkie (por. Rz 8, 27) i tych, którzy błędzą „przekonuje o grzechu” (por. J 16, 8). Także małżonkom pozostającym w niesakramentalnym związku daje jakąś „szansę” zbliżania się do Boga, którą — jak się wydaje — dobrze charakteryzują słowa Psalmisty: „Z głębokości wołam do Ciebie, Panie. Panie, wysłuchaj głosu mego. Nakłoń swoich uszu ku głośnemu mojemu błaganiu. Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie, któż się osto-ii?” (Ps 130, 1-3).

Głównymi źródłami życia duchowego są sakramenty święte, modlitwa i asceza. Jednakże z racji zerwania więzi z Bogiem przez grzech, małżonkowie niesakramentalni, dopóki trwa ich związek, nie mogą ważnie korzystać z sakramentu pokuty i przyjmować Eucharystii, gdyż sakrament pokuty ze swej natury domaga się usunięcia przyczyny grzechu, zaś zjednoczenie eucharystyczne (komunia) z Chrystusem nie może zaistnieć, jeżeli trwa stan grzesznego wobec Niego nieposłuszeń-

stwa. Nie zwalnia to ich jednak od udziału w sprawowaniu niedzielnej liturgii eucharystycznej, w czasie której powinni ofiarować na ołtarzu swoje życie, trudy codzienności itp., a nade wszystko cierpienie płynące z oddalenia od Chrystusa. Jest to cierpienie często ukrywane, ale bardzo dotkliwe. Małżonkowie niesakramentalni, choć wskutek swojego grzechu nie są w jedności z Kościołem jako wspólnotą wierzących, jednak przez udział w liturgicznym Zgromadzeniu Kościoła mają prawo czerpać z jego owoców duchowych i zasług, ponieważ są ochrzczeni. Dzięki temu mogą mimo wszystko ocalać i pomnażać w sobie dobro, które w nich jest.

Nie są też zwolnieni z praktykowania ducha pokuty, który polega na pokornym uznaniu swojego grzechu, jak również uznaniu siebie winnymi zaistniałej sytuacji (por. RP 13). W ten sposób wyznają wiarę i oddają chwałę Bogu. Jest to postawa syna marnotrawnego, któremu Miłosierny Ojciec wychodzi naprzeciw, on zaś woła: „Ojcze, zgrzeszyłem” (por. Łk 15, 21). Jest to także stawanie w prawdzie, która wyzwala (por. J 8, 32) i dysponuje do pojednania się z Bogiem.

Małżonkowie niesakramentalni, mimo swego zbłądzenia, nie przestali więc być chrześcijanami, toteż nie są zwolnieni z modlitwy. Przeciwnie, ona jest ich szczególnym „narzędziem” wyproszenia dla siebie zmiłowania Bożego, zwłaszcza jeżeli modlą się razem. Ufna modlitwa pomoże im unikać dokładania do zaistniałego stanu grzechu nowych grzechów aktualnych. Nie można zapominać, że wspólna modlitwa małżonków niesakramentalnych jest cennym świadectwem wiary wobec ich dzieci i najbliższej rodziny. Modląc się, uznają tym samym zwierzchnictwo Boga, i w ten sposób oddają Mu chwałę. Dla samych małżonków i dla ich najbliższych staje się jasne, że choć człowiek błądzi i popełnia grzech, to jednak Prawo Boże jest niezienne. A więc to nie człowiek ustala, co jest dobre, a co złe, lecz Bóg, któremu winniśmy posłuszeństwo. Zapewne szczerą i ufna modlitwa zanoszona przez oddalonych sakramentalnie od Boga małżonków jest dla nich przyczyną duchowego cierpienia. Tylko ktoś, dla kogo modlitwa jest „odklepaniem” książeczkowej lub pacierzowej formułki, nie odczuwa bólu tęsknoty i zawstydzienia, gdy modli się w stanie grzechowego upadku. Takie cierpienie duchowe jest samą istotą ekspiacji (wynagrodzenia), która polega niejako na zamianie cierpienia grzechu na cierpienie miłości i jest zadatkem Bożego miłosierdzia.

Małżonkowie niesakramentalni, jak wszyscy chrześcijanie, mają obowiązek praktykować ascezę, czyli unikać wszystkiego, co pomniejsza ich osobowość i chrześcijańską godność. Ponadto powinni troszczyć się o rozwój wszelkich cnót moralnych. Wielką pomocą w tej dziedzinie będzie codzienny rachunek sumienia połączony z aktem skruchy.

Szczególnym przedmiotem ich troski powinna być jednak pokora, czyli trwanie w prawdzie. Niekiedy bowiem słyszy się, zwłaszcza z ust małżonków niesakramentalnych, że choć nie mają oni ślubu kościelnego, to i tak lepiej żyją od tych, którzy uważają się za dobrych katolików. Taka postawa świadczy o duchowej pysze i braku zrozumienia, że kryterium doskonałości chrześcijańskiej nie jest — na szczęście — drugi człowiek, ale Chrystus, który jest bez grzechu (por. J 8, 46).

### **98. Jaką rolę w życiu społecznym i eklezjalnym mają do spełnienia osoby starsze?**

Współcześnie jesteśmy świadkami obyczajowego paradoksu: im bardziej społeczeństwo europejskie starzeje się, tym chętniej sprzyja wszystkiemu co młode, piękne i pełne werwy życia. Oprócz tego coraz częściej postuluje się eutanazję, nie ukrywając przy tym, że jednym z motywów jej stosowania są względy ekonomiczne. Może w tym wszystkim jest rodzaj ucieczki od bolesnej prawdy o przemijalności człowieka i nieuchronności śmierci?

Na przekór temu Pismo święte w długowieczności upatruje Boże błogosławieństwo (por. Ps 90, 10), a do starości odnosi się z wielkim szacunkiem (por. Mdr 4, 8-9), gdyż właśnie ludzie bardzo podeszli w latach są bezpośrednio włączeni w kluczowe wydarzenia zbawcze (np. Abraham, Mojżesz, Eliasz, Zachariasz i Elżbieta, Symeon i Anna). W ślad za tym Kościół bardzo ceni zarówno intelektualne jak i moralne przymioty ludzi starych. Z uwagi na to Jan Paweł II w liście do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności (Madryt, 8-12 IV 2002) pisze, iż „przede wszystkim trzeba patrzeć na ludzi starszych w świetle ich godności ludzkiej, która nie zanika w miarę upływu lat i pogarszania się stanu psychicznego i fizycznego”. Ważne jest także, aby sami ludzie starsi nie czuli się bezużytecznym ciężarem i z tego powodu nierzadko pragnęli rychłej śmierci, a tak — niestety — coraz częściej dzieje się pod wpływem współczesnej hedonistycznej kultury i agresywnych systemów ekono-

miczno-gospodarczych opartych na liberalizmie, które w najmniejszym stopniu nie oszczędzają emerytów i rencistów. Konieczne jest zatem, aby ludzie „trzeciego wieku” pielęgnowali w sobie głębokie przeświadczenie o własnej godności i o tym, że nadal są społecznie użyteczni, choć ich siły fizyczne i psychiczne są coraz bardziej ograniczone, a społeczeństwo próbuje spychać ich na margines.

Ojciec święty w cytowanym liście postuluje więc, aby włączać ludzi starszych w aktywne życie społeczne, wykorzystując zasoby ich doświadczenia, wiedzy i mądrości, jakimi mogą się podzielić. Starsi mogą nie tylko dawać świadectwo o istnieniu wartości humanistycznych i kulturowych, moralnych i społecznych, których nie da się mierzyć kryteriami ekonomicznymi czy funkcjonalnymi — pisze Jan Paweł II — ale „mogą także skutecznie wspomagać środowiska pracy i warstwy kierownicze”.

Tym bardziej należy dostrzec niezwykle cenny wkład ludzi starych w życie duchowe Kościoła i własnych rodzin. Mogą, a nawet powinni ofiarować bezcenny dar swego cierpienia związanego z różnymi ograniczeniami trzeciego wieku. Cierpienie nie tylko „ma służyć nawróceniu, czyli odbudowaniu dobra w podmiocie, który w wezwaniu do pokuty może rozpoznać Miłosierdzie Boże”, jak czytamy w papieskim liście *Salvifici doloris* (nr 12), ale także „jest wezwaniem do ujawnienia moralnej wielkości człowieka, jego duchowej dojrzałości” (SD 22). Zatem człowiek starszy swoje wielorakie cierpienie może potraktować nie tylko jako wynagrodzenie (ekspiację) za własne grzechy, ale uczynić je charyzmatem — darem dla innych, aktem wstawieniowym, szczególnie za członków najbliższej rodziny.

Świadomość bliskiego kresu życia sprawia, że osoby w trzecim wieku mają specyficzne poczucie czasu i wartości doczesnego świata, czego echo odnajdujemy w słowach Koheleta: „Marność nad marnościami, wszystko marność” (Koh 1, 2; 12, 8). Na ogół nie ono jest dostępne ludziom młodym i dynamicznym, gdyż ma coś z przedsmaku wieczności. Dzielenie się tym doświadczeniem o charakterze eschatologicznym jest z pewnością cennym wkładem w życie duchowe rodziny i najbliższego środowiska, uświadamia bowiem, że „lata nasze przemijają jak trawa” (Ps 37, 2) i że „nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść” (Hbr 13, 14). Dlatego właśnie Papieška Rada do spraw Świeckich w dokumencie pt. *Godność i posłannictwo*

ludzi starszych w Kościele i w świecie, wśród „charyzmatów” właściwych dla sędziwego wieku — obok bezinteresowności, pamięci, doświadczenia i współzależności — wymienia „bardziej całościową wizję życia”<sup>1</sup>.

W perspektywę tej „bardziej całościowej wizji życia” wpisuje się doświadczenie modlitwy, na ogół tym intensywniejsze, im większa świadomość kruchości życia i zbliżającego się z liczbą lat jego kresu. Oczywiście zatem staje się głęboka potrzeba u osoby starszej, aby coraz więcej czasu poświęcać na adorację Najświętszego Sakramentu i medytację, której szczególnie ulubioną formą bywa różaniec. W niej właśnie nierzadko dopiero pod koniec życia ludzie odkrywają prawdziwą głębię kontemplacji. Choć w modlitewno-medytacyjnej ciszy, niekiedy dodatkowo wzmocnionej poczuciem samotności w rodzinie, (gdy jedni odeszli do wieczności, a drudzy stale odchodzą do swoich spraw), z dużą siłą odżywają wspomnienia i tęsknoty, to jednak właśnie one bywają jedną z ważniejszych inspiracji do modlitwy. Osoby starsze dużo więc się modlą, ogarniając nadprzyrodzoną miłością wszystkich ludzi, a szczególnie najbliższych: żywych i zmarłych. To jest oznaka hojności serca, która — paradoksalnie — przekłada się na hojność rąk. Ewangeliczna uboga wdowa, która do świątynnej skarboxy wrzuciła dwa pieniążki — całe swoje utrzymanie, podczas gdy bogaci wrzucali to, co im zbywało (por. Mk 12, 41-43), jest doskonałą ilustracją takiej postawy duchowej, pochwalanej przez Chrystusa.

W ten sposób ludzie starsi odnajdują swoje niezastąpione miejsce w społeczeństwie i eklezjalnej wspólnotcie, w której nieopstrzeżenie tkają niewidzialne nici nadprzyrodzonych więzi, prawdziwie budując Mistyczne Ciało Chrystusa. Dopiero kiedyś w wieczności, gdy spadnie zasłona z naszych oczu (por. 2 Kor 3, 15), zobaczymy, jakim skarbem są ludzie starzy — dla Kościoła, społeczeństwa, dla rodziny i dla nas.

---

<sup>1</sup> *Życie konsekrowane w trzecim wieku*, red. K. Wójtowicz, Kraków 2002, s. 49-50.

## XXVI. DUCHOWOŚĆ ZRZESZEŃ CHRZEŚCIJAŃSKICH

### 99. Co to są zrzeczenia chrześcijańskie, czym się charakteryzują i jakie są ich rodzaje?

Jak wynika z Dziejów Apostolskich i Listów św. Pawła, od początku Kościoła istniały jakieś formy wspólnego przeżywania wiary i dzielenia się doświadczeniem duchowym. Chodzi mianowicie o gminy chrześcijańskie istniejące przede wszystkim w miastach, m.in. w Antiochii, Efezie, Filippii, krainie Galackiej, Hierapolis, Jerozolimie, Kenchrach, Kolossach, Koryncie, na Krecie, w Laodycei, Rzymie i Tessalonikach. Do nich św. Paweł kieruje konkretne listy pasterskie, albo przynajmniej pozdrowienia. Są to zasadniczo małe wspólnoty zbierające się po domach, na co wskazują przekazy Dziejów Apostolskich, jak i św. Pawła, a także pisma Ojców Kościoła. Obok nich występują nurty judaizujące, hellenizujące i gnostyckie, których reprezentantami są niekiedy uczniowie skupieni wokół jakiegoś głosiciela. Często tworzą oni grupy „ascetyczne” lub „charyzmatyczne”, o których także wspomina św. Paweł. Później, wokół charyzmatycznych postaci, takich jak św. Pachomiusz czy św. Antoni Pustelnik, powstawały pierwsze wspólnoty, z których zrodził się potężny nurt życia monastycznego w Kościele.

Jednakże tendencja do zrzeszania się w celach religijnych nie jest specyfiką pierwotnego chrześcijaństwa, lecz występuje w każdej religii. Nie wdając się w głębszą analizę tego zjawiska, ani też nie podejmując się prześledzenia historii zjawiska zrzeszeń chrześcijańskich, zatrzymajmy się nad ogólną charakterystyką współczesnych form zrzeszeniowych. Nie trudno bowiem dostrzec, że znacznie różnią się między sobą genezą, procesem rozwoju, metodami działania, głoszonymi treściami oraz stylem wzajemnych odniesień członków i sympatyków. Można jednakże zaobserwować pewne cechy wspólne.

Najbardziej rzucającą się w oczy cechą współczesnych zrzeszeń jest *przynależność świeckich*, ich zdominowanie liczbowe przez laikat, zwłaszcza młody. Trzeba w tym widzieć przejaw „powszechnej potrzeby duchowości” (por. NMI 33). We wszystkich formach zrzeszeń, nawet jeśli nie są wspólnotami *sensu stricto*, wyraźnie dostrzegalny jest ich *wymiar wspólnotowy*, czyli tendencja nie tylko do zbiorowych działań i podejmowania współodpowiedzialności za realizację powziętych

celów, ale także potrzeba głębszych więzi osobowych, jako szansa wyzwolenia człowieka z wszelkiego typu determinizmów. Kreowaniu takich więzi osobowych służą różnego rodzaju spotkania, które przy tej okazji stają się instrumentem pozyskiwania nowych członków, bowiem życie wspólnotowe przedstawia wielką siłę przyciągającą i pobudzającą do działania.

Współczesne zrzeczenia, odwołujące się zwykle do wzorów z pierwotnego chrześcijaństwa, preferują *dzielenie się osobistym doświadczeniem wiary*, co ma dużą siłę ewangelizacyjnego oddziaływania. Zanim bowiem nastąpi odwołanie się do doktryny chrześcijańskiej, najpierw w formie świadectwa ukazuje się osobistą drogę duchową. Dzięki temu współczesne zrzeczenia w Kościele z jednej strony ujawniają pewnego rodzaju reakcję na intelektualizm i doktrynalność przekazu ewangelicznego przy pomocy dość konwencjonalnego języka przepowiadania (homiletycznego, katechetycznego), a z drugiej strony skutecznie przeciwstawiają się sekularyzacji i desakralizacji we współczesnym społeczeństwie, potwierdzając własnym doświadczeniem, że wymiar religijny jest konstytutywnym komponentem ludzkiej osoby. Z tym wiąże się *odkrywanie społecznego wymiaru wiary chrześcijańskiej*. Wszystkie bowiem zrzeczenia w jakimś stopniu podejmują dzieła apostołskie, zgodne z naturą ich charyzmatu i uwarunkowaniami zewnętrznymi. Zaangażowanie w sprawy społeczne zmusza członków zrzeczeń do przemyślenia na nowo swojego stosunku do spraw materialnych i duchowych, a w konsekwencji do życia wiarą działającą przez miłość. Jest to zatem *duchowość inkarnacyjna*.

Łatwą do zauważenia cechą współczesnych zrzeczeń jest ich *dynamizm rozprzestrzeniania się*. W stosunkowo krótkim czasie swoim oddziaływaniem obejmują wiele środowisk zarówno w sensie socjologicznym, jak i geograficznym, przekraczając bariery językowe, a nawet religijne (np. Focolari). Dzieje się tak głównie ze względu na ich *otwarcie ekumeniczne*, wynikające z potrzeby dzielenia się doświadczeniem duchowym (ekumenizm praktyczny), które na ogół dokonuje się poza płaszczyzną doktrynalną. Oznacza to, że z osobistym przeżyciem nie dyskutuje się, lecz je przyjmuje albo odrzuca. Ponadto typowe dla wielu zrzeczeń *działanie na rzecz promocji ludzkiej* niesie ze sobą ziarno pojednania i otwiera drogi do wzajemnego poznawania się oraz rozumienia. Wobec tego różnice konfesyjne stają się drugorzędne.

Zrzeszenia cechuje *bogactwo charyzmatyczne*. W większości przypadków powstały one dzięki inicjatywie jednostek obdarzonych szczególnymi darami, co potwierdza Jan Paweł II, pisząc, iż „także w naszych czasach oglądamy rozkwit różnych charyzmatów wśród świeckich mężczyzn i kobiet. I choć otrzymują je poszczególne osoby, mogą uczestniczyć w nich także inni i w ten sposób zachowuje się ich ciągłość w czasie jako cenne i żywe dziedzictwo, tworzące pomiędzy ludźmi szczególne pokrewieństwo duchowe” (ChL 24). Rozwój zrzeszeń odrodził więc w Kościele świadomość charyzmatów (por. LG 12), które są dane jako impuls i dar dla budowania braterskiej wspólnoty Ciała Mistycznego Chrystusa. Pozostaje to jednak w organicznym związku z głównym źródłem życia Kościoła, jakim jest są sakramenty i Pismo święte. Znamienne jest to, że zrzeszenia współczesne czerpią *inspiracje z liturgii i Biblii*. Oznacza to, że stało się niemal regułą indywidualne lub wspólnotowe konfrontowanie swego życia z nauką słowa Bożego i doświadczanie sakramentalnej jedności z Chrystusem.

Na koniec tej charakterystyki należy zauważyć, że większość współczesnych zrzeszeń katolickich, nie rezygnując z własnych tradycji duchowo-religijnych, pielęgnuje na ogół dobrze pojętą *pobożność maryjną*. Maryja — Nowa Ewa, „pierwsza Charyzmatyczka” napełniona Duchem Świętym, jest dla nich ideałem zintegrowanego człowieka, całkowicie oddanego Bogu i ludziom. Jest zatem traktowana jako idealny model odniesienia wertrykalnego i horyzontalnego w duchowości.

Różnorodność form zrzeszania w Kościele posoborowym z trudem poddaje się jakimkolwiek klasyfikacjom. Niemniej jednak za najbardziej miarodajny należy uznać podział, jaki zaproponował Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* (nr 29). Wylicza tam cztery zasadnicze rodzaje współczesnych zrzeszeń w Kościele: *stowarzyszenia* — mające zwykle osobowość prawną kościelną a nawet świecką, kierują się własnym statutem zatwierdzonym przez odpowiednią władzę (np. Akcja Katolicka, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Legion Maryi, Sodaliczka Mariańska); *grupy* — to z reguły nieliczne zbiorowości nastawione raczej na realizację celów zewnętrznych, powstające doraźnie, toteż po osiągnięciu celu przestają istnieć, albo zmieniają swój charakter, dając początek nowym grupom (np. grupy modlitewne, charytatywne, ewangelizacyjne); *wspólnoty* — to także nieliczne zbiorowości, które jednak w odróżnieniu od grup bardziej troszczą się o realizację celów wewnętrznych, czyli dążą do zaspokojenia duchowo-



wewnętrznych, czyli dążą do zaspokojenia duchowo-emocjonalnych potrzeb osób stanowiących je. Z tej racji mają raczej charakter trwałe i najbardziej ze wszystkich elitarny (np. Droga neokatechumenalna, Ogniska Światła i Miłości); *ruchy* — stanowią rodzaj federacji licznych i bardzo zróżnicowanych zbiorowości, które łączy nie tyle sformalizowana struktura organizacyjna, co raczej wspólna idea duchowego dobra, realizowana jednak w sposób odmienny, zależnie od aktualnych uwarunkowań środowiskowych. Elementem jednoczącym i zapewniającym tożsamość jest na ogół osoba i pierwotny charyzmat założyciela ruchu, czasem także symbole, hasła itp.

#### **100. Jakie znaczenie dla rozwoju życia duchowego katolika ma przynależność do zrzeżeń katolickich?**

Wszelkiego typu zrzeżenia o charakterze prawdziwie katolickim mają ogromne znaczenie dla rozwoju życia duchowego katolika, tak w sensie antropologiczno-psychologicznym, jak i teologicznym. Dostrzeżenie to Ojciec święty, stwierdzając iż „w czasach najnowszych zjawisko zrzeżania się katolików świeckich ożywiło się i przybrało charakter szczególnie zróżnicowany. [...] Możemy wręcz mówić o nowej epoce zrzeżeń katolików świeckich” (ChL 29).

Do normalnego rozwoju osobowego człowiek potrzebuje drugiej osoby, z którą może dzielić się swoim doświadczeniem, także duchowo-religijnym. Potrzebuje akceptacji i oparcia w zbiorowości. Współcześnie, gdy wskutek różnych okoliczności maleje znaczenie rodziny jako wspólnoty, zaangażowanie w zrzeżenie jest tym bardziej cenne, bo zabezpiecza równowagę psycho-emocjonalną. W sposób szczególny odnosi się to do wrażliwego młodego człowieka. Nie można więc nie docenić w zrzeżeniach tego, że ze względu na swój elitarny charakter, bardziej sprzyjają doświadczeniu życia wspólnego, dzięki czemu uczą otwartości na innych, odpowiedzialności, samodzielności oraz inicjatywy apostołskiej. Z uwagi na bezpośredniość wzajemnych więzi, bez wątplenia doświadczenie duchowe we wspólnocie staje się bogatsze. Istnieje bowiem możliwość wzajemnej komunikacji wiary, a więc dzielenia się przeżyciami, u podstaw których jest doświadczenie duchowe. Dzięki temu zrzeżenia są doskonałymi szkołami modlitwy, pracy nad sobą (ascezy), rewizji życia, konsekwentnego życia sakramentalnego, wzajemnej służby itp.

Ważniejsza jest jednak teologiczna przesłanka zaangażowania się w zrzeczenie. Otóż bez względu na to, jak rozumieć się będzie duchowość, nie można być katolikiem poza wspólnotą Kościoła świętego. Wszelkie małe grupy, wspólnoty, ruchy, stowarzyszenia itp. stają się miejscem bezpośredniego doświadczenia Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, w którym działa Duch Święty (por. ChL 29). Z uwagi na zapewnienie Pana Jezusa, że jest On osobiście obecny zawsze tam, gdzie przynajmniej dwóch lub trzech spotyka się w Jego imię (por. Mt 18, 20), chrześcijańskie doświadczenie duchowe tym bardziej staje się wiarygodne i owocne w zrzeczeniach o charakterze eklezjalnym.

Nie oznacza to jednak, że wszyscy katolicy muszą być zaangażowani w jakieś zrzeczenia. Konieczne jest tutaj odróżnienie celu od środka doń prowadzącego. Celem chrześcijańskiego życia duchowego jest doskonałe naśladowanie Chrystusa, a przez to osiągnięcie zbawienia. Temu celowi służy ustanowiony przez Zbawiciela Kościół święty, a jedną z dróg prowadzących do tego celu są różnorodne zrzeczenia, które — o ile mają służyć powyższemu celowi — muszą być w Kościele świętym, a nie obok niego. Ustanowiony przez Chrystusa Kościół trwać będzie do końca czasu, a „moce piekielne go nie zniszczą” (por. Mt 16, 18), natomiast zrzeczenia mają o wiele krótszy „żywoć”. Duch Święty wzbudza je w Kościele jako pomocne środki do osiągnięcia zbawienia przez podkreślenie doraźnych celów lub jakichś aspektów celu ostatecznego. O ile więc nie można się zbawić poza Kościołem lub bez jego pośrednictwa, o tyle forma włączenia się w jego życie jest sprawą drugorzędną i mało istotną z punktu widzenia celu ostatecznego.

### **101. Czy przynależność do zrzeczenia chrześcijańskiego może być niebezpieczna dla życia duchowego?**

Owszem! Każde bowiem zrzeczenie może ulec dewiacji i przeroznieć się w sektę. O tym czy i kiedy dane zrzeczenie przeradza się w sektę, decydują nie tyle jego deklaracje i statuty, co przede wszystkim przyjęta strategia działania zrzeczenia, a także styl życia jego członków, zwłaszcza lidera. Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* podaje pięć zasadniczych kryteriów, na podstawie których z całą odpowiedzialnością można stwierdzić, czy dane zrzeczenie jest autentycznie chrześcijańskie i zachowuje swą tożsamość w Kościele, czy stoczyło się już na bezdroża sekty (por. ChL 30).

Pierwszym kryterium oceny eklezjalności danego zrzeczenia jest *z troskanie o realizację powołania do świętości*. Jest to bowiem pierwsze i podstawowe powołanie chrześcijanina w Kościele (por. LG 39), wynikające z samej natury wszczęcia przez chrzest w Chrystusa i Jego Kościół święty. Gdyby więc okazało się, że w danym zrzeczeniu są inne priorytety, aniżeli pomoc w osiągnięciu pełni chrześcijańskiego życia i doskonalenie nadprzyrodzonej miłości, wówczas stałoby się jasnym, że sytuuje się ono poza Kościołem.

Z tym ściśle wiąże się drugie kryterium, jakim jest *odpowiedzialność w wyznawaniu wiary katolickiej*, „wyrażające się w tym, że przyjęcie i przepowiadanie prawdy o Chrystusie, Kościele i człowieku odbywa się zgodnie z autentyczną interpretacją Nauczycielskiego Urzędu Kościoła” (ChL 30). Wobec tego lekceważące przemilczanie i pomijanie jakiegokolwiek prawdy wiary, a tym bardziej otwarte jej zaprzeczanie oznacza utratę *ortodoksji*.

Trzecim kryterium jest *świadczenie trwałe i autentycznej komunii*, znajdujące wyraz w synowskim odniesieniu do papieża i miejscowego biskupa. Oznacza to, że wszelkie oznaki nieposłuszeństwa, nieuznawania autorytetu czy choćby lekceważenia nauczania i wskazań następców Apostołów, sytuuje dane zrzeczenie w gronie sekt, chociażby stawiało sobie najwznioślejsze cele i głosiło naukę zgodną z prawdami wiary.

Kolejnym kryterium jest *zgodność z apostołskim celem Kościoła*, a zarazem udział w jego realizacji. Zaprzeczają temu wszelkie partykularne cele, jakie może stawiać sobie zrzeczenie, a także obojętność, a niekiedy ukryta lub jawna kontestacja wobec działań ewangelizacyjnych Kościoła. To kryterium najbardziej sprawdza się w tym, na ile dane zrzeczenie potrafi twórczo włączyć się w życie parafii jako najmniejszej części Kościoła (por. ChL 26). Bywa czasem tak, że dana wspólnota bardziej z troskana jest o ewangelizację odległych ludów, aniżeli o zmarginalizowanych członków swojej parafii. „Kto w drobnej rzeczy jest wierny, ten i w wielkiej będzie wierny” (Łk 12, 26).

Ostatnim kryterium eklezjalnej autentyczności zrzeczeń jest *„zaangażowana obecność w ludzkiej społeczności*, będąca zawsze służbą na rzecz pełnej godności człowieka” (ChL 30). Oznacza to, że do świętości i zbawienia nie można iść pomijając rzeczywistość ziemską, którą Stwórca człowiekowi dał i jednocześnie zadał, aby czynił ją sobie pod-

daną (por. Rdz 1, 28). Autentyczne chrześcijaństwo dalekie jest od an-gelicznych czy manichejskich postaw lekceważenia lub pogardy dla wszystkiego, co wiąże się z egzystencją człowieka. Jak przypomniał Jan Paweł II w pierwszej swej encyklice: „Człowiek jest drogą Kościoła. [...] Jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia” (RH 14). Dlatego Kościół jako Matka troszczy się o całego człowieka, nie może więc nie uczestniczyć w procesach społecznych, gospodarczych i politycznych, poddając je ocenie w świetle Ewangelii.

Nieprzestrzeżenie omówionych wyżej kryteriów dałoby się spro-wadzić do braku pokory. Jednym z przejawów pychy zrzeczenia, która stopniowo będzie je przeobrażać w sektę, jest przekonanie, że właśnie ono ma najlepszy i jedyny sposób na zbawienie, toteż w jego mniemaniu Kościół święty jako całość powinien jak najszybciej się do tego dostosować. Udział w takim zrzeczeniu byłby wówczas tym bardziej niebezpieczny, że na podstawie dotychczasowej działalności uchodzi za katolickie, a tymczasem stało się już sektą. Jest to drapieżny wilk w owczej skórze (por. Mt 7, 15).

Roztropny katolik, chcąc się zaangażować w jakieś zrzeczenie w poszukiwaniu środków pogłębienia życia duchowego, powinien naj-pierw zasięgnąć rady u swego kierownika duchowego, a nie poddawać się reklamom czy nachalnym agitatorom, zwłaszcza podczas różnego rodzaju wielkich zgromadzeń religijnych (pielgrzymki, odpusty). W tym względzie wskazana jest raczej powściągliwa ostrożność, aniżeli naiwny entuzjazm. Stawką przecież jest własne zbawienie i dojrzała duchowość chrześcijańska.

## ZAKOŃCZENIE

W ciągu prawie trzech lat publicznej działalności Jezusa z Nazaretu, otaczający Go Apostołowie i liczne grono uczniów nieraz mieli okazję stawiać wiele pytań. Najczęściej w imieniu Dwunastu czynił to Piotr. Na wszystkie pytania Jezus odpowiadał wprost lub w przypowieściach, zaspokajając ich autentyczny głód prawdy lub zwykłą ludzką ciekawość.

Pytania, które sam zadawał — a czynił to rzadko — nie należały do najprostszych. Najpierw zapytał Piotra: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?”, a zaraz potem zadał pytanie pozostałym uczniom: „A wy, za kogo mnie uważacie?” (Mt 16, 13. 15). Na koniec trzykrotnie zwracając się znów do Piotra, Jezus zapytał go: „Czy miłujesz mnie?” (por. J 21, 15-18).

Ponieważ Pan znał głębinę ludzkich serc (por. J 2, 25), nie potrzebował odpowiedzi. Pytania te jednak Jezus postawił Piotrowi, Apostołom i innym ludziom, dlatego że oni sami zapewne nigdy by sobie ich nie postawili, a dotyczą przecież tego, co najważniejsze w życiu i w ich odniesieniu do Mistrza. Zakłopotanie Piotra, zwłaszcza, gdy trzykrotnie usłyszał to samo pytanie o miłość, świadczy, że choć dał odpowiedź werbalną, to jednak odpowiedź życia jeszcze w nim nie dojrzała.

Podobne zakłopotanie może przeżywać każdy chrześcijanin, czując się wciąż nieprzygotowanym do dania ostatecznej odpowiedzi, rozstrzygającej o sensie życia i o wieczności. Może właśnie dlatego tak wiele stawiamy pytań o życie duchowe innym, a czasem także sobie. Jest w tym zapewne szukanie prawdy, ale może również ciekawość lub potrzeba zwrócenia na siebie czyjejs uwagi. Kto wie, może pytając tak często i głośno boimy się usłyszeć to najważniejsze pytanie, które i nam Jezus postawi wcześniej czy później: „Czy miłujesz mnie?”

Nawet sto jeden pytań o życie duchowe nie będzie w stanie zagłuszyć tego jednego o miłość do Jezusa Chrystusa — o samą istotę chrześcijańskiej duchowości.

Odpowiedzią na nie niech już nie będą tylko ulotne słowa.



## LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

### I. Duchowość i życie duchowe

- Bernard Ch. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 122-127.
- Chmielewski M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 55-100.
- Chmielewski M., *Od teologii ascetyczno-mistycznej do teologii duchowości*, „Studia Diecezji Radomskiej” 2(1999), s. 89-102.
- Słomkowski A., *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, opr. M. Chmielewski, Ząbki 2000, s. 83-103.

### II. Duchowość europejska

- Aumann J., *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993.
- Duchowość Europy* („Mistyka polska”, t. 8), red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2001.
- Historia duchowości*: t. 1 — Fanuli A. i inni, *Duchowość Starego Testamentu*, Kraków 2002; t. 2 — Fabris R. i inni, *Duchowość Nowego Testamentu*, Kraków 2003; t. 3 — Špidlík T. i inni, *Duchowość Ojców Kościoła*, Kraków 2004; t. 6 — Boriello L. i inni, *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, Kraków 1998.
- Misiurek J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992; Częstochowa 2003<sup>2</sup>.

### III. Duchowość polska

- Chmielewski M., *Teologowie duchowości w Polsce 2003*, Lublin 2003, s. 13-38.
- Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.
- Misiurek J., *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 (w. X-XVII) — Lublin 1994; t. 2 (w. XVIII-XIX) — Lublin 1998; t. 3 (w. XX) — Lublin 2001.
- Popławski J. M., *Confessio Trinitatis jako podstawa życia duchowego w pismach polskich zmartwychwstańców*, Lublin 2003.
- Urbański S., *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)*, Warszawa 1995.

### IV. Szkoły duchowości

- Duchowość chrześcijańska* („W nurcie zagadnień posoborowych”, t. 14), red. B. Bejze, Warszawa 1981.
- Kontemplacja i działanie* („W nurcie zagadnień posoborowych”, t. 15), red. B. Bejze, Warszawa 1983.
- Królikowski W., *Dynamika ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli*, Kraków 1998.
- Lambert W., *Słownik duchowości ignacjańskiej*, Kraków 2001.
- Modlitwa i praca* („W nurcie zagadnień posoborowych”, t. 13), red. B. Bejze, Warszawa 1981.

### V. Nadprzyrodzone wyposażenie chrześcijanina

- Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 360-415.  
Bernard Ch. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 55-72.  
Bustince L., Chmielewski M., *Duchowość życia teologalnego*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka i inni, Lublin 1993, s. 114-147.  
Gogola J. W., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 159-190.  
Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 1, s. 27-157.  
Nowak A. J., *Człowiek wiary nadziei miłości*, Katowice 1988.

### VI. Doświadczenie duchowe

- Bernard Ch. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 21-33.  
*Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym* („Homo meditans”, t. 4), red. W. Słomka, Lublin 1986.  
Chmielewski M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 105-144.  
Gład S., *Doświadczenie religijne*, Kraków 1988.  
Jurado M. J., *Rozczuwanie duchowe* („Myśl Teologiczna”, t. 35), Kraków 2002.  
Kowalik K., *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003.  
Sudbrack J., *Mistyka. Doświadczenie własnego ja — Doświadczenie kosmiczne — Doświadczenie Boga*, Kraków 1996.

### VII. Rozwój duchowy

- Bernard Ch. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 95-121.  
Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, t. 1-2, Poznań 1962; Niepokalanów 1998<sup>2</sup>.  
Groeschel B. J., *Duchowy rozwój. Psychologia a mistyka*, Warszawa 1998.  
Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 2, s. 7-19.  
Sekalski C., *Misterium przemiany wewnętrznej. Droga duchowego rozwoju chrześcijanina w „Ćwiczeniach” ignacjańskich*, Kraków 2003.  
Urbański S., *Etapy rozwoju życia duchowego*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, s. 263-305.

### VIII. Oczyszczenie początkujących

- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. 1, s. 271-472.  
Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 2, s. 20-107.

### IX. Oświecenie postępujących

- Chmielewski M., *Duchowość nowego człowieka. (Zarys problematyki)*, w: *Homo novus*, red. A. J. Nowak, T. Paszkowska, Lublin 2002, s. 217-226.  
Czaja A., *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003., s. 137-198.  
Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. 2, s. 23-349.  
Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 2, s. 108-157.



### X. Zjednoczenie doskonałych

- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. 2, s. 351-546.  
Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 2, s. 158-210.  
*Mistyka chrześcijańska*, red. J. Machniak, Kraków 1995.  
Słomka W., *Teologiczna koncepcja życia mistycznego w chrześcijaństwie*, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 57-68.  
Urbański S., *Mistycyzm. Zjednoczenie przekształcające*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995), z. 5, s. 61-81.  
Urbański S., *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999.

### XI. Zjawiska paramistyczne

- Bochenek J., *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 518-533.  
Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. 2, s. 547-598.  
Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 2, s. 211-242.  
Poulain A., *Łaski modlitwy*, Poznań-Warszawa-Lublin 1967.  
Rafalska D., *Medjugorje: prawda czy fałsz? Identyfikacja domniemanych „objawień” z Medjugorje w świetle kryteriów teologiczno-psychologicznych*, Lublin 2003.

### XII. Kryzys duchowy

- Grün A., *W połowie drogi. Półmetek życia jako duchowe zadanie*, Kraków 1995.  
Grün A., Dufner M., *O duchowości inaczej*, Kraków 1997.  
Ionata P., *Psychologia a problemy życia religijnego*, Kraków 1995.  
Jacyniak A., Płużek Z., *Świat ludzkich kryzysów*, Kraków 1996.  
Kaczmarek L., *Charakterologia i życie wewnętrzne*, Gdańsk 1983.  
Leahy Shlemon B., *Uzdrowianie wewnętrzne człowieka*, Warszawa 1991.  
Nowak A. J., *Identyfikacja postaw*, Lublin 2000.

### XIII. Sakramentalno-liturgiczny wymiar życia duchowego

- Chrzest — nowość życia* („Homo meditans”, t. 10), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992.  
*Cierpienie i śmierć* („Homo meditans”, t. 13), red. A. J. Nowak, Lublin 1992.  
*Dojrzłość chrześcijańska* („Homo meditans”, t. 11), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1994.  
*Eucharystia — miłość i dziękczynienie* („Homo meditans”, t. 9), red. W. Słomka, A. J. Nowak, Lublin 1992.  
McManus J., *Uzdrowiająca moc sakramentów*, Warszawa 1993.  
*Miłość większa niż grzech* („Homo meditans”, t. 12), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996.  
Nowak A. J., *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992, 1997<sup>2</sup>.  
Pacot S., *Droga wewnętrznego uzdrowienia*, Poznań 2002.  
Santorski A., *Duchowość sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, s. 148-177.

#### **XIV. Kościół Matką życia duchowego**

Chmielewski M., *Zafalszowania doświadczenia duchowego w sektach*, w: *Duchowość bezdroży* („Homo meditans”, t. 16), red. J. Misiurek, W. Słomka, Lublin 1995, s. 59-77.

*Kościół — na upadek i na powstanie wielu* („Homo meditans”, t. 17), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996.

Pawłowicz Z., *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1997<sup>2</sup>.

Santagada O. D. i inni, *Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty na przykładzie Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1994.

Wejman H., *Komplementarność duchowości stanów życia w Kościele*, Poznań 2002.

Witek S., *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 330-356.

#### **XV. Maryjny wymiar duchowości**

Chmielewski M., *Metodologiczne aspekty duchowości maryjnej*, „Salvatoris Mater” 1(1999), nr 2, s. 320-336.

*Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. Beinert, Warszawa 1992.

*Mariologia na przełomie wieków* („Biblioteka Mariologiczna”, t. 3), red. L. Balter, P. M. Lenart, Częstochowa-Niepokalanów 2001.

*Przez Jezusa do Maryi* („Biblioteka Mariologiczna”, t. 4), red. S. C. Napiórkowski, K. Pek, Częstochowa-Licheń 2002.

*Signum magnum — duchowość maryjna* („Homo meditans”, t. 23), red. M. Chmielewski, Lublin 2002.

#### **XVI. Apostolsko-misyjny wymiar życia duchowego**

Chmielewski M., Bustince L., *Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, s. 376-388.

Chmielewski M., *Teologia i duchowość apostołstwa*, w: *Świeccy konsekrowani w Kościele lokalnym*, red. M. Chmielewski, Lublin 2004, s. 79-113.

Górnicki M., *Wolontariat katolicki — czy osobna duchowość?*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka* („Duchowość w Polsce, t. 2), red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 246-256.

*Świeccy w Akcji*, red. W. Słomka, Lublin 1996.

Weron E., *Budzenie olbrzyma. Laikat — Duchowość — Apostolstwo — Akcja Katolicka*, Pallottinum 1995, s. 145-217.

#### **XVII. Sztuka modlitwy**

*Homo orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, t. 1 — Lublin 2000; t. 3 — Lublin 2002.

Urbański S., *Teologia modlitwy*, Warszawa 1999.

#### **XVIII. Medytuję — więc jestem**

*Homo orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, K. Burski, t. 2 — Lublin 2001; t. 4 (*Modlitwa różańcowa*) — Lublin 2003.

- Kontemplacja i działanie* („Homo meditans”, t. 2), red. W. Słomka, Lublin 1984.  
Lotz J. B., *Wprowadzenie w medytację*, Kraków 1983.  
*Medytacja* („Homo meditans”, t. 1), red. W. Słomka, Lublin 1984.  
*Odkrywanie różańca* („Biblioteka Mariologiczna”, t. 6), red. T. Siudy, W. Życiński, Częstochowa-Kraków 2003.

### **XIX. Asceza i walka duchowa**

- Asceza chrześcijańska*, red. J. Machniak, Kraków 1996.  
*Asceza odczłowieczenie czy ucłowieczenie* („Homo meditans”, t. 3), red. W. Słomka, Lublin 1985.  
Kocańda B., *Posługa kapłana egzorcysty. Duchowość. Tożsamość. Praktyka*, Kraków 2004.  
Nowak A. J., *Psychologiczne przesłanki zdrowej ascezy*, „Roczniki Teologiczne” 40(1993), z. 5, s. 5-20.  
Salvucci R., *Podręcznik egzorcysty. Jasne słowa na temat ciemnej rzeczywistości*, Kraków 1998.

### **XX. Kierownictwo duchowe**

- Barry W. A., Connolly W. J., *Kierownictwo duchowe w praktyce*, Kraków 1992.  
Chmielewski M., *Teologiczne aspekty kierownictwa duchowego*, „Ateneum Kapłańskie” 85(1993), t. 120, s. 50-66.  
Frattallone R., *Kierownictwo duchowe dziś*, Warszawa 2001.  
Gogola J. W., *Kierownictwo duchowe*, Kraków 1999.  
*Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka* („Duchowość w Polsce”, t. 7), red. M. Chmielewski, Lublin 2001.  
Roztworowski P., *Kierownictwo duchowe*, Kraków 1997.  
*W kręgu kierownictwa duchowego*, red. M. Wolańczyk, t. 1-2, Kraków 1994.

### **XXI. Ćwiczenia pobożności**

- Bochenek J., *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 265-322.  
Romaniuk K., *Lectio divina. Ascetyczna lektura Biblii*, Częstochowa 1994.  
Witek S., *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 301-329.

### **XXII. Duchowość kapłańska**

- Kapłan pośród ludu kapłańskiego* („Homo meditans”, t. 14), red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993.  
Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 3, s. 65-90.  
Słomka W., *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996.  
Verlinde J.-M., *Duchowość kapłańska w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2004.

### **XXIII. Duchowość życia konsekrowanego**

- Cencini A., *Życie konsekrowane*, Warszawa 1996.  
Gambari E., *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998.

- Gogola J. W., *Rady ewangeliczne. Teologia. Praktyka. Formacja*, Kraków 2003<sup>2</sup>.
- Gołąb M., *Czy zakony są jeszcze Kościołowi potrzebne? Duchowość eklezjalna życia konsekrowanego*, Kraków 2003.
- Nowak A. J., *Osoba konsekrowana*: t. 1 — *Ślub ubóstwa*, Lublin 1992; t. 2 — *Ślub posłuszeństwa*, Lublin 1994; t. 3 — *Ślub czystości*, Lublin 1999.
- Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lublin 1998.
- Walkiewicz P., *Duchowość świeckich konsekrowanych*, Lublin 2003.
- Z Chrystusem w świecie. Wypowiedzi Kościoła na temat instytucji świeckich* („Duchowość w Polsce”, t. 9), opr. M. Chmielewski, Lublin 2003.

#### **XXIV. Duchowość laikatu**

- Chantraine G., *Laikat. Chrześcijaństwo w świecie*, Warszawa 1993.
- Chmielewski M., *Duchowość człowieka świeckiego*, w: *Chrześcijaństwo świadkami nadziei*, red. S. Weremczuk, Lublin 2002, s. 10-20.
- Puzik E., *O sztuce stania się w naszym świecie świętym*, Poznań 1988, s. 71-134.
- Wejman H., *Osiem błogosławieństw ewangelicznych. Nowe perspektywy duchowości*, Poznań 2000.
- Weron E., *Budzenie olbrzyma. Laikat — Duchowość — Apostolstwo — Akcja Katolicka*, Pallottinum 1995.

#### **XXV. Duchowość życia małżeńsko-rodzinnego**

- Małżeństwo — przymierze miłości* („Homo meditans”, t. 15), red. J. Misiurek, W. Słomka, Lublin 1995.
- Słomka W., *Cywilizacja miłości w życiu małżeńskim i rodzinnym według „Listu do Rodzin” Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995), z. 5, s. 27-38.
- Słomka W., *Sakrament małżeństwa jako podstawa duchowości małżeńskiej i rodzinnej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, s. 196-211.
- Paciuszkiewicz M., *Drogi powrotu. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych, w separacji i rozwiedzionych samotnych*, Ząbki 1999.

#### **XXVI. Duchowość zrzeseń chrześcijańskich**

- Chmielewski M., Jezierski J., *Duchowość współczesnych zrzeseń chrześcijańskich*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, s. 389-410.
- Chmielewski M., *Kierownictwo duchowe we współczesnych zrzeseń katolickich*, „Życie duchowe” 2(1995), nr 1, s. 55-72.
- Siemieniowski A., *Destrukcyjne kultury: problem ich wyodrębnienia i skutki działania*, w: *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej* („Duchowość w Polsce”, t. 3), red. M. Chmielewski, Lublin 1996, s. 146-160.
- Siemieniowski A., *Ruch New Age wśród nowych zjawisk religijnych*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, s. 141-152.
- Weron E., *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele*, Poznań 1993.

## INDEKS RZECZOWY

- adoracja — 29, 40, 60, 130, 192, **220-221**, 239, 253, 277.
- agibilność — **122-123**.
- Akatyst — **162-163**.
- Akcja Katolicka — 35, 44, 64, **171-172**.
- akt zawierzenia — 47, 64, 156, **163-165**.
- anachoretyzm — 27, 209, 251-252, 278.
- „Angelicum” — 36, 61-62.
- angelizm — **155**.
- Anioł Pański — 30, 159, **160-161**.
- apostolstwo — 15, 24, 32, 34-35, **167-170**, 182-183, 254.
- „Apostolstwo Modlitwy” — **225**.
- asceza — 26, 31, 33, 54, 62, 64, 69, 86, 90, 97, 107, 114, 129, 173, 181-182, 190, **196-198**, 200, 233, 249, 267, 273, 275, 281.
- aspirantura — **249**.
- autobiografia mistyczna — 41, 61, 66, 93, 115.
- benedyktyńska szkoła duchowości — 28, 30, 38, **52-56**, 165, 231, 252.
- „Biblioteka Życia Wewnętrznego” — 44, 69.
- bierzmowanie — 27, 78, 114, 132, **135-137**, 144, 236, 266.
- bilokacja — **123**.
- Boże Ciało — **29**, 220, 224.
- celibat — 235, **239**, 241.
- cenobityzm — 27, 209, 252.
- charyzmat — 60, 65, 70, 117, 130, 140, 144-145, 153, 277-278, **280-281**.
- chrystocentryzm — 26, 38, **39-40**, 54, 56-57, **67, 74**, 157, 175, 181, **218-219**, 281.
- chrystoformizacja — 79, 99, 107, 132, **188-189**.
- chrzest — 24, 76, 87, 114, 132, **135-136**, 144, 152, 179, 236, 244, 257, 260, 265, 283.
- ciało — 74, 103, 116, 122-123, 134, 190, **199-200**.
- cierpienie — 68, 102, 129, **139**, 276.
- cnoty teologalne — 64, **76-77, 94**, 103, 105, 107, 181, 190.
- Cudowny medalik — **70**.
- cysterska duchowość — 30, 38, **55-56**, 224, 231.
- cywilizacja miłości — **260-266**, 272.
- człowieczeństwo Chrystusa — 29-30, 39, 59, 67, 263.
- człowiek — 20, 23, 31-33, 36, 41, 57, 63, 68-79, 73-85, 88, 90-100, 102-104, 108-111, 116-118, 154, 241, 271.
- czystość — 45, 60, 64, 70, 94, 202, 243, **245-246**, 252-254.
- czytanie duchowe — 53-54, 64, 191, 193, 217-218, 264
- czytanie Pisma świętego — 192, 233, 253, 263.
- Ćwiczenia duchowe* — 51, **66-68**, 84, 99, 199, 201, 216, 231
- ćwiczenia pobożne — **216-230**, 233, 269.
- dalekowschodnie techniki medytacyjne — 83, 103-104, 188, 202.
- dary Ducha Świętego — 75, **77-79**, 94, 101-102, 107, 120, 134, 177, 188, 261.
- devotio moderna* — **30-31**, 39.
- diakoniat — 236, 242.
- dominikańska szkoła duchowości — 25, 30, 38, **59-62**, 121, 178, 222, 224, 231.
- domowy Kościół — 27, 262, 267.
- doskonałość — **20-21**, 22-23, 31, 33, 36, 51, 77, 83-85, 90, 94, 100, 107, 114, 118, 137, 141, 152, 157,

- 176, 193, 198, 210, 245, 250, 256, 269, 275.
- doświadczenie duchowe — 19, 36, 66, 102, 116, 129, **80-84**, 86, 133, 174, 181, 188-189, 211, 278-279, 281-282.
- doświadczenie mistyczne — 58, 62, 87, 91, 99, **108-113**, 187, 232.
- droga do wspólnoty — **194-195**.
- Droga Krzyżowa — 59, **222**.
- Duch Święty — **19-20**, 24-25, 37, 53, 69, 72-73, 77, 82-84, 86-88, 90, 96, 101, 105-109, 113-114, 116, 118-119, 125, 131-132, 135-137, 141-142, 144, 148, 152, 158, 167, 176-177, 180, 184, 206, 208, 211, 213, 215, 218-219, 230, 236-237, 240-241, 243, 248, 254, 261, 265, 267, 273, 280, 282.
- duchowość — **17-19**, **23-24**, 34, 36, 52, 75, 91, 130, 132, 142, 145-146, 148-149, 152-153, 155, 167, 170, 198, 216.
- duchowość biblijna — 37, 39, 41, 158.
- duchowość eklezjalna — 37, 45, 70, 74, 134, 138, 142, **140-147**, 149, 153, 156, 167, 180, 237, 269, **281-284**.
- duchowość inkarnacyjna — **259-260**, 279.
- duchowość liturgiczna — 26, 32, 35-37, 45, 53, **132-133**, 158, 195, 219, 233, 238, 242, 249, 264, 270, 280.
- duchowość komunii — 142.
- duchowość misyjna — 32, 35, 38, **167-170**, 231, 237, 241, 263.
- dzielenie się Ewangelią — **195**.
- dzień skupienia — **233-234**.
- dziewica konsekrowana — 227, **251**.
- egoizm — 84-85, 167, 196, 212, 246, 268.
- egzorcyzm — **203-205**.
- ekstaza — 41, **108**, 112, 120, 122, ekumenizm — 48, 145, 158, 279.
- eremityzm — zob. anachoretyzm.
- Eucharystia — 27, 43, 46, 54, 82, 130, **133-135**, 143-144, 158, 179, 181, 217, 219-220, 227, 237-240, 262, 268, 270, 273.
- ewangeliczna rewizja życia — **194**.
- ewangelizacja — 13, 44, 59, 135, 170, 219, 231, 234, 266, 271, 279, 283 (zob. nowa ewangelizacja).
- formacja do życia konsekrowanego — 68, **248-250**.
- formacja duchowa — 21, 44, 46, 68, 70, 230, 241.
- formacja kapłańska — 32, 234, 236, **240-242**.
- formacja laikatu — 70, 205.
- formacja stała — **248-249**.
- franciszkańska szkoła duchowości — 19, 25, 30, 38, **56-59**, 121, 222, 224.
- glosolalia — **118-119**.
- Godzina święta — **225-226**.
- Godzinki — **161**.
- Gorzkie żale — 70, **222-223**.
- gościnność — 54.
- „Gregorianum” — 36, 69.
- grzech — 17, 22, 31, 33, 67, 72, 76, 84-85, 87-88, 94, 96, 100, 108-109, 128, 130-131, 135-140, 152, 190, 199, 202, 223, 233-234, 245, 265, 273-274.
- habit — 65, 249, 252.
- hematodroza — **122**.
- hierognoza — **120**.
- honorackie zgromadzenie zakonne — 34, **43**, 210, 252.
- horyzontalizm — 37, 200, 259.
- humanizm — **31-32**, 57.
- ignacjańska szkoła duchowości — 25, 32, 51, **66-69**, 105, 191, 197.
- imago Dei* — 31, 96.
- imię — 164227, 244.
- imię Jezusa — 30, 190, 204.

- inedia — **122**.  
Instytut Teologii Duchowości KUL — **49-50**.  
instytuty świeckie — 248, 250-251, **253-254**.  
jansenizm — **33-34**, 197.  
Jezus Chrystus — 26, 36, 66, 71-73, 76, 82, 96, 101-102, 125, 135-136, 148, 157, 168, 175, 187-188, 192, 196, 219-220, 225-226, 236, 245, 263, 268.  
juniorat — **250**.  
kapłaństwo kobiet — 235.  
kardiognoza — **119-120**.  
karmelitańska szkoła duchowości — 32, **62-66**, 105, 191-192, 211.  
kartuzi — 30, 38, 55-56.  
kierownictwo duchowe — 49, 67, 144, **206-210**, **213-215**, 239.  
kierownik duchowny — **210-213**  
klauzura — 58, 63, **252**.  
kobieta — 24, 34, 55, 115, 235, 243, 254, 266.  
kompenetracja — **123**.  
komunia św. duchowa — 135, **221**.  
kongresy eucharystyczne — 43-44.  
konsekracja — 153, **243-244**, 253.  
kontemplacja — 24, 31, 36, 40, 59-60, 63-64, 105-106, **187**, 252.  
Kościół — zob. duchowość eklezjalna.  
krąg biblijny — **194**.  
krucjata — 28-29.  
kryzys duchowy — **125-131**.  
ksenoglosja — **119**.  
kult Bożego Miłosierdzia — 46-47, 85, 100, 138, 185, 220, **226-227**.  
kult męczenników — 26, 38, 44-45, 99, 227.  
kult Serca Jezusa — 40, 46, 55, 71, 216, **223-225**, 226.  
kult św. Józefa — 40, 43, 63, **228**.  
kult świętych — 30, **227-228**.  
kwiatyzm — 17, **33**, **210**.  
laikatu duchowość — 24, 37, 69, 71, 211, 234, **256-257**, **260-266**, **278**.  
*lectio divina* — 35, 53, 60, **192-195**.  
Legion Maryi — **172**.  
lektorat — 242.  
lewitacja — **122**.  
Liturgia godzin — 53, 60, 161, 176-177, 223, 239, 242, 253.  
luminescencja — **123**.  
łaska uświęcająca — 20, **75-76**, 80, 82, 132, 207.  
łaski *gatum facientes* — **112**, 117.  
łaski *gratis datae* — **117-123**.  
małżeństwo — **262**, **267-275**.  
małżeństwo duchowe — 94, **110**.  
manicheizm — 27, **155**.  
medytacja — 101-102, **186-192**.  
metoda krótkich formuł wiary — **194**.  
metoda medytacji ignacjańska — **191**.  
metoda medytacji karmelitańska — **191-192**.  
metoda medytacji sulpicjańska — **192**.  
metoda Västeras — **194**.  
milczenie — 53-54, 64, 67, 105, 177, 195, 228.  
miłosierdzie — 20, 24, 32, 34-35, 43, 125, 144, 167, 240, 242, 244, 260, 266, 273, 277, 280.  
misje ludowe — 70-71, 223, 231, **234**.  
mistagogia — 133.  
Misterium paschalne — 34, 131, 133, 141, 163, 167, 177.  
mistyka — 33, 40, **110-111**, 114-115, 197.  
modernizm — 36.  
modlitwa — 20, 27, 53, 63-64, 67, 77, **104-106**, 119-120, 127, 130, **173-177**, 179-181, 184, 190-191, 198, 230, 239, 264, 269-270, 274, 277.  
modlitwa afektywna — **68**, 104.  
modlitwa Jezusowa — **190**.  
modlitwa odpocznienia — 93, **105**.  
modlitwa prostoty — 105.

- modlitwa wstawiennicza — 45, 64-65, 130, 141, 230, 276.
- monastycyzm — **27-28**, 55, 252.
- nabożeństwo czterdziestogodzinne — **221**.
- namaszczenie chorych — **139-140**.
- nawiedzenie Najśw. Sakramentu — **220**.
- nawrócenie — 54, 66, 71, **87**, 90, **95-96**, 108, **136-139**, 166, 179, 203, 223, 265, 269-270, 276.
- New Age — **37**, 146.
- nowa ewangelizacja — 153, **168**, 234 (zob. ewangelizacja)
- nowicjat — **249-250**.
- oblóczyny — 242, 249.
- oczyszczenia bierne — 91, 94, **101**, 104, 109-110, 131, 183, 185.
- oczyszczenia czynne — 84, 94-95, **97-99**, 131.
- oczyszczenie początkujących — 64, 93, **96-100**, 108, 129, 131.
- ofiara — **262**.
- ojciec duchowy — zob. kierownik duchowy.
- opętanie — **202-203**.
- optymizm — 128, 154, 198.
- Opus Dei — 261.
- ora et labora* — 54, 105, 261.
- oratorianie — **69-70**.
- organizm duchowy — 20, **74-75**, 82.
- oschłości — **184-185**.
- osmogenez — **123**
- oświecenie postępujących — 93, **101-106**.
- palotyni — **71-72**.
- parafia — 46, **143-145**, 170, 239, 271.
- penitent — **212-213**.
- pielgrzymka — 20, 46-47, 160, **165-166**, 177, 184, 227.
- pierwsze piątki miesiąca — 46, **224**.
- pobożność — **216-217**.
- pobożność eucharystyczna — 24, 29-30, 44, 60, **220-221**.
- pobożność ludowa — 48, 159, **218-219**, 222.
- pobożność maryjna — 24, 30, 40, 42, 45, 56, 65, 69, **155-159**, 160, 162-163, 218, 280.
- pobożność pasyjna — 24, 59, 99, 218, **221-223**.
- pobożność wynagradzająca — 57, 113, 122, 218, **223-227**, 274, 276.
- pokora — 57, 85-86, 92, 99-100, 113, 131, 198, 211, 215, 248, 274-275, 284.
- pokusa — 98, 130, 139, 197, **201**.
- pokuta — 24, 33, 54, 60, 65, 85, 94, 113, 122, 130, 137-138, 144, 164, 166, 182, 199, 212, **223**, 230, 244, 252, 273-274.
- polska mistyka — 112, **115**, 119, 121.
- posłannictwo kapłańskie — **235-238**, **260-262**, 270.
- posłannictwo królewskie — 238, **264-266**, **271-272**.
- posłannictwo prorockie — 238, **263-264**, 270-271.
- posłuszeństwo — 52-53, 57, 60, 64, 67, 70, 86, 92, 113, 124-125, **212-213**, 240, **247-248**, 253.
- postulat (prenowicjat) — **249**.
- praca — 18, 54, 57, **261-262**.
- prekognicja — **120**.
- procesja teoforyczna — **220**.
- profesja rad ewangelicznych — 232, 243, 245, 250-251, 254.
- Prymasowski Instytut Życia Wewnętrznego — **49**, 72.
- pustelnik — **251-252**.
- pycha — 84-86, 96, **99-100**, 114, 116, 119, 124, 130, 196, 244, 284, 275.
- rachunek sumienia — 67, **138-139**, 191, 275.



- radę ewangeliczną — 60, 232, 243, **245-248**, 254.
- redemptorystów duchowość — 32, 35, **71**, 231
- rekluzja — **39**.
- rekolekcje — 49, 68, 70, 218, 223, **230-234**, 242, 273.
- relikwie — 30, **227**.
- rodzina — 136, 166, 171, 217, 224, 239, 246, 251, 254, 258, 261-262, **276-277**, 281.
- rozeznawanie duchowe — **83-86**, **124-125**, 201.
- rozmyślanie — 101-102, **186**.
- rozproszenia — **183-184**.
- rozwój duchowy — 70, **87-95**, 139, 164-165, 183, 212, 214, 248, 250.
- różaniec — 30, 160, **177-183**, 277.
- Różaniec fatimski — 46.
- Ruch Mistyczny — **36**.
- Ruch Światło-Życie — 45, 142.
- sakramenty — 32-33, 73-74, 78, 89, **111**, **132-140**, 142-143, 173, 179, 181, 236, 241, 259, 263, 268, 280.
- sanktuaria maryjne — 42, 47, 66, 90, 160-161, 164-165, 233.
- satanizm — **146-147**, 202.
- scholastyka — 17, 30, 35, 58, 61.
- Sekcja Duchowości Teologów Polskich — **49**.
- Sekcja Teologii Duchowości UKSW — **50**.
- sekty — 83-84, **145-147**, 155, 202, 282-283.
- sequela Christi* — 57, 243.
- słowa wewnętrzne — **118**.
- słowo życia — **195**.
- Sobór Trydencki — **32**, 39.
- Sobór Watykański II — 21-22, **36**, 45, 132-133, 141, 148, 167, 228-229, 237, 242, 244, 248, 256, 258, 261.
- Sodaliczka Mariańska — 44, 280.
- solidarność — 46, 266.
- spowiedź — **138-139**, 213.
- stabilitas loci* — 53.
- starość — **275-277**.
- stowarzyszenia życia apostołskiego — **254**.
- stygmaty — 58, **120-121**.
- szatan — 84-86, 109, 118-120, **146-147**, 199, **201-203**.
- szkaplerz — **65**.
- szkoła duchowości — 28, **51-52**.
- szkoła św. Wiktora — **28**,
- śmierć — 113, 229.
- świadełstwo życia — 239, 254, 264, 276, 283.
- świat — **200-201**, 254.
- świecki — zob. laikatu duchowość
- świeckość — 253, 257, **259**.
- świętość — **21-23**, 258, 267, 283.
- teologia ascetyczno-mistyczna — **19**, **36**, 40-41, 48, 156.
- teologia duchowości — 19-20, 27, **34-36**, 41, 44, **48-50**, 61-62, 80, 90, 92, 96, 108, 116, 121, 128, 153, 156, 165, 211, 219, 257.
- teologia mistyki — 19, 34, 39, 68, 110, 115-116,
- tercjarze — 46, 57, 65, 250.
- „Teresianum” — 66.
- tonsura — 242.
- transwerberacja — 112.
- trapiści — 55.
- trynitarze — **29**, 65.
- ubóstwo — 55, 57-58, 60, 63-64, 70, 94, 239, 243, **245-247**, 252-254, 277.
- ufność — 130, 185.
- umartwienie — 82, 84-86, 94, 113, 138, 196, 198, 230, 253.
- upomnienie braterskie — 264.
- uzdrowienie wewnętrzne — 132, **139-140**.
- walka duchowa — 90, **199-203**.
- wdowa konsekrowana — **251**.

- wdzięczność — 100, 130.  
widzenia — **117**.  
wigilancja — **122/**  
wincentyńska duchowość — 32, **70**,  
210, 222, 231.  
wizje — **117**.  
wolontariat — **170-171**.  
wypoczynek — 128.  
zaangażowanie społeczne — 198, 279,  
283.  
zakon kontemplacyjny — **252**.  
zaręczyny mistyczne — 109, 112.  
zgromadzenia zakonne — 42-43, **252**.  
zjawiska nadzwyczajne (paramistycz-  
ne) — 112, **116-125**.  
zjednoczenie doskonałych — 79, 91,  
93, **107-115**, 129, 133-134.  
zmarli — **229-230**.  
zmysły duchowe — 101.  
zrzeszenia duchowości — 46, **278-281**.  
życie duchowe — **19-20**, 27, 74, 78,  
80, 84, 87-88, 90-93, 114, 117,  
132, 135-136, 139-140, 142-144,  
152, 154, 167, 193, 200, 213, 216,  
238-239, 241, 248, 259, 267, 276,  
285.  
życie konsekrowane — 23, **243-355**.  
życie wewnętrzne — **18-19**, 163.  
życie wspólne — 60, **252**, 278-279.  
życie zakonne — 250-251.