

101 PYTAŃ O ŻYCIE DUCHOWE

Ks. MAREK CHMIELEWSKI

**101 PYTAŃ
O ŻYCIE DUCHOWE**

Lublin 1999

Projekt okładki
Maria Orkiszewska

Adiustacja stylistyczna i korekta
Nelly Duławska

Skład komputerowy
i redakcja techniczna książki
Ks. Marek Chmielewski

Copyright by Marek Chmielewski

ISBN 83-87405-99-X

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

Moim kochanym Rodzicom
HELENIE I STANISŁAWOWI

WYKAZ SKRÓTÓW

- ChL — Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie (30 XII 1988).
- DM — Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* (7 XII 1965).
- DV — Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata (18 V 1986).
- DZ — Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (28 X 1965).
- EN — Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* o ewangelizacji w świecie współczesnym (8 XII 1975).
- FC — Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22 XI 1981).
- KDK — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 XII 1965).
- KK — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 XI 1964).
- KKK — *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994.
- KL — Sobór Watykański II, Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum concilium* (4 XII 1963).
- LR — Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam sane* z okazji Roku Rodziny (2 II 1994).
- MC — Paweł VI, Adhortacja apostołska *Marialis cultus* o należyтым kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny (2 II 1974).
- RD — Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *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 dzisiejszym posłannictwie Kościoła (2 XII 1984).
- RT — „Roczniki Teologiczne”, Lublin 1991-
- TeDuKat — *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak, Lublin 1993.
- VC — Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata* o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie (25 III 1996).

OD AUTORA

Jednym z charakterystycznych zjawisk społeczno-kulturowo-religijnych na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia jest ożywione zainteresowanie duchowością, zwłaszcza wśród młodzieży. Jest to zdrowa reakcja na odczłowieczającą racjonalistyczno-techniczną i konsumpcyjną cywilizację. Przejawia się ona m.in. w stale rozwijających się wspólnotach i ruchach, aktywnej obecności laikatu w Kościele, głównie na poziomie parafialnym, w stale rosnącej liczbie nowych publikacji na temat modlitwy, medytacji, kierownictwa duchowego itp., jak również w licznych kursach duchowości i rekolekcjach różnego typu.

Na bazie owego „głodu Boga” pojawiają się różne zjawiska alternatywne w stosunku do inicjatyw Kościoła, np. sekty (także satanistyczne), propagowanie duchowości orientalnej, upowszechnianie parapsychologii oraz typowe dla nurtu New Age odwoływanie się do powszechnego braterstwa z człowiekiem i przyrodą.

W tym rozpaczliwym wręcz poszukiwaniu tożsamości współczesny katolik, szczególnie młody, który z natury jest bardzo wrażliwy na prawdę i dobro, łatwo może się zagubić. Trzeba więc, aby wśród wielu dręczących pytań, jakie sobie stawia na przełomie tysiącleci, znalazły się również te o chrześcijański i katolicki kształt życia duchowego.

Pomocą do tego niech będzie niniejsze opracowanie odpowiedzi na 101 pytań o życie duchowe, które może okazać się pomocne dla wszystkich pragnących usystematyzować swoją wiedzę na temat duchowości, a zwłaszcza dla członków różnego rodzaju zrzeżeń. Należy żywić nadzieję, że z lektury tej książki odniosą korzyść także studenci teologii, którzy od kilkunastu lat, odkąd rozpocząłem pracę w KUL, sugerowali całościowe opracowanie problematyki duchowości chrześcijańskiej, nie tylko w formie prowizorycznego skryptu.

Bezpośrednią inspiracją do powstania tej książki była prośba jednego ze studentów teologii, zaangażowanego w Katolickim Radio Lublin. Po wysłuchaniu mojego wykładu o rozwoju duchowym, poprosił o cykl audycji na ten temat. Aby w ograniczonym czasie przekazać możliwie najwięcej treści, postanowiłem do tych programów przygotowywać się na piśmie. Opracowanie to, po odpowiednich przeróbkach, w postaci

101 pytań i odpowiedzi było potem drukowane w odcinkach na łamach parafialnego miesięcznika „Wspólne Drogi” od września 1994 do stycznia 1997. Gazetę tę wydaje młodzież należąca do Ruchu Światło-Życie z parafii św. Jadwigi w Lublinie. Pozytywne echa tego cyklu zachęciły mnie do ponownego publikowania go od kwietnia 1998 roku w czasopiśmie studenckim pt. „Gazeta Akademicka”, wydawanym w mojej macierzystej diecezji radomskiej, jak również ostatnio na stronie internetowej Radia Maryja.

Wiele osób, zwłaszcza młodzież, zwracało się z różnymi pytaniami, jakie zrodziły się im w nawiązaniu do prezentowanych w tych czasopiśmie refleksji. Upewniło mnie to w przeświadczeniu, że celowym będzie przygotowanie wersji książkowej. Wszystkim, którzy przez swoje szczerze poszukiwanie prawdy w ten sposób bardzo mi pomogli, pragnę serdecznie podziękować. Słowa szczególnej wdzięczności kieruję pod adresem ks. prof. dr hab. Waleriana Słomki, mojego mistrza, oraz profesorów i adiunktów Instytutu Teologii Duchowości KUL za wszechstronną pomoc merytoryczną i życzliwość. Jest również Ktoś, pragnący pozostać w ukryciu, kto wnikliwie przeczytał maszynopis tej książki i zgłosił bardzo cenne uwagi.

Sto jeden pytań i odpowiedzi zostało podzielone na 24 grupy tematyczne ujęte w rozdziały, które — jak się wydaje — stanowią trzon problematyki dotyczącej duchowości chrześcijańskiej, przedstawionej od strony praktycznej. Oczywiście niniejsze opracowanie, które ma charakter popularyzatorski, nie rości sobie pretensji do wyczerpania niezwyklego i niezmiernego bogactwa chrześcijańskiego życia duchowego. Symboliczna liczba sto jeden wyraża pewną całość i zarazem niedosyt skłaniający do dalszych poszukiwań. I o to właśnie chodzi, aby czytelnik stawiał sobie, kapłanom, teologom i różnym ludziom dalsze dociekliwe pytania, jak żyć po chrześcijańsku i osiągać świętość w nowym tysiącleciu. Niech te pytania i najpełniejsze na nie odpowiedzi rodzą się przede wszystkim w osobistym spotkaniu z Chrystusem, który w Kościele i w Eucharystii pozostał z nami, aż do skończenia świata (por. Mt 28, 20), aby być Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14, 6).

Lublin, Matki Bożej Różańcowej 1999 roku.

I. DUCHOWOŚĆ I ŻYCIE DUCHOWE

1. Ostatnio bardzo modne stało się słowo „duchowość”. Co należy przez nie rozumieć?

Wraz ze wzrostem zainteresowania dla wszystkiego, co wykracza poza materialną i zmysłowo uchwytną rzeczywistość, bardzo często są używane, a tym samym nadużywane, takie pojęcia, jak: duchowość i mistyka. Nie są to pojęcia nowe, lecz obecnie przeżywają swój renesans. W środowiskach nie tylko chrześcijańskich znane są od starożytności. Najprawdopodobniej słowo „duchowość” po raz pierwszy w literaturze chrześcijańskiej pojawiło się w pismach przypisywanych św. Hieronimowi († 420) w latach dwudziestych V wieku. W jednym z rzekomych jego listów autor zachęca dorosłego, dopiero co ochrzczonego, aby wytrwale postępował w tym, co duchowe.

„Duchowość”, jak każde pojęcie, przechodziło i nadal przechodzi długą drogę ewolucji znaczeniowej. Z tego powodu trudno jest podać jednoznaczny, powszechnie akceptowany jego sens, tym bardziej, że czasami zamiennie używa się go z pojęciem „życie wewnętrzne” lub „życie duchowe”. Te trzy określenia wskazują w istocie na różne rzeczywistości.

Pozostawiając specjalistom dociekanie ścisłości znaczeń, przyjmijmy, że przez *życie wewnętrzne* rozumiemy całą aktywność psychoemocjonalną, 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 szczególnie osobowy wymiar człowieka, wówczas można mówić o *duchowości*. Najczęściej to odniesienie ma charakter religijny, i wtedy mamy duchowość religijną. Oznacza to, że może istnieć także duchowość niereligijna, a wręcz laicka. Dla ścisłości, zwykle duchowość określa się przymiotnikowo, na przykład: duchowość dalekowschodnia, średnio-

wieczna, współczesna, chrześcijańska itd. Podstawą wyodrębnienia tej ostatniej jest odniesienie 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 częściej używa się jednak pojęcia „duchowość” zarówno na oznaczenie praktyki życia duchowego, jak i teorii o życiu duchowym, czyli teologii duchowości.

2. Czym w istocie jest życie duchowe?

Życie duchowe, to angażująca całą osobowość współpraca chrześcijanina z uświęcającym działaniem Ducha Świętego, czyli życie z Ducha i w Duchu.

Mówiąc inaczej: jest to pozytywna odpowiedź, jaką człowiek całym swoim życiem daje Bogu pod wpływem doświadczenia duchowego, którego bezpośrednim sprawcą jest Duch Święty. Odpowiedź ta, to nie jednostkowy akt kultu lub moralności, nierzadko spełniany pod wpływem chwilowych emocji lub uczuć religijnych. To postawa życiowa, czyli zajęcie stanowiska wobec poznanych oraz przeżywanych treści wiary chrześcijańskiej i względnie stałe działanie zgodne z tym stanowiskiem.

Postawa zakłada rozumowe poznanie prawd objawionych, emocjonalny do nich stosunek oraz konkretne działanie (zachowanie) zgodne z poznaną i emocjonalnie przeżywaną prawdą. Życiem duchowym nie jest zatem ani samo wykształcenie teologiczne, ani same uczucia pobożne, chociażby bardzo żarliwe i liczne, wyrażające się np. 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 np. modlitwa, pójście na pielgrzymkę, surowe posty, dawanie jałmużny itd. Jest to przede wszystkim wierne naśladowanie Chrystusa w Jego kapłańskim, prorocim i królewskim posłannictwie. To naśladowanie możliwe jest dzięki łasce uświęcającej, nadprzyrodzonym cnotom wiary, nadziei i miłości oraz darom Ducha Świętego.

Pismo św. i mistrzowie duchowi (np. św. Teresa z Avila) w swoich pismach najczęściej życie duchowe porównują do więzi miłości, jaka zachodzi pomiędzy małżonkami. Małżeństwo, choć stanowi akt praw-

ny, jest nade wszystko relacją (wspólnotą) osób wzajemnie się kochających. Tak samo życie duchowe — to kierująca się specyficznymi prawami przyjaźni konkretnego człowieka z Chrystusem dzięki działaniu Ducha Świętego w Kościele. Na przyjaźń tę, tak samo 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 najlepiej na nie odpowiadać, aby osobowa więź z Chrystusem we wspólnocie Kościoła stale rozwijała się, aż do osiągnięcia doskonałości.

3. Kiedy rozpoczyna się życie duchowe?

Bóg jako Miłość 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 do Boga Stwórcy i Odkupiciela. To powołanie aktualizuje się w określonym środowisku, czyli we wspólnocie wierzących, jaką jest Kościół — Mistyczne Ciało Chrystusa. Wszczepienie w to Ciało, gwarantujące życiodajne uczestniczenie w życiu Trójcy Przenajświętszej, dokonuje się w chwili chrztu św. Obiektywnie więc życie duchowe zaczyna się w chrzcie św. Od tego momentu Duch Święty „działa” w człowieku.

Potrzeba jednak pewnego stopnia dojrzałości (i czasu), aby człowiek zdał sobie sprawę z owego uświęcającego działania. Sam moment pierwszego doświadczenia obecności Trójcy Świętej, czyli „odkrycia” — dzięki wierze — w sobie Ojca i Syna posyłających Ducha Świętego, zwykło określać się mianem *nawrócenia*. Nie chodzi tu tylko o zerwanie z grzechem, jest to bowiem tylko jeden z aspektów nawrócenia. Doświadczenie Trójcy Świętej zamieszkującej w chrześcijaństwie od chrztu zakłada, a zarazem powoduje zerwanie z grzechem. Nawrócenie, jako subiektywny początek życia duchowego, to nie tyle „odwrócenie się” od zła, co przede wszystkim „zwrócenie się” do Chrystusa, który jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (por. J 14, 6).

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 najczęściej z własnej winy — zapoczątkowane we chrzcie życie duchowe nie jest rozwijane i pielęgnowane. Ochrzczony, choć „słyszy” zaproszenie do współpracy z Duchem Świętym w dziele formacji człowieka duchowego, nie chce go przyjąć albo — przeciwnie — odpowiada na nie, lecz fałszywym głosem lub obcym językiem, jakiego nauczył się np. w sekcie lub środowisku, które może nawet powołuje się na Chrystusa, ale głosi nie Jego „ewangelii”.

4. Na czym polega chrześcijańska doskonałość?

Jak już wspomnieliśmy, istotnym celem chrześcijańskiej duchowości (przyjaźni z Chrystusem), jest doskonałość, a ściślej — świętość.

Przez doskonałość w ogóle rozumiemy osiągnięcie pełni możliwości w jakiejś dziedzinie. W tym sensie mówimy np. o doskonałym fachowcu, gdy to co robi, robi zawsze najlepiej jak tylko potrafi. O doskonałości chrześcijanina można zatem mówić wtedy, gdy najpełniej, jak tylko to możliwe dla jego osoby, pozostaje wierny nauce Chrystusa i naśladuje Go. Taka doskonałość oznacza po prostu *świętość*.

Nie każdy jednak otrzymał te same możliwości naśladowania Chrystusa. Są one różne, zależnie od wieku, formacji kulturalno-religijnej, stanu życia, zawodu lub powołania, a nawet stanu zdrowia. A więc na czym innym, na przykład, polegać będzie doskonałość, a tym samym duchowość chrześcijańskich małżonków, aniżeli doskonałość katolickiego księdza czy zakonnicy. Mimo to, wszyscy — jak uczy Sobór Watykański II (1962-1965) — bez względu na stan życia powołani są do doskonałości (por. KK 39). Każdy ochrzczony ma więc 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.

5. 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 święto-

ści. Stawiamy jednak to pytanie, gdyż wielu ochrzczonych twierdzi, (nierzadko publicznie), iż wystarczy być „dobrym chrześcijaninem”, tzn. tym, który w swoim przekonaniu nie popełnia ciężkich grzechów, ale też nie stara się o czynienie dobra, lecz zadowala się „zmówieniem” codziennego „paciorka”, „wysłuchaniem” niedzielnej Mszy św. i doroczną spowiedzią z prawie „żadnych grzechów”. „Zasługą” takiego „dobrego chrześcijanina” jest to, że „przywilej” życia duchowego, dążenia do doskonałości (świętości) „wielkodusznie” odstępuje księżom, a zwłaszcza osobom zakonnym.

Jeżeli można mówić tu o duchowości, to taka postawa jest zaledwie szczątkowym życiem duchowym, gdyż śladowe są w niej przejawy pierwszeństwa danego Chrystusowi w swoim życiu. Warto dodać, że tylko pozornie inną kategorię 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). Człowiek zaś, zgodnie z swą naturą, nie potrafi miłować abstrakcyjnie, tylko deklaratywnie. Jeśli miłuje prawdziwie, czyni to zawsze konkretnie, co wyraża całą swoją psychocieleśną strukturą osobową.

Dobry chrześcijanin zatem to ten, kto jest dojrzały w wierze, czyli ten, dla kogo życie duchowe nie jest modą, ale naturalną potrzebą spełnienia się w swoim powołaniu do bycia człowiekiem i chrześcijaninem, tzn. dzieckiem Bożym.

Lektura uzupełniająca:

Bernard Ch. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 122-127.

Chmielewski M., *Metodologia duchowości katolickiej*, TeDuKat, s. 49-69.

Chmielewski M., *Od teologii ascetyczno-mistycznej do teologii duchowości*, „Studia Diecezji Radomskiej”, 2(1999), s. 89-102.

Chmielewski M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 55-79.

II. NADPRZYRODZONE WYPOSAŻENIE CHRZEŚCIJANINA

6. Co jest źródłem i przyczyną sprawczą naszego uświęcenia?

Bóg w Trójcy Osób, jako stwórca (sprawca) ludzkiego bytu, jest także źródłem i bezpośrednią przyczyną sprawczą uświęcenia człowieka, gdyż atrybut świętości przysługuje wprost tylko Bogu. Odwieczna Miłość powołując człowieka do istnienia, nie chciała zostawić go tylko z naturalnymi darami. Toteż został on wyposażony w dary nadprzyrodzone, dzięki którym może uczestniczyć w Boskiej naturze.

W ten sposób życie Boże miało być udziałem wszystkich ludzi, ale grzech pierworodny pozbawił ludzką naturę nadprzyrodzonego wyposażenia. 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 «czierpie» 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 Pocieszycielem»” (DV 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.

7. 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 teologicznoduchowej mówiło się o tzw. *organizmie duchowym*, analogicznie do organizmu biologicznego. Czasem w języku potocznym, niesłusznie utożsamiało się go z duszą, mówiąc, na przykład, o „grzesznej duszy”, o tym że „ona się uświęca i zbawia” itd. Tymczasem to cały człowiek, jako jedność psycho-fizyczno-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. Należy zatem podkreślić, że to cały człowiek jest podmiotem życia duchowego, jednakże z punktu widzenia funkcjonalnego mówi się o *organizmie duchowym*.

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

— *formalna zasada życia*. 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 wolitywnych. 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*, które zwykle mają formę różnych wpływów i okoliczności. Takim przejawem łaski uczynkowej może być, na przykład, pragnienie pojednania z Bogiem pod wpływem kazania.

8. Dlaczego mówimy, że łaska uświęcająca jest fundamentem życia duchowego?

O tym, czym jest łaska uświęcająca, mówi już sama jej nazwa. Jest to bowiem dar udzielony bez żadnej zasługi, a więc z łaski, który ze swej istoty dokonuje uświęcenia i pozwala uczestniczyć w świętości Boga, tzn. w Jego życiu wewnątrztrynitarnym.

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 się darmo udziela człowiekowi. Jest to samoudzielenie 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, 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. Popędzanie pewnej kategorii grzechów jest przyczyną i zarazem skutkiem zamknięcia się na „Boga-Który-się-daje”. Powodu-

je to duchowe obumieranie i stąd ich nazwa — grzechy śmiertelne (por. RP 17).

Jasnym się więc staje, że 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?

9. Jaka 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. 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. Jeżeli chrześcijanin podejmuje wysiłek moralnego i duchowego doskonalenia, to natychmiast przychodzą mu z pomocą odpowiednie cnoty.

Przejawia się w tym geniusz Bożej Miłości. Bóg mógłby sam, 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. 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 i doskonalenie w miłości.

10. Co sprawiają w życiu duchowym dary Ducha Świętego?

Tradycyjnie mówi się o siedmiu darach Ducha Świętego. Jan Paweł II w encyklice o Duchu Świętym *Dominum et Vivificantem* zwraca uwagę, że sama Trzecia Osoba Trójcy Przenajświętszej jest darem dla człowieka. 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” (DV 10).

W tej perspektywie sakrament bierzmowania, tak ściśle związany z nauką o darach Ducha Świętego, jest po prostu „wylaniem”, „zesłaniem” Ducha. W tym ujęciu 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 «mieszkańcem 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” (DV 58-59).

Dary Ducha Świętego, to — podobne do cnót — działanie Ducha Świętego, usprawniające władze ludzkie. Od cnót, które — choć są darem nadprzyrodzonym — usprawniają władze na sposób ludzki, dary Ducha różnią się tym, że dają możliwość działania na sposób Boski, a więc działania moralnie i duchowo doskonałego. Dlatego dzięki darom Ducha Świętego niektórzy, wybrani przez Pana, dostępują szczególnego z Nim zjednoczenia, zwanego zjednoczeniem mistycznym.

Tak „skonstruowany” organizm duchowy stanowi więc życiowe centrum człowieka ochrzczonego, w którym sam Bóg działa, aby człowieka pociągnąć do ścisłej przyjaźni z sobą. Tę obecność i uświęcające działanie człowiek może poznawać i przeżywać poprzez tzw. *doświadczenie duchowe*.

Lektura uzupełniająca:

Bernard Ch. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 55-72.

Bochenek J., *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 96-118.

Bustince L., Chmielewski M., *Duchowość życia teologalnego*, TeDu-Kat, s. 114-147.

Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 1, s. 27-157.

Nowak A. J., *Człowiek wiary nadziei miłości*, Katowice 1988.

III. DOŚWIADCZENIE DUCHOWE

11. Czym jest życie duchowe od strony przeżywającego je człowieka?

Odpowiedzią na to pytanie zajmuje się teologia duchowości.

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 relacji¹. 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 realna, jak również intencjonalna (własne myśli, wyobrażenia itp.) Podobnie cele wielorakich relacji, w jakie człowiek wchodzi, mogą być bardzo różne. Jeżeli — na przykład — motywy odniesienia człowieka

¹ Zob. M. A. K r a p i e c, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 329 n.

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.

12. 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, profesor teologii duchowości na KUL, 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 w nim nie istniała przynajmniej ogólna wrażliwość estetyczna. Inaczej natomiast dzieje się w przypadku człowieka słuchającego współczesnej muzyki, który nie został przygotowany do jej odbioru. Zamiast uszlachetniającego i ubogacającego poznawczo przeżycia, po-

zostaje on wobec niej zamknięty i obojętny albo słyszy ją (lecz nie słu-cha) jako przykrą dla ucha kakofonię.

13. 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 zwykle się mówi 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, dobrych uczynków 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).

14. Jaką można mieć pewność, że to, czego chrześcijanin 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 możności 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 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 uczłowieczające skutki tego działania.

Wszelkie pseudo-doświadczenia duchowe, jakie mają miejsce w sektach albo będące efektem określonych medytacyjnych technik dalekowschodnich (yoga, zen, karate, medytacja transcendentálna itp.), zamiast stopniowego dojrzewania duchowego i osobowego jednostki, powodują postępujący infantyizm, fanatyzm, a nierzadko prowadzą 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 nie zawsze ujawniane przypadki zbiorowych samobójstw w sektach, były bezpośrednim rezultatem takich pseudo-doświadczeń duchowych. W nich nie tylko przedmiot doświadczenia nie jest Bogiem Miłości, ale i cel tegoż doświadczenia utracił charakter zbawczy, nie mówiąc już o tym, że głównym sprawcą takiego doświadczenia jest sam podmiot (człowiek), a nie Bóg. Nie można również wykluczyć ukrytego działania Złego Ducha w doprowadzaniu do fałszywych przeżyć religijno-duchowych.

W tej sytuacji sekciarskie „doświadczenie duchowe” jest po prostu doświadczaniem 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).

Lektura uzupełniająca:

Bernard Ch. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 21-33.
Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym (seria „Homo meditans”, t. 4), red.

W. Słomka, Lublin 1986.

Chmielewski M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 105-144.

Głaz S., *Doświadczenie religijne*, Kraków 1988.

IV. ROZWÓJ DUCHOWY

15. Co to znaczy, że życie duchowe rozwija się?

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 także, a może przede wszystkim 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 skutek ludzkiej ułomności po grzechu pierworodnym, życie duchowe nie zawsze doznaje jakościowego wzrostu. Często mają miejsce liczne i poważne upadki, zbłądzenia, ale zaraz potem przychodzi stanowczy wysiłek dźwignania się z tego upadku, wsparty łaską Bożą. I choć nie jest to — jak widać — rozwój liniowy, według którego każdy dzień, każda chwila, czyniłaby człowieka coraz doskonalszym, to jednak jest to dynamizm. W rzeczywistości przybiera on postać sinusoidy, gdzie po upadkach następują wzloty, a potem znów przynajmniej chwilowe upadki. Zatem jeśli mówić o rozwoju życia duchowego, to raczej na zasadzie falowania.

16. Co jest miarą rozwoju duchowego?

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 rozwoju jest miłość. Św. Jan od Krzyża, mając na myśli szczyty życia duchowego, pisze: „Podobieństwo, jakie sprawia miłość przez przeobrażenie miłujących się jest tak wielkie, iż można powiedzieć, że jeden jest drugim i obydwa są jednym”².

² *Pieśń duchowa*, 12, 7.

Miarą rozwoju duchowego jest więc miłość do Boga, do bliźniego i do siebie samego. Wyrażać się ona będzie na tysiącne 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.

17. Od czego zależy 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 odmiennosc kultury i wychowawczy wpływ środowiska stanowią ważny czynnik wpływający na kształt życia duchowego. Widać to było m.in. podczas zakończenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce, który odbywał się w Rzymie w 1994 roku. Jakże odmienna w swojej ekspresji była liturgia Mszy św. sprawowanej przez Jana Pawła II, podczas której wiele było rytmicznych tańców

afrykańskich w barwnych strojach, muzyki i wielu innych symboli, zrozumiałych tylko dla Afrykańczyków.

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.

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); *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*.

18. Na ile zasadne jest mówienie o fazach (etapach) 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 wielkie 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” (por. J 3, 8). Duchowość każdego człowieka, jak linie papilarne, jest niepowtarzalna, mimo iż ma ona wspólne źródło w samoudzielającym się Bogu działającym 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, cza-

sem 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 za- truta — 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 borykać się będzie z własną słabością. Jednakże dlatego, że się boryka współpracując z łaską Bożą, dlatego życie duchowe w nim ma szansę rozwoju i jest dynamiczne.

19. 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 siebie samego. Historia duchowości dostarcza nam 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 wydoskonalili 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 *szluzebna 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 oczysz-

czania się. Wreszcie człowiek dojrzewając duchowo dochodzi do trzeciego etapu, jakim jest *synowska miłość samego Boga*.

Św. Benedykt z Nursji († 543) pokazując w swojej *Regule*, jak mnich ma się duchowo rozwijać, zrywa z podziałem na trzy fazy i wprowadza skalę *12 stopni pokory*, będących odzwierciedleniem duchowego rozwoju. Pierwszym stopniem pokory jest skromność w zachowaniu, potem — cichość, dalej — unikanie głośnego śmiechu, następnie — zupełne milczenie. Piątym stopniem pokory jest uniżenie w sercu, dalej — poprzestawanie na tym, co najmniejsze i najskromniejsze. Siódmym stopniem pokory jest wyznawanie przełożonemu (opatowi) wszystkich grzechów, a nawet niedobrych myśli. Po nim następuje cierpliwe i milczące przyjmowanie surowych poleceń przełożonego. Trzy ostatnie stopnie pokory to: absolutne posłuszeństwo przełożonemu, wyrzeczenie się własnej woli, bojaźń Boża.

Spśród 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*.

Natomiast św. Teresa Wielka († 1582) w *Autobiografii* 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*, oznacza modlitwę odpocznienia, w której wysiłek rozumu jest nadal wielki, ale są zarazem większe skutki w zakresie działania woli, coraz bardziej zgadzającej się z wolą Bożą. *Etap sprowadzania 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 swoim dziele pt. *Twierdza wewnętrzna* Mistyczka Karmelu, Doktor Kościoła, 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 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 wprowadziła do języka duchowości 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 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*.

Lektura uzupełniająca:

Bernard Ch. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 95-121.

Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 2, s. 7-19.

Urbański S., *Etapy rozwoju życia duchowego*, TeDuKat, s. 263-305.

V. OCZYSZCZENIE POCZĄTKUJĄCYCH

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

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

Polega ono przede wszystkim na uporządkowaniu, a raczej zintegrowaniu, jeżeli nie wszystkich, to przynajmniej najbardziej wiodących dynamizmów i popędów natury, które na ogół są źródłem różnych pożądlivości, konfliktów międzyosobowych i obrażania Boga. Pierwotną harmonię stworzenia, którą zostali obdarowani Prarodzice, zakłócił grzech pierworodny. Odtąd człowiek doświadcza z jednej strony samotności i tęsknoty za Bogiem Stwórcą, a z drugiej — pożądlivości w zmysłach i nieodłącznego wstydu, który jest swoistą obroną przed pożądlivością. 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 utraconej więzi z Bogiem, z drugim człowiekiem, z sobą samym i całym Bożym stworzeniem, jak wierne naśladowanie Jezusa Chrystusa, który jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (por. J 14, 6). Z tej racji oczyszczenie duchowe, które ma swe uzasadnienie antropologiczne i teologiczne, szczególnie w pierwszej fazie życia duchowego polegać będzie na zdystansowaniu się od wszystkiego, co może oddzielać człowieka od Boga Stwórcy i od stworzeń. Tą przeszkodą do pokonania są niekontrolowane reakcje zmysłów zewnętrznych, aktywność tzw. zmysłów wewnętrznych (zwłaszcza pamięci i wyobraźni) oraz emocji, a nade wszystko pycha.

Właśnie pycha, jako atrybut szatańskiego nieposłuszeństwa Bogu, jest największą przeszkodą w duchowym rozwoju. Choć człowiek zraniony grzechem pierworodnym nigdy się całkowicie nie pozbędzie py-

chy, to jednak nie ulega wątpliwości, że zminimalizowanie jej wpływu na motywację i wartościowanie jest podstawowym zadaniem na początku drogi duchowego postępu.

21. Na czym polega tzw. czynne oczyszczenie zmysłów zewnętrznych?

Każdemu ze zmysłów fizycznych, jako receptorom władz duchowych (rozumu i woli), odpowiadają określone bodźce. I tak zmysłowi wzroku odpowiadają zjawiska optyczne, zmysłowi słuchu — bodźce akustyczne itd. Ponieważ człowiek nie może w pełni sprawnie kontaktować się z otoczeniem, jak tylko przy zastosowaniu wszystkich pięciu zmysłów, czasem nawet kilku jednocześnie, dlatego radykalne ograniczenie dopływu bodźców powodowałoby nie tylko ich atrofię (zanik), ale zarazem poważne okaleczenie natury ludzkiej, co byłoby absolutnie sprzeczne ze stwórczym planem Bożym. Bóg bowiem chce naszego udoskonalenia, a nie okaleczenia.

Oczyszczenie zmysłów zewnętrznych na drodze konsekwentnej ascezy humanistycznej³ nie polega więc na zamykaniu oczu, aby nie oglądać świata. Wówczas nie tylko nie widzielibyśmy brzydoty grzechu wznecającej pożądliwość 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 nie chodzi więc o „uśmiercenie” zmysłów, ale o takie posługiwanie się nimi, aby człowiek zapanował nad nimi, a nie zmysły nad człowiekiem. 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” patrzenia, słyszenia, dotykania, wachania 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 niena-

³ Zob. odpowiedź na pytanie nr 49.

sycenia 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).

22. Na czym polega tzw. czynne oczyszczenie zmysłów wewnętrznych, czyli pamięci i wyobraźni oraz emocji?

Ponieważ w pamięci są przechowywane, a w wyobraźni „obrabiane” treści dostarczone przez zmysły zewnętrzne, dlatego należy stosować te same reguły, co w oczyszczeniu zmysłów zewnętrznych. 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. Rzecz więc nie w tym „czy” wolno zapamiętywać lub wyobrażać sobie, ale w tym, „co” i „dlaczego” wolno.

I tu znów wyłania się potrzeba systematycznej kontroli tego, co nasza pamięć zatrzymuje i co wytwarza wyobraźnia. Często bowiem bywa tak, że z zupełnie szlachetnych treści, jakie zapisały się w pamięci, wyobraźnia poruszona wrodzoną zmysłowością potrafi wytworzyć karygodne wrażenia, ku którym stopniowo zacznie skłaniać się wola i rozum. Wówczas moralny upadek jest bliski.

Odnosi się to również do sfery prostych emocji i 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, np. strach. Dla form infantylnych charakterystyczne są reakcje gwałtowne, wybuchowe, niedostosowane do siły bodźca i warunków, w których jednostka się znalazła”⁴.

Ponieważ istotą chrześcijańskiej dojrzałości jest możliwie najwierniejsze upodobnienie do Chrystusa, dlatego proces oczyszczenia ma doprowadzić do stanu, w którym już nie zmysły i pochodzące z nich pobudzenia popędowo-emocjonalne będą determinować zachowania i

⁴ *Dojrzałość. Osobowość. Sumienie. Religijność*, Poznań 1991, s. 24.

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. M.in. takie rozmyślanie poleca św. Ignacy na początek czterotygodniowych *Ćwiczeń duchowych* (nr 45-54).

23. Jak wyzbyć się podstawowej przeszkody życia duchowego jaką jest pycha?

By ukazać czym jest pycha, której należy się 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 pyszałek 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, a z drugiej strony — na niecierpliwości w duchowym postępie. W razie grzechu człowiek o władnięty pychą duchową, zamiast ufnie zwrócić się do Bo-

zego Miłosierdzia, 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 od razu 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 skądinąd — 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.

Lektura uzupełniająca:

Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, Poznań 1962, t. 1, s. 271-472.

Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 2, s. 20-107.

VI. OŚWIECENIE POSTĘPUJĄCYCH

24. Drugim z trzech głównych stopni rozwoju duchowego jest tzw. oświecenie postępujących. Na czym ono polega?

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 ujście tajemniczego światła, które oślepiłoby i zarazem przerażało. Jest to więc takie poznanie siebie i swojego wnętrza, 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.

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. 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, w wyniku którego staje się On osiłą i sensem całego życia.

Oświeceniu duchowemu towarzyszą zwykle dotkliwie cierpienia duchowe polegające z jednej strony na bólu duszy z powodu coraz wy-

rażniej dostrzeganej własnej grzeszności i niewdzięczności wobec wszechogarniającej Miłości Boga. Przypomina to sytuację, gdy do schludnego 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, chrześcijanin zamiast jasnych pojęć, odczuwa ciemność w rozumie, ale za to 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.

25. Czym wobec tego różni się chrześcijańskie oświecenie od oświecenia znanego z dalekowschodnich praktyk medytacyjnych?

Zasadnicza różnica między oświeceniem chrześcijańskim a oświeceniem (zwanym także „przebudzeniem”, np. w książkach Antony de Mello) znanym z dalekowschodnich praktyk medytacyjnych, polega na odkryciu Chrystusa jako centrum ludzkiej egzystencji, co wyraża się w doksylogii, 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 realności 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 teologicznych⁵. 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 przychyłność. Co więcej, 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 samozbawieniu.

Tymczasem istotą chrześcijańskiego oświecenia jest odkrycie Chrystusa, który jako Jedyny w historii dokonał i stale dokonuje zbawienia człowieka. 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

⁵ Zob. odpowiedź na pytanie nr 41.

chrześcijańską na rzecz różnego rodzaju technik dalekowschodnich, w efekcie traci ogromne bogactwo ducha, a nic nie zyskuje.

26. 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, po czynnym oczyszczeniu zmysłów (m.in. na drodze ascezy), udział w niej biorą także pozostałe władze człowieka, dzięki czemu modlitwa ogarnia całą jego osobowość. Mistrzowie życia duchowego, jak np. św. Teresa od Jezusa, wyodrębniają dwie formy, a raczej dwie fazy modlitwy na tym etapie życia duchowego. Jest to tzw. modlitwa uczuć, w literaturze obcojęzycznej zwana także modlitwą afektywną, oraz tzw. modlitwa prostoty.

Modlitwa uczuć nie polega na jakimś płytkim sentymentalizmie, pełnym gorących westchnień, jak zdawałaby się sugerować jej nazwa. O ile modlitwa w ogóle jest czymś w rodzaju dialogu pomiędzy człowiekiem i Bogiem, to modlitwa uczuć jest taką wymianą nie słów, ale pragnień, zachwyty, radości, uwielbienia itd. Dodajmy, że nie musi to być koniecznie modlitwa w sensie formalnym, a więc przyjmująca określone postawy i ujęta w formuły. Człowiek rozpalony pragnieniem wyznawania Bogu swej miłości, w odpowiedzi na oświecającą go prawdę, że jest miłowany, nie zna ograniczeń czasoprzestrzennych dla swej modlitwy. Modli się nieustannie w swoich myślach i uczuciach. Wszędzie dostrzega obecność Boga — przedmiot swej miłości i pragnień. W pewnym sensie przypomina to zachowanie zakochanych, dla których największą radością jest trwanie myślą przy ukochanej osobie, nawet gdy jest ona daleko. Nie powoduje to żadnego znużenia, lecz przeciwnie — staje się źródłem niewyczerpanej mocy, popychającej czasem do czynów naprawdę heroicznych, a nawet do gotowości na męczeństwo.

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, wy-

starczy 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 karmelikańskiej szkole duchowości ten stopień modlitwy nazywa się *kontemplacją nabytą*. W swej intensywności 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 osiągnąć Go swoją miłością, podczas gdy w kontemplacji wlanej jej autorem jest Duch Święty działający przez swoje dary (bierność). Z tej racji mystyk, obdarzony darem kontemplacji wlanej nie jest w stanie przewidzieć jej wystąpienia, nie może się też jej spodziewać ani planować. Przychodzi ona, a raczej „spada” na niego tak nagle, że doświadczający jej opisują ten fakt jako „porwanie”. Na przykład bł. Marcelina Darowska († 1911), współzałożycielka niepokalanek, stany takie opisuje jako „dotyki mistyczne”, „zachwyty”, „zalenie łaską”, „uczucie Bożej obecności”, „spojrzenie Boże”, „szał miłości”, „wchodzenie w przepaści Boże” itd.⁶

Zjawiska te zachodzą na ogół w świadomości chrześcijanina, który został wprowadzony w oświecenie postępujących, i nie są obserwowalne na zewnątrz. Najbliższe otoczenie może jedynie dostrzegać promieniującą miłość, radość, pokój i wielką ofiarność w służbie bliźnim, jako skutki duchowego przeobrażenia chrześcijanina, który znacznie postąpił na drodze do świętości. Ta świętość — niestety — może być utraczona, jeżeli nie będzie jej stale towarzyszyć pełna pokory i ufności współpraca z łaską Bożą.

Lektura uzupełniająca:

Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, Poznań 1962, t. 2, s. 23-349.

Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 2, s. 108-157.

⁶ Zob. M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Niepokalanów 1992, s. 105-125.

VII. ZJEDNOCZENIE DOSKONAŁYCH

27. Na czym polega mistyczne zjednoczenie doskonałych?

Postawione tu pytanie dotyka dwóch istotnych dla nas pojęć: zjednoczenia i doskonałości.

Z nauki wiary wiemy, że pełne nierozzerwalne zjednoczenie z Bogiem stanie się naszym udziałem 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: komunie 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 decyduje miara doskonałości, nie może być bowiem pełnego zjednoczenia z Bogiem — Absolutną Doskonałością bez udoskonalenia ludzkiego bytu. Doskonałość w ogóle polega na osiągnięciu maksimum możliwości rozwojowych w danej dziedzinie. W przypadku wiary chrześcijańskiej jest to najwierniejsze naśladowanie Chrystusa (chrystoformizm), możliwe oczywiście przede wszystkim dzięki wytrwałej współpracy z uświęcającym działaniem Ducha Świętego, wspieranej cnotami teologalnymi i łaskami aktualnymi.

Zjednoczenie doskonałych polega więc na możliwie najwyższym w życiu doczesnym upodobnieniu do Chrystusa bądź to na drodze ascetycznego wysiłku, bądź 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. Nie jest ono także warunkiem koniecznym do zbawienia.

28. W jaki sposób przebiega proces mistycznego zjednoczenia doskonałych?

Mistyczne zjednoczenie doskonałych jest najbogatszym etapem życia duchowego, ale — niestety — najmniej znanym, toteż budzi on wiele kontrowersji i nieporozumień. Często pod pojęcia mistyki i zjednocze-

nia 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 duszy. Rzetelną wiedzę na ten temat czerpiemy z opisów przeżyć duchowych 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 zjawiska 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, Bóg może 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 w oparciu o szczegółowy opis kogoś, kto go spożył, a skosztowaniem tego owocu. Co podobnego zachodzi w doświadczeniu mistycznym. Mistyk, który przez całe lata gorliwie się modlił, czytał i rozważał Pismo św., 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, a z drugiej — poczucie wielkiej niegodności oraz ludzkiej ograniczoności. Zachwyt, biorący się z bezpośredniego doświadczenia przymiotów Boskich, w dalszym rozwoju życia mistycznego może powodować stany ekstazy, pole-

gające na zawieszeniu zmysłów i radykalnym spowolnieniu procesów fizjologicznych (zwolnienie pracy serca, obniżenie ciepłoty ciała, niska wrażliwość na wszelkie bodźce itd.). Człowiek w nieugaszonej tęsknocie za Bogiem, przedmiotem swojej heroicznej miłości, jakby wychodzi z siebie i zapomina o otaczającym go świecie.

Te zjawiska zewnętrzne, które są jedynie skutkiem zjednoczenia mistycznego i mogą (ale nie muszą) towarzyszyć temu etapowi rozwoju duchowego, niestety najczęściej niesłusznie brane są za istotę mistyki. To tak, jakby inteligencję człowieka oceniać według wyglądu zewnętrznego. Trzeba bowiem pamiętać, że stany ekstazy mogą być stosunkowo łatwo wywołane stosowaniem odpowiednich technik hipnotycznych, wprowadzeniem w trans, na przykład, poprzez 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 ekstazy, staje się na tyle intensywne, że św. Teresa z Avila porównuje je do zaręczyn pomiędzy zakochanymi. Podobnie jak zaręczyny są wiążącą obietnicą dożgonnego zjednoczenia się mężczyzny i kobiety w formie małżeństwa, tak samo *zaręczyny mistyczne* — są obietnicą Boga, jaką daje ochrzczoneму, że niebawem dostąpi on nieutracalnego 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? 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. 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.

29. Czy każdy ochrzczony może stać się mistykiem i jak rozpoznać mistyka?

Niemal wszyscy liczący się współcześnie teologowie duchowości są zgodni co do tego, że dar życia mistycznego jest suwerennym aktem Bożej Miłości i szczodroblowości, którego nikt w żaden sposób nie może sobie wprost wysłużyć. Ponieważ jest to dar, więc Bóg może go udzielić tym wszystkim, którzy poddając się uświęcającemu działaniu Ducha Świętego, osiągnęli wysoki stopień doskonałości. Nie jest to jednak dar konieczny do zbawienia. Z tej racji m.in. życie mistyczne kandydata do chwały ołtarzy, nie stanowi sedna dociekań w procesie beatyfikacyjnym.

Niektórzy teologowie wprost twierdzą, że Bóg nikomu, kto jest odpowiednio dysponowany, nie odmawia tej łaski. Co więcej — udzielając daru życia mistycznego niejako „automatycznie” dopełnia heroicznego ludzkiego wysiłku 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.

Wcale nierzadko spotykani współcześnie fałszywi mistycy nie tylko 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 niezwykłego 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. To ostatnie zjawisko nie znajduje żadnego potwierdzenia biblijnego i teologicznego, a więc jest z gruntu fałszywe.

Tymczasem autentyczni mistycy swoje spotkanie z Bogiem traktują jako najbardziej osobiste obdarowanie, dlatego z reguły nikomu poza spowiednikiem nie zwierają się ze swoich 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.

Na zewnątrz zachowanie mistyka nie budzi żadnych zastrzeżeń i niczym specjalnym się nie odznacza. Osobowość mistyka wykazuje wysoki stopień integracji i dojrzałości. Jediną możliwą do zarejestrowania przez otoczenie cechą jest niezwykle umiłowanie modlitwy i skupienia, samotności, umartwienia oraz poświęcenia w sprawach dotyczących zbawienia. Natomiast przekonanie, że mistyk jest pewnego rodzaju „nad-człowiekiem”, jakby nie z tego świata, nie ma nic wspólnego z prawdziwą mistyką chrześcijańską i opiera się na nadzwyczajnych zjawiskach paramistycznych, które z zasady zawsze towarzyszyć będą fałszywej mistyce.

Warto dodać, że w człowieku, który został podniesiony do stanu mistycznego czasem da się zaobserwować duży dystans wobec tego, czym żyje świat, a także ogromną tęsknotę za śmiercią, która odgradza go od pełnego, całkowitego zjednoczenia z Chrystusem-Oblubieńcem duszy, typowym dla mieszkańców Nieba. Życie na ziemi, do którego my 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 przepiękne strofy św. Jana od Krzyża:

Ja już nie żyję w sobie,
Bez Boga żyć nie mogę!
Bez niego i bez siebie?
Jakąż odnajdę drogę?
Miałam życia — tysiąc śmierci!
— W głębię życia się wdzieram,
Umieram, bo nie umieram! [...]

Pozbawiony tu Ciebie,
Jakież życie mieć mogę?
Jeno śmierć ustawiczna!
Czuję o sobie trwogę,
Serce w bólu się krwawi,
Więc ku Tobie spozieram!
Umieram, bo nie umieram!

Lektura uzupełniająca:

- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, Poznań 1962, 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.
- Sudbrack J., *Mistyka. Doświadczenie własnego ja — Doświadczenie kosmiczne — Doświadczenie Boga*, Kraków 1996.
- Urbański S., *Mistycyzm. Zjednoczenie przekształcające*, RT 42(1995), z. 5, s. 61-81.

VIII. ZJAWISKA MISTYCZNE I PARAMISTYCZNE

30. Czy życie duchowe, charakteryzujące etap zjednoczenia doskonałych, ma jakiś zewnętrzny przejaw?

Życie duchowe, wbrew potocznie rozumianej nazwie, uzewnętrznia się w ciele, bowiem — jak już podkreślaliśmy — człowiek jest bytem duchowo-cieleśnym, a więc „uduchowionym ciałem” i „ucieleśnionym duchem”.

Zależność ta jednak nie oznacza, że w miarę jak nasila się więź z Bogiem, czyli życie duchowe, coraz wyraźniejsze stają się zewnętrzne jego przejawy. W pewnym sensie można powiedzieć, że jest akurat odwrotnie. Z dotychczasowych rozważań wiemy, że proces rozwoju duchowego idzie niejako od zewnątrz do wewnątrz (interioryzacja). Najpierw zatem działaniu łaski poddawane są zmysły zewnętrzne, następnie dokonuje się oczyszczenie zmysłów wewnętrznych (pamięć i wyobraźnia). Potem przychodzi kolej na uporządkowanie różnego rodzaju uczuć, których sublimacja przybiera szczególną postać modlitwy afektywnej. W dalszej kolejności dokonuje się tzw. bierne oczyszczenie zmysłów i ducha, które dotyczy niezwykle subtelnych procesów duchowych. Chodzi mianowicie o całkowite podporządkowanie władz umysłu i serca działaniu łaski oraz uzgodnienie ich z wolą Bożą.

W związku z powyższym zewnętrzne przejawy życia duchowego intensyfikują się nie tyle w sensie ilościowym, co raczej jakościowym. Szczególnie widać to na poziomie życia mistycznego. O ile tzw. *drugie nawrócenie* na etapie początkujących, czyli decyzja wejścia na drogę życia z Chrystusem, jest łatwo dostrzegalne w postaci radykalnej zmiany stylu życia, o tyle wprowadzenie chrześcijanina w stan zjednoczenia mistycznego, czyli tzw. *trzecie nawrócenie*, nierzadko jest ledwie zauważalne dla niego samego. Człowiek duchowy swoje dojrzewanie w wierze, nadziei i miłości odbiera przede wszystkim jako coraz intensywniejsze udzielanie się Boga w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego, a to dokonuje się zasadniczo w „zamkniętej izdebce” własnego serca (por. Mt 6, 6).

31. Niemniej jednak mówi się o zjawiskach mistycznych. Na czym one polegają?

Zjawisk mistycznych nie wolno mylić ze zjawiskami paramistycznymi, czy w ogóle nadzwyczajnymi. Różnica polega na tym, że tzw. *zjawiska mistyczne* są wywoływane działaniem Bożym w określonych przeżyciach i stanach, które składają się na zjednoczenie doskonałych. Natomiast tzw. *zjawiska paramistyczne* — jak wskazuje na to sama już nazwa — mogą także występować poza stanem zjednoczenia mistycznego, a więc mogą być wywołane nie tylko działaniem łaski Bożej, ale także wysiłkiem człowieka zwykle wspieranym w takich sytuacjach przez Złego Ducha, który, jako „ojciec kłamstwa” (por. J 8, 44), „podszczywa się” pod uświęcające działanie Boże. Ponadto zjawiska mistyczne obserwowane są u ludzi, którzy bardzo postąpili na drodze doskonałości, zaś zjawiska paramistyczne częściej pojawiają się u ludzi pozorujących intensywne życie duchowe.

Jak to wyżej wyjaśnialiśmy zjawiska mistyczne są ze swej natury dostrzegalne tylko dla samego mistyka i mają dla niego charakter uświęcający. Teologia określa je mianem „łask udoskonalających” (*gratiae gratum facientes*). Mówiąc inaczej — są one konkretnymi przejawami uświęcającego działania Ducha Świętego, odbieranymi w sferze afektywno-wolitywnej, czyli w tzw. *zmysłach duchowych*. Do nich zalicza się m.in. rany miłości, których szczególną postacią jest opisana przez św. Teresę od Jezusa *transwerberacja*, tj. przeszycie serca złotą włócznią przez serafina podczas zaręczyn mistycznych⁷. Inne zjawiska mistyczne, to tzw. *dotyki mistyczne*, czyli nadprzyrodzone wrażenie bezpośredniego kontaktu z samą Istotą Bóstwa. Stopień ich intensywności oraz formy odczuwania są bardzo różnorodne i różnie opisywane przez poszczególnych mistyków. Dotyki mistyczne zwykle powodują tzw. *porywy mistyczne*, tzn. rodzaj niezwykle silnych i niespodziewanych impulsów miłości do Boga, powodujących wielką tęsknotę za Nim. Są one odbierane jako *lot duszy*, wchodzenie w przepaści Boże, szłał miłości (jak na przykład u bł. Marceliny Darowskiej), spojrzenia Boże itd. Doznania te czasem powodują zawieszenie zmysłów zewnętrznych, ujawniające się w *ekstazach*.

⁷ Zob. *Życie*, 29, 13.

W odróżnieniu od zjawisk mistycznych („łask udoskonalających”) zjawiska paramistyczne, o ile pochodzą od Boga, służą nie tyle bezpośredniemu dobru mistyka, co innym ludziom i są wybitnie spektakularne. Z tej racji nazywane są „łaskami charyzmatycznymi” (*gratiae gratis datae*). Ponieważ jednak nie wiążą się bezpośrednio z uświęceniem mistyka, który je otrzymuje, często mogą być fałszowane przez szatana lub człowieka kierującego się próżnością i pychą. Z tej racji teologia mistyki zajmuje się nimi tylko ubocznie.

Ze względu na to, w jakiej sferze ludzkiej osobowości ujawnia się działanie nadzwyczajne, zjawiska paramistyczne można podzielić na: zjawiska *porządku poznawczego* i *somatycznego*, przy czym te ostatnie są najliczniejsze i najbardziej postrzegalne, toteż wznecają najwięcej zainteresowania.

32. Na czym więc polegają 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 odkrywania dla indywidualnego pożytku podmiotu (objawienia prywatne) lub dla pożytku powszechnego (objawienia publiczne) zakrytych treści. 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 zasadniczo niespodziewanie, w jednej chwili i bez żadnego wcześniejszego wysiłku intelektualnego. W przeciwieństwie do pojęć i poznania naturalnego, które z trudem zdobywane zwykle szybko zanika, nadprzyrodzone poznanie trwa niezmiennie bardzo długo. Ponadto powoduje jednoznaczne skutki duchowe, na

przykład: umiłowanie 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 one 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 także odbierane w wyobraźni (*słowa wewnętrzne wyobrażeniowe*), najczęściej podczas snu (por. np. Mt 1, 20; 2, 13. 19). Trzecią grupę słów wewnętrznych stanowią tzw. *słowa intelektualne*, czyli komunikacja myśli bez pośrednictwa zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, tak jak komunikują się pomiędzy sobą aniołowie.

Szereg autorów podejmując myśl św. Jana od Krzyża⁸ 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, jak np. 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 są nigdy fałszowane przez szatana.

33. Jakie są inne zjawiska paramistyczne porządku poznawczego?

Do najbardziej znanych zjawisk porządku poznawczego o charakterze przedmiotowym zalicza się: glossolalię, 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 uwiel-

⁸ Zob. *Droga na Górę Karmel*, II, 28, 2.

biania Boga pod natchnieniem Ducha Świętego. Glosolalia wiąże się 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 świadomie „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 św. 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 i demonów. Zdolność ta może dotyczyć ściśle określonych osób, np. 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 bł. 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 np. spowiedź, rozmowa duchowa, wspólna 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 np. 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, osiągającemu nierzadko poziom mistyczny, mogą towarzyszyć inne nadnaturalne zjawiska poznawcze w postaci tzw. *prekognicji*, czyli uprzedniej wiedzy wlanej powszechnej lub przynajmniej częściowej oraz w postaci wlanych 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.

34. Jakie zjawiska nadzwyczajne porządku somatycznego występują najczęściej?

Spśród paramistycznych zjawisk porządku somatycznego najbardziej znanym są *stygmaty*. Niektórzy twierdzą, że św. Paweł był pierwszym stygmatykiem (por. Ga 6, 17). Mimo iż jest to hipoteza słabo uza-

sadniona, to jednak od św. Pawła pochodzi pojęcie „stygmata” (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 ubiegłego stulecia francuski lekarz-neurolog A. Imbert-Gourbeyre doliczył się 321 autentycznych stygmatyzacji. W tej liczbie zdecydowaną większość stanowią kobiety (tylko 41 mężczyzn). Najwięcej stygmatyków związanych jest z dominikańską i franciszkańską szkołą duchowości. Stosunkowo nieliczni są wśród stygmatyków świeccy. Najbardziej znanym stygmatykiem naszych czasów był kapucyn Francesco Forgione, czyli bł. ojciec Pio.

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 wylot 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, a 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 braków udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, jakim jest Kościół” (por. Kol 1, 24).

Znane są przypadki krwawego potu i krwawych łez, czyli *hematodrozy*, która wystąpiła w czasie modlitwy Jezusa w Ogrójcu (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 wykluczać udziału

Szatana w wywołaniu takiego fenomenu, zwłaszcza jeżeli nie zachodzi ścisły 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. 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 wstrzymywanie się od zaspokajania podstawowych potrzeb organicznych 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 ekstazykom. Ekstaza mistyczna w wybitnym stopniu regeneruje bowiem witalne siły mistyka.

Nieco innego typu zjawiskami są lewitacji, agibilności, bilokacji (multilokacji) oraz kompenetracji.

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 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 św. (por. Dn 14, 33-39; Dz 8, 39-40). Wśród świętych znamieny 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 mi-

styka 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 opisane są w Piśmie św. (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 przeobóstwienia.

35. Jaką postawę wobec opisanych zjawisk nadzwyczajnych wi-nien przyjąć człowiek wierzący?

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). 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, zwracając szczególną uwa-

gę na cel zjawiska: czemu ma ono służyć, co istotnego wnosi do wiary podmiotu lub jego otoczenia, czy jest to zgodne z Pismem św. i nauką Kościoła?

W badaniu i opisie zjawisk paramistycznych nie można jednak ulegać ani naiwnej pogoni za sensacją, ani skrajnemu sceptycyzmowi. Wobec bezsprzecznie autentycznych zjawisk paramistycznych pochodzenia nadprzyrodzonego należy przyjąć postawę prostoty, wdzięczności i podziwu wobec stwórczej Wszechmocy Boga.

Lektura uzupełniająca:

Bochenek J., *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 518-533.

Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, Poznań 1962, t. 2, s. 547-598.

Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 2, s. 211-242.

IX. SZTUKA MODLITWY

36. W jakim sensie modlitwa jest środkiem rozwoju duchowego chrześcijanina?

Według św. Franciszka Salezego 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)⁹. 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 przypomnienie 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 pomieszeniu 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 Zmartwych-

⁹ „Spójrzj 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.

wstania; spowiadanie się z precyzyjnie policzonych grzechów, zamiast przyznanie się do utraty żywego i bezpośredniego kontaktu z Bogiem-Miłością itd.

Modlitwa jest drogą, toteż ważniejsze jest dotarcie do celu, aniżeli obrana droga, co wymaga jednak wytrwałego kroczenia. Pamiętając zatem, że modlitwa jest środkiem, należy rozliczać się z tego czy jesteśmy wytrwali w kroczeniu drogą modlitwy do Celu. Skoro tym Celem jest Jezus, to modlitwa niejako wprowadza Go w nasze życie, aby On, przemieniając od wewnątrz, stopniowo wprowadzał nas w Swoje Życie, którego pełnią jest Niebo. Trzeba zatem dodać, że modlitwa jest także źródłem życia duchowego i jego miarą, zgodnie ze starą zasadą: *lex orandi — lex credendi* (jak się modlisz, tak wierzysz).

37. 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 do podstawowych przejawów ludzkiej natury, odróżniających ją zasadniczo od innych stworzeń, co zostało wyrażone w powiedzeniu, iż „człowiek jest zwierzęciem, które się modli”.

Czym 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 św. 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 rzeczowe określenia modlitwy, jakie znajdujemy m.in. w pismach mistrzów życia duchowego. Dla św. Grzegorza z Nysy († 395) modlitwa jest rozmową z Bogiem. Św. Augustyn († 430) uczy, że jest to miłosne skierowanie umysłu do Boga, zaś św. Tomasz z Akwinu dodaje, że to wzniesienie umysłu ku Bogu w celu uwielbienia Go i proszenia 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 wiem, że nas kocha”¹⁰.

¹⁰ *Księga fundacji*, 5, 2.

Opisując z rozbrajającą prostotą swój sposób modlitwy, św. Teresa od Dzieciątka Jezus († 1897) wyjaśnia: „Dla mnie modlitwa to poryw 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”¹¹.

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 jakąś niezglębioną 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.

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 przebłagania* 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

¹¹ *Rękopis C*, 25 r^o-v^o.

modlitwy jest *Liturgia godzin*, potocznie nazywana *brewiarzem*, od 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 wspólnotcie. Modlitwę dyskursywną, czyli rozmyślanie, zwykle utożsamia się z medytacją, co nie jest w pełni zasadne¹².

38. 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 (osobną sprawą jest to, czy pozwalamy się prowadzić Duchowi Świętemu). Zawsze jednak w swej istocie modlitwa ma być „poufnym przyjacielskim obcowaniem z Bogiem” — mówiąc słowami św. Teresy od Jezusa¹³. W modlitwie zatem aktualizuje się to zjednoczenie z Bogiem, które pod wpływem łaski będzie się doskonalić, aby w życiu wiecznym osiągnąć swą pełnię.

Każdy z nas na drodze doświadczenia powinien rozeznąć, 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, np. recytowanie w skupieniu Pacierza, Różańca lub jakiejś litanii. Drugi woli modlić się swoimi słowami, jakby „dzieląc z Panem” całe swe życie. Ktoś inny łatwiej nawiązuje więź z Bogiem trwając w ciszy i wewnętrznym milczeniu przed Najświętszym Sakramentem, a jeszcze inny w tekstach Psalmów

¹² Zob. odpowiedź na pytanie nr 40.

¹³ *Życie*, 7, 1.

(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 przyłgnięcie do Boga „całym sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” (por. Mt 22, 37).

39. 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. Np. oglądanie telewizji „jednym okiem” podczas odmawiania Różańca. Następstwem takiej modlitwy będzie jej wyjałowienie 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 naszej 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, 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 ogląda-

nego 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 już tak 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 taka modlitwa jest 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. Trzeba się zmuszać, 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 i na Golgocie. Kto jednak przetrwa ten stan, zawierając 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!”

Lektura uzupełniająca:

Nabzdyk Z., *Modlitwa — źródło i wyraz duchowości*, TeDuKat, s. 124-147.

Urbański S., *Teologia modlitwy*, Warszawa 1999.

Wider D. E., *Modlitwa. Studium z zakresu teologii modlitwy*, [w:] *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 153-185.

X. MEDYTUJĘ — WIĘC JESTEM

40. Jakie istnieją zależności między rozmyślaniem, medytacją i kontemplacją?

To pytanie jest o tyle zasadne, że dość powszechnie te pojęcia traktuje się zamiennie. Wprawdzie wskazują one na rzeczywistości z sobą mocno powiązane, ale to nie usprawiedliwia ich utożsamiania.

Rozmyślanie, zwane także rozważaniem, jak sama nazwa wskazuje, jest intelektualną obróbką (zazwyczaj w myślach) jakiejś prawdy, zwykle przy zastosowaniu czynności analitycznych. W tym procesie poznawczym intelekt odgrywa pierwszorzędą rolę, choć oczywiście nigdy nie bez jakiegoś zaangażowania wolitywno-afektywnego. Jest to więc wysiłek podejmowany dla zrozumienia i przyswojenia sobie rozważanej prawdy, czyli aktualizacja w sobie dynamizmu działania.

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”. 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 kartezyjskiego „myślę więc jestem” zawarta w tytule książki ks. Waleriana Słomki pt. *Medytuję więc jestem*.

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,

choćby 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.

Jeżeli pojęcia: rozmyślanie, medytacja i kontemplacja odnoszą się do życia chrześcijańskiego, to nie będzie błędem stwierdzenie, że oznaczają one trzy stopnie modlitwy myślniej.

41. 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 również 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 tworzyć prawdziwą sztukę, i każdy rzetelny naukowiec — w ogóle każdy, kto chce twórczo uczestniczyć w życiu.

A więc medytacja może mieć za przedmiot osobę lub inną wartość. Co więcej, dalekowschodnie techniki medytacji proponują odrzucenie jakiegokolwiek przedmiotu. 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 św. i Tradycja). 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.

Warto tu dodać, że w literaturze teologicznoduchowej rozróżnia się tzw. kontemplację nabytą i kontemplację wlaną, czyli mistyczną. *Kontemplacja nabyta*, zwana niekiedy *czynną*, to zapoczątkowana przez chrześcijanina medytacja osoby Jezusa Chrystusa, w czasie której stopniowo doświadcza on miłującej obecności Pana w „dnie serca”. Jest to proces narastający, który pozostaje jednak niejako pod kontrolą rozumu tego, kto medytuje. Natomiast *kontemplacja wлана*, zwana także *bierną*, wyprzedza inicjatywę medytującego, przenosząc go w stan ekstazy, w którym całkowicie „zanurza się” w Tajemnicy Boga Trójosobowego. O ile kontemplacja nabyta jest owocem wytrwałego ćwiczenia się w medytacji chrześcijańskiej i jakby jej przedłużeniem, to kontemplacja wлана jest darmowym darem Boga, jakościowo przerastającym „najdoskonalsze” medytacje.

Podsumowując trzeba podkreślić, że praktycznie 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 — duchowo wyjałowi.

42. Jakie są metody chrześcijańskiej medytacji?

Zanim podejmiemy postawiony problem, trzeba wyjaśnić, że metoda w chrześcijańskiej medytacji ma zawsze znaczenie wtórne, instru-

mentalne, którego nie wolno przeceniać.

Doświadczenie duchowe w medytacji można 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).

Szukanie i odkrywanie Boga obecnego w codzienności, jest najprostszą metodą medytacji. Jest to świadomość tzw. *chodzenia w obecności Bożej*, 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.

Jeśli chodzi o tzw. *klasyczne metody medytacji chrześcijańskiej*, wypracowane w różnych szkołach duchowości, to przyznać trzeba, że większość z nich dotyczy raczej rozmyślania. Spośród nich, jako naj-

bardziej odpowiadające temu, co mówiliśmy o istocie medytacji, 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. „wiązanka duchowa”), 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) oczekuję po tej medytacji.

Po tym przygotowaniu następuje właściwa medytacja w oparciu o „punkty”, polegająca 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 wzbudzanie 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 Avila, 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 sulpicjańska 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. Wysiłek wewnętrznego przyłgnięcia do Serca Jezusa ma uświadomić, jak daleko jesteśmy od Boskiego Wzoru. Mają temu towarzyszyć uczucia skruchy za względu na przeszłość, zawstydenia 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 — ma ona bardziej wyrażać się w czynie apostołskim, 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 tylko 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.

43. Na ile zasadne jest twierdzenie, że różaniec jest szkołą chrześcijańskiej medytacji?

Zastanawiające, 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).

Na początku swego pontyfikatu Jan Paweł II powiedział o różańcu: „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 całokształt 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 ludzkim¹⁴.

W różańcu nie chodzi więc o zdobywanie wciąż nowych treści poznawczych, ale o afektywno-wolitywne przyłgnięcie do nich, niejako wejście w sam środek rozważanych wydarzeń zbawczych. „Różaniec z natury swej domaga się odmawiania w rytmie spokojnej modlitwy i jakby z zatopioną w myślach powolnością, by przez to modlący się łatwiej oddawał 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).

Temu celowi służy struktura owej praktyki duchowej, mająca swą teologiczną głębię. Różaniec składa się bowiem z trzech zasadniczych elementów: formuł modlitw biblijnych, prostej formy rozmyślenia nad głównymi wydarzeniami zbawczymi według 15 tajemnic i procesu psychicznego polegającego na rytmicznym powtarzaniu formuł modlitewnych.

Biblijne formuły modlitewne, to „Ojcze nasz”, które jest najdoskonalszą modlitwą, a także „Zdrowaś Mario” złożone z pozdrowienia Archanioła i pozdrowienia św. Elżbiety oraz z formuły, jaką wypowiedział św. Cyryl Jerozolimski podczas soboru efeskiego w 431 roku. Odmawiając te słowa, przez macierzyństwo Maryi jesteśmy wprowadzeni w

¹⁴ *Przemówienie na Anioł Pański*, 29 X 1978, [w:] *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s. 13-14.

misterium Bożego Ojcostwa, które najpełniej objawiło się w Niej. Słowa „Święta Maryjo...” uzupełniają kontemplację Bożego Macierzyństwa i przenoszą je na nas. Dopelnieniem 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.

Jeśli chodzi o *schemat rozważanych tajemnic*, to ich przedmiotem są przede wszystkim wydarzenia z życia Chrystusa, toteż różaniec — wbrew utartym opiniom — jest nie tyle modlitwą maryjną, co chrystologiczną. Inaczej mówiąc — jest to rozmowa z Maryją o Jezusie i dzielenie z Nią radości Wcielenia (tajemnice radosne), bólu Męki i Śmierci (tajemnice bolesne) oraz entuzjazmu Zmartwychwstania i Zesłania Ducha Świętego (tajemnice chwalebne).

Przez *rytmiczne powtarzanie słów* aktualizuje się w nas dynamizm doznawania, będący podstawą wszelkiego twórczego działania. W ten sposób angażuje się nie tyle umysł, co raczej sfera wolitywno-afektywna. Ponadto jest to modlitwa rąk — przesuwających paciorki różańca, ust — wypowiadających słowa formuł, i umysłu — rozważającego treści zbawcze. Różaniec zatem prowadząc do zharmonizowania wszystkich dynamizmów modlącego się człowieka, sytuuje się w rzędzie najdoskonalszych metod chrześcijańskiej medytacji, co wielokrotnie było potwierdzone przez autorytet Kościoła.

Warto na koniec dorzucić kilka szczegółów dotyczących historii tej wspaniałej modlitwy. Otóż we wczesnym średniowieczu praktyka odliczania modlitw na sznurze z paciorkami, znana od tysięcy we wszystkich niemal kręgach kulturowo-religijnych, przeszła ze Wschodu do Europy i rozpowszechniła się szczególnie w Irlandii. Najczęściej powtarzaną modlitwą było wówczas „Ojciec nasz”. Taki sposób modlitwy oficjalnie nakazano wszystkim zakonnikom, którzy nie byli zobowiązani do wspólnych modlitw, oraz zalecano nieumiejącym czytać i pisać. W oparciu o to około XII wieku powstał zwyczaj recytowania 150 „Ave Maria” odpowiednio do 150 psalmów odmawianych w obowiązkowych modlitwach mnichów, stąd pierwotnie nazywano go „Psalterium Beatae Mariae Virginis” (Psalterz Najświętszej Maryi Panny).

Podziału różańca na tajemnice i dziesiątki dokonał najprawdopodobniej Henryk Egher de Kalkar († 1408), kartuz z Kolonii. Inni Kartuzi z Trewiru: Adolf z Essen († 1439) i jego uczeń Dominik z Prus

(† 1461 — eks-student Uniwersytetu Jagiellońskiego, 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 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.

Lektura uzupełniająca:

„Ateneum Kapłańskie”, 86(1994), t. 122, s. 211-331 (zeszyt nr 510 — „Medytacja”).

Burton Bryan D., *Medytacyjna modlitwa Zachodu. Nowe spojrzenie na różaniec*, Kraków 1998.

Kontemplacja i działanie (seria „Homo meditans”, t. 2), red. W. Słomka, Lublin 1984.

Lotz J. B., *Wprowadzenie w medytację*, Kraków 1983.

Medytacja (seria „Homo meditans”, t. 1), red. W. Słomka, Lublin 1984.

Medytacja chrześcijańska, red. J. Machniak, Kraków 1994.

Opowieści pielgrzyma, Poznań 1988.

Scherschel R., *Różaniec — modlitwa Jezusowa Zachodu*, Poznań 1988.

Słomka W., *Medytuj więc jestem*, Łódź 1992.

XI. SAKRAMENTALNY WYMIAR ŻYCIA DUCHOWEGO

44. Jaka rolę w chrześcijańskim życiu duchowym odgrywają sakramenty święte?

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 (małżeństwo i kapłaństwo).

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, 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 upodabnianie się do Chrystusa (chrystomorfizacja).

Sakramenty święte, 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.

45. Dlaczego Eucharystia zajmuje tak ważne miejsce w życiu duchowym?

Jeżeli — zgodnie z tym, co przed chwilą zostało powiedziane — 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 jest On obecny nie tylko w swoim zbawczym działaniu i w skutkach tego działania, ale osobiście. Z tej racji Eucharystia jest nazywana Najświętszym Sakramentem, choć — ze względu na swój uświęcający cel i przyczynę — wszystkie sakramenty są święte. O szczególnej roli Eucharystii dla życia duchowego i uświęcenia świadczy to, że pozostałe sakramenty mogą być i są faktycznie sprawowane podczas Eucharystycznej Ofiary.

W Eucharystii, wprost uobecniającej Chrystusa, zawiera się całe dobro duchowe Kościoła, bez którego chrześcijańska wspólnota nie mogłaby zaistnieć jako środowisko wiary i życia nadprzyrodzonego. Liturgia, zwłaszcza eucharystyczna — jak uczy Sobór Watykański II — jest źródłem i szczytem duchowego życia Kościoła (por. KL 10; KKK 1113). Wyraźnie nawiązuje do tego stwierdzenia Jan Paweł II w *Christifideles laici* definiując parafię. „Jest ona wspólnotą eucharystyczną, czyli wspólnotą zdolną do sprawowania Eucharystii, będącej żywym źródłem jej wzrostu i sakramentalnym węzłem doskonałej komunii z całym Kościołem” (ChL 26).

46. Jakie skutki duchowe sprawiają pozostałe sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (chrzest i bierzmowanie)?

O ile w porządku istotowym pierwszym i najważniejszym sakramentem jest Eucharystia, to w porządku chronologicznym pierwszym jest *chrzest*. 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 Boga, który najpełniej objawił się w Jezusie Chrystusie. Ten „obraz Boży” w człowieku ochrzczonego sprawia zamieszkująca w jego duszy Trójca Przenajświętsza. Słusznie zatem mówi św. Paweł do ochrzczonego: „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).

Dopełnieniem sakramentu chrztu jest *bierzmowanie*. Jest to — niestety — wciąż niedoceniany sakrament chrześcijańskiej dojrzałości. 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 św. Od tej chwili chrześcijanin, odważnie dający świadectwo wierze poprzez zaangażowanie apostołskie, posiada wszystkie dyspozycje, aby realizować życie duchowe aż do osiągnięcia pełni w zjednoczeniu mistycznym, jakiego Bóg może mu udzielić.

Z tego jasno wynika, że bierzmować należy te osoby, które — niezależnie od wieku — uznane są przez lokalną wspólnotę Kościoła jako wykazujące się dojrzałą postawą osobową i chrześcijańską. W przeciwnym razie będzie to magiczne traktowanie świętego znaku, czasem może nawet graniczące ze świętokradztwem.

47. Na czym polega zależność rozwoju duchowego od sakramentów uzdrowienia?

Biorąc pod uwagę realizm życia chrześcijańskiego, stale narażonego na działanie zła i własną słabość, trzeba sakrament pokuty i pojednania postawić na drugim miejscu po Eucharystii. W nim bowiem dokonuje się *nawrócenie*, czyli konieczny warunek duchowego postępu. 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 w *sakramencie pokuty*, odwołuje się nie do sprawiedliwości Boga, która by nas potępiła z powodu naszych grzechów, lecz do Jego nieskończonego miłosierdzia.

Pokuta i pojednanie ma zatem przede wszystkim wymiar pozytywny — jest 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. Taka postawa nazywa się *metanoia* i wiąże się ściśle z rozwojem duchowym: jest jego warunkiem i sprawdzianem.

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 pokuty oraz ciało i psychikę w *sakramencie namaszczenia*. Wiadomą jest rzeczą, że stan zdrowia psychicznego i fizycznego ma ogromny wpływ na życie duchowe, tak w sensie pozytywnym, jak i negatywnym. Doznawane cierpienie czasem staje się przyczyną buntu wobec Boga, zaniedbania podstawowych praktyk życia duchowego (m.in. modlitwy, sakramentu Eucharystii i pokuty), a nieraz nawet rozpaczy. Celem sakramentu namaszczenia jest więc 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. Takie konsekwentne podejście do własnego cierpienia czyni człowieka szczególnie podobnym do Pana, a przecież na tym polega życie duchowe.

Z tego wynika, że wzywanie księdza do osoby zmarłej nie ma sensu i jest nadużyciem sakramentu namaszczenia.

48. Co nowego w życie duchowe wnoszą sakramenty pozostające w służbie wspólnoty (sakrament święceń i małżeństwa)?

Dotychczas omówione sakramenty udzielały łaski Chrystusa przede wszystkim w celu bezpośredniego uświęcenia indywidualnego. „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). Natomiast *sakrament święceń* (diakońskich, kapłańskich i biskupich) oraz sakrament małżeństwa są nastawione na zbawienie innych ludzi. Niemniej jednak przez służbę innym przyczyniają się także do zbawienia osobistego tych, którzy je przyjmują (por. KKK 1534).

Przez sakrament święceń wybrani mężczyźni zostają konsekrowani, by w imię Chrystusa „karmili Kościół słowem i łaską Bożą”, a z kolei połączeni sakramentalnym węzłem mężczyzna i kobieta zostają konsekrowani do tego, aby wzajemną miłością odzwierciedlali miłość, jaką Bóg ma ku ludziom i by mocą tej miłości współpracowali z Bogiem Stwórcą w przekazywaniu życia.

Lektura uzupełniająca:

Chrzest — nowość życia (seria „Homo meditans”, t. 10), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992.

Cierpienie i śmierć (seria „Homo meditans”, t. 13), red. A. J. Nowak, Lublin 1992.

Dojrzałość chrześcijańska (seria „Homo meditans”, t. 11), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1994.

Eucharystia — miłość i dziękczynienie (seria „Homo meditans”, t. 9), red. W. Słomka, A. J. Nowak, Lublin 1992.

Miłość większa niż grzech (seria „Homo meditans”, t. 12), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996.

Nowak A. J., *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992, 1997².

Santorski A., *Duchowość sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, TeDu-Kat, s. 148-177.

Słomka W., *Duchowość sakramentu pokuty i pojednania*, [w:] tamże, s. 178-186.

Słomka W., *Duchowość sakramentu chorych*, [w:] tamże, s. 187-195.

XII. ASCEZA I WALKA DUCHOWA

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

Pierwotne, greckie znaczenie tego słowa, dotyczyło praktykowania jakiejś umiejętności, uprawiania sztuki, treningu fizycznego 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; *sens moralny*, przez który rozumiano systematyczny wysiłek wkładany w rozwój inteligencji i hartowanie woli; oraz *sens religijny* wskazujący na powinność oddawania czci bóstwom. Współcześnie pojęcie „asceza” funkcjonuje niemal wyłącznie w sensie moralnym i religijnym. Nazywanie, na przykład, treningu sportowego lub wielogodzinnych ćwiczeń na fortepianie ascezą 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 wygód 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, zakonnika, 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 potrojnej pożądlivości (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). Wynika z tego, że jest ona koniecznym warunkiem duchowego postępu.

50. 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. Jest 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*, bowiem wychodzi 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.

Współczesna asceza 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. KK 36, 41). W odróżnieniu od tradycyjnej ascezy skrajnie indywidualistycznej, współcześnie ma ona ukierunkowanie wspólnotowe, co trafnie wyraził o. Pierre Teilhard de Chardin († 1955): „Dzisiejszemu chrześcijaninowi nie wystarcza już zaprowadzenie w swym ciele pokoju i ciszy 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 sługi ewolucji”¹⁵.

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 apostołskiej, 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).

¹⁵ *Dziela*, t. 2, Warszawa 1985, s. 167-168.

51. 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 nasze siły, wszak walka toczy się głównie z siłami osobowego zła.

Walka z grzechem (śmiertelnym i powszednim), a nawet z niedoskonałościami wymaga czujności sumienia, częstego korzystania z sakramentu 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).

W *walce z Szatanem* trzeba 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 szczególnie 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 lekkać 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 wyraźny 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”¹⁶.

Szczególnej walki z Szatanem wymagać będzie sytuacja *opętania*, tak często wspomnianego w Piśmie św. (por. np.: Mt 4, 24; 8, 16. 28; 9, 32; 12, 22). Wówczas nie wystarczy duchowy wysiłek opętanego, ale konieczna jest interwencja Kościoła w postaci egzorcyzmów, które ważny może sprawować tylko kapłan specjalnie wyznaczony przez biskupa. W każdej sytuacji owocnym środkiem walki z podstępami Szatana jest — zgodnie z zaleceniem Pana Jezusa — modlitwa i post (por. Mt 17, 21).

Trzecim frontem walki duchowej jest *walka ze światem*. Chodzi tu oczywiście o zębny 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 prześladowaniem życia duchowego i moralności, propagowaniem hedonizmu i rozpusty itd. Chrześcijanin ma obowiązek nie tylko unikać okazji do kontaktu z tymże światem, ale wprost mu się sprzeciwiać, odważnie wyznając wiarę w codziennym życiu (por. 1 J 5, 4) i dokonując właściwych decyzji, które nie będą urągać godności dziecka Bożego (por. 1 Kor 6, 12; 10, 23). Nie bez znaczenia jest także stanowcze zdystansowanie się chrześcijanina od opinii bezbożnego świata, zwłaszcza gdy sprawuje on funkcje publiczne (por. Dz 5, 29; Ga 1, 10).

Wreszcie *walka z ciałem* polega na praktykowaniu „zdrowej ascezy”, skupionej głównie na hamowaniu dwóch silnych wrodzonych ten-

¹⁶ *Ćwiczenia duchowne*, nr 325-327.

dencji ciała: nienasyconego pragnienia (żądzy) przyjemności i lęku przed cierpieniem. Nieopanowana tendencja pierwsza 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 współcierpienia Maryi.

Zdaniem niektórych pisarzy ascetycznych, zdolność do owocnego przyjęcia cierpienia jest miarą stopnia duchowego rozwoju.

Lektura uzupełniająca:

Asceza odczłowieczenie czy uczyłowieczenie (seria „Homo meditans”, t. 3), red.

W. Słomka, Lublin 1985.

Asceza chrześcijańska, red. J. Machniak, Kraków 1996.

Bochenek J., *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 119-141, 163-200.

Nowak A. J., *Psychologiczne przesłanki zdrowej ascezy*, RT 40(1993), z. 5, s. 5-20.

Słomka W., *Ascetyczny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, TeDuKat, s. 306-315.

XIII. KRYZYS DUCHOWY

52. Jak w wielu dziedzinach życia ludzkiego, tak i w życiu duchowym pojawiają się trudności. Czym jest zatem kryzys duchowy?

W powszechnym odczuciu kryzys jest czymś negatywnym, pełnym pesymizmu, jakimś dramatem i bolesnym „zakretem” 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 innych okoliczności, które bądź to łagodzą kryzys, bądź go potęgują.

Także w życiu duchowo-religijnym 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. 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 zawocować bunt przeciwko Bogu albo ściślejszym trwaniem przy Nim jako Dawcy życia wiecznego.

53. Jakie symptomy towarzyszą zwykle przechodzeniu przez kryzys duchowy?

Jakikolwiek 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, np.: 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 „zawieszenia” i niepewności może przejść na wyższy poziom życia duchowego albo stoczyć się w dół, niekiedy aż po perwersję w sferze moralności. Zależy to od umiejętności twórczego przechodzenia kryzysu.

54. Jak twórczo przeżywać nawiedzające chrześcijanina kryzysy duchowe?

Teologia duchowości podsuwa dziesięć dobrych rad na czas kryzysu duchowego¹⁷. Są to: 1) *realizm* — tymczasowość poglądów w stanie kryzysu domaga się obiektywnego usytuowania problemu w rzeczywistości. Chodzi zatem o zbadanie przyczyn, treści i procesu narastania sytuacji kryzysowej, w celu postawienia diagnozy, na którą każdy niezaangażowany będzie mógł się zgodzić; 2) *optymizm* — prowizoryczność skali wartości rodzi pokusę jednostronnego oceniania siebie i otaczającej rzeczywistości. W doznawanym kryzysie należy upatrywać raczej szansę rozwoju, która jednakże przychodzi za cenę pewnych ofiar.

¹⁷ Zob. L. De C a n d i d o, *Crisi*, [w:] *Nuovo dizionario di spiritualità*, red. S. De Fiore, T. Goffi, Cinisello Balsamo 1985⁴, s. 351-353

Nigdy nie należy kryzysu duchowego (czy jakiegokolwiek innego) traktować, jako „końca świata”. Ponad ludzką ograniczonością i grzechem jest Miłosierdzie i Łaska Boga; 3) *całościowość* — człowiek jest całością, nie należy więc przejściowej sytuacji kryzysu traktować jako osi całego życia w danej chwili; jakiegoś odcinka życia nie należy stawiać na równi z całym jego bogactwem, ale zawsze osadzać go w całości życia. Na przykład, utrata zdrowia fizycznego nie odbiera człowiekowi możliwości twórczego funkcjonowania w swoim środowisku. Niekiedy tzw. „zdrowy dystans” do zaistniałego problemu sprzyja „samoczynnemu” rozwiązaniu kryzysu. Dla przykładu, kryzys praktykowania modlitwy domaga się nie tyle narzucenia sobie rygoru, co przede wszystkim zrewidowania swojej wiary, nadziei i miłości wobec Boga; 4) *konfrontacja doświadczeń* — w twórczym przeżywaniu kryzysu bardzo pomaga skonfrontowanie aktualnych przeżyć z dotychczasowymi doświadczeniami. Warto więc przypomnieć sobie, co dotychczas najbardziej pomogło odzyskać stan równowagi w przechodzonych kryzysach, a co jeszcze bardziej komplikowało sytuację; 5) *doświadczenie innych* — obserwowanie sposobu przeżywania kryzysu u innych może okazać się bardzo pouczające. Czyjeś odważne i uczciwe poszukiwanie rozwiązań może zachęcać do twórczego przeżywania sytuacji kryzysowej. Na przykład to, że ktoś wytrwale się modli w sytuacji uporczywej pokusy, może drugiego zainspirować do zastosowania podobnego środka. Przeciwnie — dostrzeganie czyjegoś narcyzmu (przesadnego zajmowania się sobą i zajmowania innych własną osobą) może dopomóc w postawieniu się w roli obserwatora samego siebie, wskutek czego zaistnieje możliwość wyzbycia się podobnych zachowań narcystycznych. Ta konfrontacja z cudzym doświadczeniem znajduje szerokie zastosowanie w grupach terapeutycznych, do jakich zaliczyć trzeba m.in. spotkania AA; 6) *solidarność* — jak wspomnieliśmy, kryzys często objawia się zamknięciem w sobie, co z zasady jest przejawem pychy („sam sobie poradzę”). Szukanie pomocy u innych w sytuacji kryzysu jest warunkiem koniecznym twórczego rozwiązania go. Często wystarczy opowiedzieć o swoim problemie komuś, kto nie musi dysponować „receptą” na kryzys. Już samo zwerbalizowanie problemu, czyli przeniesienie go ze sfery uczuć do sfery rozumu (i rozsądku) przy pomocy słów potrzebnych do opowiedzenia go komuś, skutecznie pomaga w znalezieniu rozwiązania. Nie można zapominać także o tym, jak nie-

ocenioną wartością jest modlitwa wstawiennicza tego, komu powierzyliśmy nasz problem; 7) *asceza* — chodzi o to, że „moc w słabości się doskonalą” (2 Kor 12, 9). Trafne jest spostrzeżenie, że „asceza jest duchową ekologią człowieka, jest stwarzaniem świata duchowo czystego...”¹⁸. Doświadczany kryzys jest takim oczyszczeniem. To, co najbardziej boli w kryzysie, może okazać się balastem hamującym rozwój. Należy więc zgodzić się na konieczność cierpienia i ofiary, jako szansy na nowy sposób życia, wolnego od dotychczasowych obciążeń; 8) *zjednoczenie z Bogiem* — kryzys ma w sobie coś z odejścia na pustynię, która w sensie biblijnym jest wprawdzie miejscem niebezpiecznym, gdzie czyha zło i Szatan (por. kuszenie Jezusa — Mk 1, 12-13), ale jest zarazem miejscem doświadczenia szczególnej interwencji Boga (por. wyjście Narodu Wybranego z niewoli egipskiej — Wj 11-20; spotkanie Eliasza z Bogiem — 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 pouczeniu Chrystusa: „Beze 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. W przeciwnym razie kryzys duchowy może prowadzić do regresu; 9) *modlitwa* — doznawany kryzys powinien być przedmiotem modlitwy. Jeżeli, na przykład, jest to kryzys w wierze, dlaczego nie „powiedzieć” w modlitwie Bogu: „Trudno mi w Ciebie uwierzyć?!” Doświadczenie wielu chrześcijan pokazuje, że najlepszym „balsamem” na duchowy kryzys, czegokolwiek by on dotyczył, jest medytacja i modlitwa (najlepiej adoracyjna), a także modlitwa wstawiennicza; 10) *ufność* — „Dobry jest Bóg dla ufnych, dla duszy, która Go szuka. Dobrze jest czekać w milczeniu ratunku od Pana” (Lm 3, 25-26). Te słowa powinny stać się dewizą w twórczym przeżywaniu duchowego kryzysu. Świadomość, że w takim stanie ducha, nawet jeżeli powstał on wskutek zaniedbania lub ciężkiego grzechu, zawsze działa Bóg i prowadzi do umocnienia wiary, nadziei oraz miłości. Przekonanie, mające źródło w wierze, że „gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze

¹⁸ A. Jacyński, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, Kraków 1996, s. 150

obficie rozlała się łaska” (Rz 5, 20), sprawia, że kryzys duchowy przyczynia się do rozwoju życia Bożego w człowieku.

55. Jaka rolę w życiu duchowym odgrywa kryzys?

Po części odpowiedź na to pytanie została udzielona powyżej. Miaowicie będąc stanem pewnego rodzaju walki wewnętrznej, stwarza realną możliwość zwycięstwa dobra nad złem w strukturze osobowej człowieka. Dzięki temu dokonuje się rozwój osobowy i duchowy.

Warto jeszcze dodać, że 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.

Doświadczane 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. Zarazem doświadcza mocy Bożego działania. Poznana prawda o sobie i wprowadzona w życie, to pokora — sam fundament duchowości, która jest upodobnieniem do Chrystusa. Kryzys duchowy w jakimś sensie odzwierciedla więc Misterium Paschalne Chrystusa. Jego pozorną klęską w chwili śmierci na krzyżu była „potrzebna”, aby tym pełniej objawiło się zwycięstwo poranka Zmartwychwstania. W tym sensie twórcze przeżywanie kryzysu duchowego, choć ma znamię Krzyża, powinno być zawsze Zmartwychwstaniem do Nowego Życia.

Lektura uzupełniająca:

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 Shlomon B., *Uzdrowianie wewnętrzne człowieka*, Warszawa 1991.

XIV. ĆWICZENIA POBOŻNOŚCI

56. Co to jest pobożność?

Na sens niektórych pojęć często trafnie wskazuje ich pochodzenie. Być pobożnym, w języku polskim, oznaczałoby zatem postępowanie „po Bożemu”, tak jak Bóg. W takim samym znaczeniu o pobożności pisali Ojcowie Kościoła. Na przykład św. Cyprian († 258) mówi o Chrystusie, że jest On wzorem wszelkiej pobożności. 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.

W starożytności pogańskiej słowo „pobożność” (*pietas*) miało szerszy zakres i wyrażało 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 w swojej *Sumie teologicznej*, 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”¹⁹.

Jeżeli więc przyjmiemy, że pobożność oznacza postawę nacechowaną szczególną troską o oddawanie czci Bogu i postępowanie zgodnie z przykazaniami Bożymi, to taka postawa najlepiej wyraża się w zewnętrznych działaniach, aktach, gestach itp. Pobożność jest zatem zewnętrznym (behawioralnym) przejawem duchowości.

57. Na czym polegają ćwiczenia pobożne i jakie są ich rodzaje?

Pobożność jako sztuka właściwego („po Bożemu”) postępowania wymaga ćwiczenia, czyli systematycznego ponawiania określonych działań. Usilnie zachęca do tego św. Paweł w słowach skierowanych do młodego Tymoteusza: „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 wierności ćwiczeniom pobożnym po-

¹⁹ STh II-II, q. 84, a. 4.

twierdza się autentyczność wiary, zgodnie z tym, co pisze św. Jakub Apostoł: „Wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie” (Jkb 2, 17).

Ćwiczenia pobożne, nazywane także *ćwiczeniami duchowymi* lub *praktykami duchowymi*, to coś więcej aniżeli indywidualne praktykowanie ascezy, choć ściśle się z nią wiążą. Ich szczególna wartość i rola w życiu duchowym bierze się z tego, że są one poparte autorytetem Kościoła świętego i z woli Bożej posiadają skuteczność nadprzyrodzoną. Kiedy mówimy o ćwiczeniach duchowych, mamy na myśli całość praktyk służących udoskonaleniu duchowemu chrześcijanina, wypracowanych w ciągu dwudziestowiecznej historii Kościoła.

Są to więc ćwiczenia duchowe w znaczeniu szerszym, zaś w ścisłym znaczeniu przez ćwiczenia duchowe należy rozumieć wypracowaną przez św. Ignacego Loyolę kompleksową metodę służącą nawróceniu, rozeznaniu powołania chrześcijańskiego i utwierdzenia w nim, zwaną potocznie *rekolekcjami ignacjańskimi*, które w całości odprawia się w cyklu czterech tygodni z pomocą kierownika duchowego. Metodę tę, opisaną w dziele pt. *Ćwiczenia duchowe*, zatwierdził papież Paweł III w roku 1548. Odtąd rekolekcje ignacjańskie stały się niemal powszechną praktyką w Kościele, zaś Założyciel jezuitów w 1922 roku został ogłoszony patronem rekolekcji.

Niezależnie od innych klasyfikacji ćwiczeń pobożnych, można podzielić je na *ćwiczenia oświecające intelekt* oraz *ćwiczenia orientujące wolę i uczucia*, w zależności od tego, na którą z głównych władz człowieka pada w nich akcent. Do ćwiczeń oświecających intelekt zalicza się, m.in. czytanie Pisma św. i lekturę duchową. Natomiast ćwiczeniami orientującymi wolę, są m.in. rewizja życia i rekolekcje.

Jest to podział z uwagi na podmiot duchowy, ale można przyjąć także klasyfikację praktyk pobożnych z uwagi na ich przedmiot, czyli to, jakiej prawdy wiary dotyczą. W aspekcie przedmiotowym należałoby zatem wyliczyć: ćwiczenia pobożności chrystocentrycznej, maryjnej i hagiologicznej. Na *ćwiczenia pobożności chrystocentrycznej* składają się wszystkie *praktyki pobożności eucharystycznej*, takie jak: wystawienia i nawiedzenia Najświętszego Sakramentu, uroczyste i prywatne adoracje, procesje, nabożeństwa czterdziestogodzinne, kongresy eucharystyczne, komunie św. duchową i inne; *praktyki pobożności pasyjnej*, czyli: droga krzyżowa, Gorzkie Żale i kult Miłosierdzia Bożego; a tak-

że *praktyki pobożności ekspiacyjnej*, głównie w postaci kultu Serca Jezusowego i Miłosierdzia Bożego.

Wśród *ćwiczeń pobożności maryjnej* najbardziej znane są: różaniec, Anioł Pański, Godzinki, litania loretańska, pielgrzymki do sanktuariów maryjnych itp.

Stosunkowo najmniej uwagi poświęca się we współczesnej duchowości *ćwiczeniom pobożności hagiologicznej*, na które składa się m.in.: kult Aniołów, kult błogosławionych i świętych, a także cześć dla zmarłych.

58. Szczególne znaczenie w ćwiczeniu pobożności ma czytanie Pisma św. Jakie są przykładowe metody tej *lectio divina*?

Czytanie Pisma św., jako ćwiczenie służące przede wszystkim wyjaśnieniu treści wiary, która wymaga zrozumienia (*fides querens intellectum*), jest praktyką znaną już w Starym Testamencie (por. Neh 8, 1-8; Łk 4, 16-22; Dz 8, 27-31. 34-35). Toteż wiele razy na kartach Biblii pojawia się usilna zachęta do karmienia się słowem Bożym (por. np.: Joz 1, 8; Mt 7, 24; Łk 11, 28; Kol 3, 16; Jkb 1, 21. 25).

W starożytności chrześcijańskiej wypracowano metodę indywidualnej lektury słowa Bożego, znaną jako *lectio divina*. Nazwy tej po raz pierwszy użył Orygenes († 254). Nie jest to zwykle 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 zapoznanie się z treścią wybranego tekstu Pisma św. 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. Dopelnieniem modlitewnej odpowiedzi na

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

Inne metody indywidualnego czy wspólnotowego czytania Pisma św., stosowane chętnie przez różne zrzeszenia chrześcijańskie, są właściwie modyfikacją *lectio divina*. Do najbardziej znanych wspólnotowych sposobów metod czytania słowa Bożego, należą: krąg biblijny, dzielenie się Ewangelią i tzw. metoda Västeras. W tej ostatniej przy pomocy znaków graficznych (pytajnik, wykrzyknik, strzałka) stawianych na marginesie tekstu, oznacza się miejsca wymagające wyjaśnienia wątpliwości, podzielenia się z bliźnimi oraz zastosowania do własnego życia.

59. Co można powiedzieć na temat ćwiczeń pobożnych orientujących wolę?

Usankcjonowanymi przez Kościół ćwiczeniami pobożnymi mającymi na celu poruszenie woli i uczuć są przede wszystkim: rewizja życia i rekolekcje.

Najczęściej *rewizję życia* praktykujemy w codziennym, zwłaszcza wieczornym *rachunku sumienia*. Jest to wysiłek podjęty w celu obiektywnej oceny nie tylko swoich myśli, słów i uczynków, ale także najgłębszych motywacji i uczuć, które w sposób nieuświadomiony poruszają wolę. Dla wnikliwszej oceny dobrze jest posługiwać się różnymi schematami rachunku sumienia. Może on być oparty na Dekalogu, katalogu uczynków miłosiernych względem duszy i ciała, liście grzechów głównych, Błogosławieństwach ewangelicznych, przykazaniu miłości Boga, bliźniego i samego siebie itd. Pozornie najłatwiej jest przeprowadzić rachunek sumienia według chronologicznego porządku tego, co się wydarzyło w ciągu kończącego się dnia. Można wtedy zagubić się w szczegółach, które utrudniają bezstronność ich oceny.

W środowisku francuskiej młodzieży robotniczej w latach trzydziestych dwudziestego wieku wypracowano tzw. *ewangeliczną rewizję życia*, z wielkim powodzeniem stosowaną także współcześnie, zwłaszcza w dojrzałych duchowo zrzeszeniach. Przebiega ona w trzech etapach. Pierwszym jest etap *widzieć*, w którym należy postawić problem w oparciu o konkretne przykłady zaobserwowane w życiu codziennym uczestników spotkania. Następnie przytoczone fakty należy poddać

ocenie (etap *osądzić*) w świetle słowa Bożego, co wymaga dobrej znajomości Pisma św. i biegłości w znajdowaniu odpowiednich tekstów. Wreszcie w etapie *działać* przychodzi czas na wyprowadzenie konkretnych wniosków dla życia poszczególnych uczestników ewangelicznej rewizji życia.

Bardziej rozbudowanym ćwiczeniem duchowym, ale mającym te same cele co rewizja życia, są *rekolekcje*, to znaczy dłuższy czas (przynajmniej trzy dni) oderwania się od normalnego trybu życia, by „być bliżej Boga” dzięki milczeniu, modlitwie, słuchaniu i medytowaniu nad słowem Bożym, czytaniu duchowemu, umartwieniu, aktom pokuty i innym praktykom. Owocem rekolekcji ma być nawrócenie — przemiana umysłu i serca (*metanoia*), dlatego należy w związku z tym odprawić także spowiedź św. Niezmiernie ważnym elementem rekolekcji jest głębokie przeżycie Eucharystii, która powinna stanowić szczytowy moment każdego rekolekcyjnego dnia. Rekolekcje są zwykle prowadzone przez rekolekcyjną grupę. Dotyczy to zwłaszcza rekolekcji odprawianych zbiorowo (np. parafialnych). Istotny ciężar pracy nad wewnętrzną przemianą rekolektanta (czyli odprawiającego rekolekcje) należy jednak do niego samego. Nikt nie może go wyręczyć we współpracy z łaską Bożą w tym szczególnie owocnym duchowo czasie. Odpowiedzialny za swój duchowy wzrost chrześcijanin powinien przynajmniej raz w roku odprawić rekolekcje. Kapłani i osoby konsekrowane są do nich zobowiązani prawem kościelnym i wewnętrznymi przepisami.

Praktykuje się także skróconą co do czasu (od jednego do trzech dni) i treści formę rekolekcji, zwaną *dniem skupienia*, w czasie którego podejmuje się do rozważenia jakiś wąski aspekt życia i powołania.

60. Na co szczególnie należy zwrócić uwagę w ćwiczeniach pobożności chrystocentrycznej?

Ten rodzaj ćwiczeń pobożnych stanowi samo sedno pobożności chrześcijańskiej, dlatego żaden katolik nie może się od nich w jakikolwiek sposób uchylać. Dla chrześcijanina Osoba Jezusa Chrystusa musi pozostać w samym centrum, jakby w ognisku, w którym zbiegają się wszystkie akty poznania, decyzje, wartościowania, uczucia, działania itp. Omawiane ćwiczenia pobożności chrystocentrycznej mają na celu kształtowanie postaw chrystomorficznych (na kształt Chrystusa), a więc pomagać w możliwie najdoskonalszym upodobnieniu się do

Chrystusa w zakresie poznania i oceny otaczającej rzeczywistości (odniesienie intelektualno-poznawcze), w uznaniu wartości i piękna stworzenia będącego odbiciem harmonii Boskich Osób (odniesienie emocjonalno-wartościujące), a także w dziele budowania Królestwa Bożego na ziemi, o którym Jan Paweł II mówi w kategoriach „cywilizacji miłości” (odniesienie behawioralne).

Te istotne założenia pobożności chrystocentrycznej wyrażają dwie formuły. Jedna to liturgiczna doksologia, kończąca każdą modlitwę eucharystyczną: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie...”, zaś druga to słowa samego Jezusa: „Ja jestem Drogą i Prawdą i Życiem” (J 14, 6). W tym samookreśleniu Chrystus wskazuje na siebie jako na pewną Drogę wiodącą do Ojca, u „którego jest mieszkań wiele” (por. J 14, 2). Objawia się jako Prawda zaspokajająca wszelkie aspiracje poznawcze człowieka, a przy tym gwarantująca prawdziwe wyzwolenie (por. J 8, 32). Przedstawia się wreszcie jako pełnia Życia, które w Niebie stanie się udziałem każdego.

Szczególne znaczenie dla kształtowania postaw chrystomorficznych mają ćwiczenia pobożności eucharystycznej pozostające w ścisłym związku ze sprawowaniem Mszy św. Są one jakby przedłużeniem w czasie i przestrzeni duchowych owoców Eucharystycznej Ofiary.

Ilustrację do tego stwierdzenia znalazłem w 1991 roku, gdy zwiedzałem wraz z przyjaciółmi zamek Javier w kraju Basków (Hiszpania), miejsce urodzenia św. Franciszka Ksawerego († 1552), apostoła Indii. To, co po dziś dzień uderza turystów wchodzących na zamek, to znajdująca się tuż przy bramie wejściowej kaplica z Najświętszym Sakramentem, w której nie ma drzwi. Każdy kto wchodził lub wychodził z zamku, a także wszystko, co tam się działo, dokonywało się wobec Najświętszego Sakramentu — przed Obliczem Jezusa Chrystusa.

Tak samo powinno być w życiu duchowym każdego katolika: to wszystko, co wchodzi do jego wnętrza lub z niego wychodzi, a także to, czym on żyje, powinno stale znajdować się w zasięgu oddziaływania sakramentalnej obecności Pana.

Lektura uzupełniająca:

Bochenek J., *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 265-322.

Romanuk K., *Lectio divina. Ascetyczna lektura Biblii*, Częstochowa 1994.

Witek S., *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 301-329.

XV. APOSTOLSKO–MISYJNY WYMIAR ŻYCIA DUCHOWEGO

61. Co to znaczy, że chrześcijańska duchowość ma wymiar apostołsko-misyjny?

Chrześcijańskie życie duchowe polega w istocie na dążeniu do najściślejzego 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 lekceważenie Jego Ciała i poszczególnych członków. Dojrzała duchowość chrześcijańska polega więc na twórczym włączeniu się w życie wspólnoty Kościoła, który — jak przypomina Sobór Watykański II — z natury swojej jest misyjny (por. DM 2), to znaczy zatroskany o rozszerzanie zbawczej nauki Chrystusa, co jest zarazem wypełnianiem woli Ojca, jak również wyraźnego nakazu 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 egoizmem i zaprzeczeniem nauki 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 *ewangelizacja*, która stanowi przypomnienie i odnowienie życia Ewangelią wśród tych, którzy już są ochrzczeni, lecz odeszli od wiary chrześcijańskiej. Najskuteczniejszą formą ewangelizacji jest dawanie świadectwa autentycznego życia duchowego zgodnie ze starożytnym adagium: *Verba docent, exempla trahunt* (słowa uczą, lecz pociągają przykłady).

62. 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 wewnętrznie 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 apostołska 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 misję *ad gentes*, 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. W ten właśnie sposób św. Teresa od Dzieciątka Jezus, najmłodsza Doktor Kościoła, zasłużyła sobie na miano Patronki Misji, choć nigdy nie była na misjach.

63. 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.

Wolontariat katolicki jest to więc ochotnicza (wolontariusz — ochotnik) aktywność świeckich katolików na rozmaitych płaszczyznach życia społecznego, a zwłaszcza kościelnego. Ma ona charakter doraźnego i raczej niesformalizowanego zaangażowania, którego typowym przedmiotem jest m.in. ewangelizacja i katechizacja środowiskowa, dystrybucja literatury katolickiej, opieka nad chorymi, starymi oraz upośle-

dzonymi, przygotowanie i aktywne uczestnictwo w liturgii parafialnej itp. Co ważne — do katolickiego wolontariatu w większości włączają się 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).

64. W jaki sposób chrześcijanin może i powinien włączać się w apostołskie zadania Kościoła świętego (Akcja Katolicka)?

Jednym z takich sposobów, 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 następcą, 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 do istnienia dokonało się w 1930 roku. Struktury organizacyjne tej nowej formy apostołatu świeckich odpowiadały strukturze Kościoła w Polsce. 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. Obecnie dość dynamicznie rozwija się ona, szukając dla siebie najbardziej właściwego sposobu włączenia się w życie Kościoła i polskiego 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 apostołskiego zaangażowania. Z radością trzeba odnotować fakt niezwykle dynamicznego rozwoju w Polsce w ciągu zaledwie dziesięciu lat *Legionu Maryi* — ruchu założonego przez świeckiego urzędnika Franka Duff'a w Irlandii. Członkowie Legionu Maryi, zorganizowani na sposób wojska z czasów cesarstwa rzymskiego, z odwagą i skutecznością podejmują najtrudniejsze nawet dzieła apostołskie, zawsze jednak w ścisłej współpracy czy to z miejscowym biskupem, czy tym bardziej z proboszczem.

Lektura uzupełniająca:

Chmielewski M., Bustince L., *Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, TeDuKat, s. 376-388.

Górnicki M., *Wolontariat katolicki — czy osobna duchowość?*, [w:] *Po-stawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 246-256.

Siemieniowski A., *Duchowość pracy*, TeDuKat, s. 250-262.

Świeccy w Akcji, red. W. Słomka, Lublin 1996.

Weron E., *Budzenie olbrzyma. Laikat — Duchowość — Apostolstwo — Akcja Katolicka*, Pallottinum 1995, s. 145-217.

XVI. KIEROWNICTWO DUCHOWE

65. Na czym polega kierownictwo duchowe?

Kierownictwo duchowe, nazywane ojcostwem duchowym, a ostatnio 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.

Nie polega ono jednak na wyřęczaniu kierowanego w osobistym wysiłku duchowego rozwoju i podejmowaniu decyzji. Przeciwnie — posługa ta zakłada zaangażowanie osoby kierowanej we współpracę z łaską, co trafnie oddaje pojęcie „przewodnictwo duchowe”. Nieprzypadkowo bowiem św. Jan od Krzyża wzrost duchowy porównuje do wchodzenia na Górę Karmel. Przewodnik w górskiej wędrowce 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.

Podobnie jest w kierownictwie duchowym, w którym 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 i dostrzec 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 zaś prywatnym hobby jakiegos „nadgorliwca”. Ponadto towarzyszenie duchowe istotowo różni się od tego, co dokonuje się w spowiedzi, choć często jest z nią związane. O ile w spowiedzi chodzi o walkę ze złem i grzechem, to przedmiotem kierownictwa duchowego jest przede wszystkim wierne

odpowiadanie łasce 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.

Oczywiście nie chodzi tu o sporadyczne i skierowane do ogółu rady oraz pouczenia, jakich udziela na przykład kaznodzieja w homilii, lecz o stałą i systematyczną, a przy tym indywidualną postugę.

66. Czy istnieje zatem obowiązek korzystania z kierownictwa duchowego?

Ani Pismo św., ani tym bardziej nauczanie Kościoła nie nakazuje kierownictwa duchowego wprost, ale usilnie je zaleca zwłaszcza tym, którzy pobudzeni wiarą pragną gorliwiej odpowiadać na powszechne powołanie do świętości (por. KK 39). O słuszności i owocności kierownictwa duchowego zaświadcza postawa samego Chrystusa wobec pojedynczych osób (por. np.: J 3, 1-13; 4, 7-26; Łk 10, 38-42; 18, 18) lub niewielkiej wspólnoty Apostołów (por. np.: Mt 11, 25-30; 23, 8-11; J 13, 33). Także liczne wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła polecają ten środek duchowego postępu. Wystarczy wymienić tu list apostolski Leona XIII *Testem benevolentiae* (22 I 1899), encyklikę Piusa XII *Menti nostrae* (23 IX 1950), adhortację Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1973), adhortację Jana Pawła II *Reconciliatio et paenitentia* (2 XII 1984) i inne.

Do tej praktyki zachęca również doświadczenie wielu wybitnych ludzi, także z epoki przedchrześcijańskiej (np.: Sokrates, Plutarch, Seneka, Marek Aureliusz i inni). Trudno właściwie wskazać świętych, którzy by w jakiś sposób nie korzystali z pomocy kierownika duchowego. Nie ma więc formalnego nakazu sięgania po tę pomoc, ale pośrednio wynika on z odpowiedzialności za swoje uświęcenie. Z tej racji ci, którzy powołani zostali na drogę ewangelicznej doskonałości (np. osoby konsekrowane), powinni korzystać z pomocy przewodnika duchowego, jako szczególnego środka uświęcenia. Jest to zatem postulat ascetyczny.

67. Kto może być kierownikiem duchowym?

Z zasady kierownikiem duchowym jest kapłan, ale postugę przewodnictwa duchowego może także 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 stryj²⁰. Podobnie było w życiu młodego Karola Wojtyły. Człowiek świecki, Jan Tyranowski, krawiec, zainspirował go duchowością karmelizańską i mistyką.

Funkcję przewodnika duchowego spełniają szczególnie ci, którzy odpowiedzialni są za wychowanie w wierze. Często są to rodzice, 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 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. Nabycie 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 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.

c) Kierownik duchowy musi ponadto umieć nawiązywać poprawny kontakt z drugim człowiekiem. Do tego zaś potrzebna jest m.in. cierpliwość, umiejętność słuchania i wysłuchania, równowaga emocjonalna oraz związana z tym odpowiedzialność za innych.

Ważną cechą pełniącego tę posługę jest dyskrecja, równoznaczna niemalże z dochowaniem tajemnicy spowiedzi. Ojciec duchowy powinien być świadom, że jest narzędziem Ducha Świętego, który jest głównym sprawcą uświęcenia. Nie wolno mu zatem manipulować tym, kto szuka jego pomocy, to znaczy eksperymentować na nim, wykorzy-

²⁰ Zob. *Życie*, 3, 4-5.

stywać go do swoich egoistycznych celów, jak chociażby osobista satysfakcja bycia „cenionym” kierownikiem itp.

Roztropny ojciec duchowy wie, że ponosi 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.

68. Kto może lub powinien korzystać z pomocy przewodnika duchowego?

Jak już powiedzieliśmy, każdy, kto odczuwa nadprzyrodzone pragnienie, aby Jezus był Panem jego życia, może i powinien szukać towarzyszenia duchowego, aby nie pobłądzić w tej wspinaczkę wiodącej stromą ścieżką i 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.

W korzystaniu z duchowej pomocy osoba kierowana powinna odznaczać się następującymi cechami:

a) Mieć stałe pragnienie rozwoju duchowego, wynikające z wiary, a nie z chwilowego kaprysu czy wzruszenia. Zdobywanie cnót jest 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 kilku lat.

b) Otwartość i szczerłość to podstawowa cecha osoby kierowanej. Nie odkrywanie całego swego wnętrza przed kierownikiem ze względu na wstyd, unikanie odpowiedzi na kłopotliwe pytania itp., udaremniają tę posługę. Kierownik bowiem nie może 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 itp., nawet jeżeli rodziłoby to zawstydzienie i ból. Często te stany wewnętrzne są one nieuświadomione, toteż kierownik duchowy poprzez zadawanie odpowiednich pytań stara się pomóc zainteresowanemu lepiej poznać samego siebie.

c) Posłuszeństwo wobec kierownika duchowego, to równie ważna cecha osoby kierowanej. Ma ono wynikać ze świadomości, że przez ojca duchowego działa sam Bóg. Nie może to być jednak „ślepe”, niero-

zumne posłuszeństwo, zwalniające z wszelkiej odpowiedzialności i prowadzące do regresu duchowego.

d) Właściwy stosunek osoby kierowanej do swego ojca duchowego powinien być naznaczony nadprzyrodzonym szacunkiem i serdecznością, ale daleki 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.

69. Jak korzystać z pomocy kierownictwa duchowego w dążeniu do chrześcijańskiej doskonałości?

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 najpierw poleca 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 szczerą, niezobowiązującą rozmową 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 rozwiązaniem 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. O częstotliwości takich spotkań decyduje rzeczywista potrzeba ducho-

wa. Wydaje się jednak, że dla ich owocności powinny odbywać się średnio co miesiąc.

Warto jeszcze dodać, że może zaistnieć potrzeba zrezygnowania z pomocy swojego 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 wyznała 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 w kontaktach (np. brak otwartości itp.). 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 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 kierownictwa duchowego.

Możliwe jest także ponowne pełnienie 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.

Lektura uzupełniająca:

- 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.
- Gogola J. W., *Kierownictwo duchowe*, Kraków 1999.
- Louf A., *Towarzyszenie duchowe*, Kraków 1994.
- Mojek S., *Kierownictwo duchowe*, TeDuKat, s. 332-351.
- Nowak A. J., *Manipulacja a kierownictwo duchowe*, [w:] tamże, s. 352-365.
- Roztorowski P., *Kierownictwo duchowe*, Kraków 1997.
- W kręgu kierownictwa duchowego*, t. 1-2, Kraków 1994.

XVII. KOŚCIÓŁ MATKĄ ŻYCIA DUCHOWEGO

70. Czy możliwe jest chrześcijańskie życie duchowe poza wspólnotą Kościoła?

Odpowiedź na to pytanie jest z pozoru prosta i wydaje się, że powinna brzmieć: „tak”. Rzeczywiście, Duch Święty, który jest głównym autorem życia duchowego w nas, działa gdzie chce i jak chce (por. J 3, 8). Może zatem uświęcać poza widzialnymi strukturami Kościoła, a więc oddziaływać także 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, gdyż 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 poza widzialną strukturą Kościoła, jednak prawdziwy skutek, w postaci świętości, możliwy jest tylko w Kościele i przez niego. 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.

71. W jaki sposób wspólnota Kościoła oddziałuje na życie duchowe poszczególnego wiernego?

Kościół święty, jako Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, podejmuje trzy zasadnicze zadania (posłannictwa) swego Mistrza: prorockie, kapłańskie i królewskie. Oznacza to, że Kościół jako wspólnota ludu Bożego przede wszystkim naucza prawdy Bożej budząc żywą wiarę, następnie uświęca poprzez 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. Kościół uczy więc praktycznej miłości Boga i bliźniego. Ponadto ogromną rolę w rozwoju życia duchowego mają przykłady wybitnych osobowości, 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. Pod tym względem trafne wydaje się starożytne porównanie go do matki (w języku greckim *ekklesia* — kościół jest rodzajem żeńskiego), która przekazuje życie poczęte w sobie, rodzi, pielęgnuje i wychowuje.

72. Jakie znaczenie dla katolika i dla jego życia duchowego ma parafia, do której należy?

To, co zostało powiedziane o roli Kościoła w kształtowaniu życia duchowego katolika, znajduje swoje ukonkretnienie w wymiarze parafii, która — jak uczy Jan Paweł II — „jest niejako ostatecznym umiejscowieniem Kościoła, a poniekąd samym Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek” (ChL 26). Dodajmy jednak, że przez „parafię” rozumiemy przede wszystkim wspólnotę wierzących, a nie tylko konkretne terytorium jej przypisane i całą konieczną strukturę administracyjną wraz z budynkami i urządzeniami.

W parafii dokonuje się zapoczątkowanie życia duchowego przez chrzest św., tu ma miejsce wychowywanie do wiary, chociażby podczas przygotowania do Pierwszej Spowiedzi i Komunii św. oraz podczas katechezy szkolnej. Ta edukacja do życia duchowego ma także miejsce poprzez niedzielne kaznodziejstwo, nauki dawane w ramach spowiedzi lub kierownictwa duchowego, pouczenia w kancelarii parafialnej i na wiele innych sposobów. Ponadto parafia jest z zasady miejscem, a raczej środowiskiem sprawowania sakramentów.

Nie można zapominać o wzajemnym służeniu przykładem życia poszczególnych członków wspólnoty parafialnej, dzięki czemu dokonu-

je się powolny proces duchowego dojrzewania.

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, przez które rozumiemy wiele wartości i postaw. Są to m.in. nadprzyrodzone zasługi, łaski, charyzmaty, modlitwy, pokuty, dobry przykład, zachęta itp. Każdy z członków danej wspólnoty może i powinien wносить jakiś wkład, 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 ofiarowując się w pełni w sakramencie bierzmowania, każdego wyposaża według odpowiedniej miary. Pozostaje jednak problem rozeznania tego charyzmatu i rozwinięcia go, co jest możliwe wówczas, gdy wspólnota stworzy odpowiednie po temu warunki, m.in. domagając się jego praktykowania. W ten oto paradoksalny sposób branie staje się w jakimś sensie daniem, czyli stwarzaniem możliwości do rozwoju. Każdy, kto żyje głębokim życiem duchowym, nie tylko nie odczuwa ciężaru służenia wspólnocie swoją osobą i tym co umie lub posiada, ale doznaje wewnętrznego przymusu „posiadania siebie w dawaniu siebie” (por. KDK 24).

Lektura uzupełniająca:

Kościół — na upadek i na powstanie wielu (seria „Homo meditantis”, t. 17), red.

J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996.

Witek S., *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 330-356.

XVIII. DUCHOWOŚĆ MARYJNA

73. Jaka jest różnica pomiędzy „duchowością Maryi”, „duchowością maryjną” a „pobożnością maryjną”?

Rozróżnienie pomiędzy „duchowością Maryi” a „duchowością maryjną”, choć w praktyce jest dosyć ważne, rzadko bywa uświadomione.

Mówiąc o duchowości Maryi mamy na myśli całe niezgłębione bogactwo Jej osobistego doświadczenia Boga w Trójcy Osób: Ojca, który Ją wybrał na Matkę Syna Bożego; Słowa Wcielonego, które w Niej poczęte i z Niej urodzone Ona pieściła i wychowywała; a także Ducha Świętego, który Ją uświęcił i sprawił w Niej cud Wcielenia. Na to doświadczenie duchowe Maryja odpowiedziała „posłuszeństwem wiary”. Jak pisze Jan Paweł II: „Odpowiedziała więc całym swoim ludzkim, niewieścim «ja». Zawierało się w tej odpowiedzi wiary doskonałe współdziałanie z «łaską Bożą uprzedzającą i wspomagającą» oraz doskonała wrażliwość na działanie Ducha Świętego, który «darami swymi wiarę stale udoskonala»” (RM 13). Taka postawa Maryi wobec Boga, który „uczynił Jej wielkie rzeczy” (por. Łk 1, 49), jest wzorem dla wszystkich ochrzczonych, którzy stanowią Kościół Jezusa Chrystusa. Maryja, stale obecna w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, jest pierwszym i najwspanialszym członkiem tej Wspólnoty wiary, „pierwowzorem Kościoła, w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem” (RM 5). Jest Ona „Gwiazdą przewodnią dla wszystkich, którzy jeszcze pielgrzymują przez wiarę” (RM 6). Innymi słowy duchowość Maryi ma znaczenie wzorcze dla duchowości maryjnej.

Duchowość maryjna jest natomiast szczególnym aspektem chrześcijańskiej duchowości. Oznacza to, że chrześcijanin kształtując swoje postawy względem Boga, czyni to na wzór Maryi i z głębokim przeświadczeniem o Jej orędownictwie u Swego Syna Jezusa. W niczym to nie pomniejsza jego odniesienia do Trójcy Boskich Osób, bowiem — jak pisze wielki czciciel Matki Bożej św. Ludwik Maria Grignion de Montfort († 1716) — „Maryja jest przedziwnym echem Bożym, które odpowiada „Bóg”, kiedy wołamy „Maryja”²¹.

²¹ *Tajemnica Maryi*, p. 21, Poznań 1982, s. 23.

Duchowości maryjnej odpowiada pobożność maryjna, czyli jej praktyczno-kultyczny przejaw. Obydwie „znajdują przebogate źródła w historycznym doświadczeniu osób i wspólnot chrześcijańskich żyjących pośród różnych ludów i narodów na całym globie” (RM 48). Tak wiele jest na świecie miejsc, gdzie lud Boży szuka spotkania z Bogarodzicą, że Jan Paweł II nie waha się mówić o „geografii wiary i pobożności maryjnej” (por. RM 28).

74. Jakimi zasadami należy się kierować w pielęgnowaniu duchowości i pobożności maryjnej?

Historyczne doświadczenie Kościoła pokazuje, że najczęściej duchowych szkód w sercach wiernych przyniosły błędy dotyczące duchowości i pobożności maryjnej. Według papieża 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 zafalszowaniem duchowości i pobożności maryjnej, jakże istotnej dla osiągania doskonałości, tenże papież w adhortacji *Mariialis cultus* podaje dekalog zasad, jakimi należy się kierować. A zatem duchowość i pobożność maryjną trzeba zawsze odnosić do Trójcy Przenajświętszej (*zasada trynitarna*) i do Chrystusa (*zasada chrystologiczna*), gdyż tylko Bóg ma prawo sam z siebie do kultu. Duchowość maryjna ma odsłaniać wspaniałą prawdę o Bogu, który swą wielkość objawia w stworzeniach. Czcząc Maryję należy pamiętać o istotnej roli Ducha Świętego, którego Ona jest Oblubienicą (*zasada pneumatologiczna*). „Ponadto jest konieczne — czytamy w 28 punkcie cytowanej adhortacji — by praktyki pobożności, którymi chrześcijanie poświadczają swą cześć i poszanowanie dla Matki Pana, jasno i wyraźnie ukazywały miejsce, jakie zajmuje Ona w Kościele” (*zasada eklezjologiczna*). Duchowość maryjna powinna być oparta przede wszystkim na tym, czego uczy o Niej Pismo św. (*zasada skrypturystyczna*), nie zaś na treściach legendarnych (apokryfach). Pobożność maryjną należy uzgadniać z liturgią i liturgii ją podporządkować (*zasada liturgiczna*). Niedopuszczalne jest zatem mieszanie nabożeństw z obrzędami Mszy św., np. śpiewanie Godzinek lub odmawianie różańca podczas Mszy św. W kulcie Matki Najświętszej należy uwzględniać 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 maksymalizacji w patrzeniu na Maryję, kiedy traktowano ją niemal jako boginię. Oburzając się na to, św. Teresa od Dzieciątka Jezus napisała, iż „Maryja jest bardziej Matką niż Królową”²². 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*). Od Maryi, Pierwszej Chrześcijanki trzeba uczyć się chrześcijańskiej pobożności (*zasada naśladowania*). W Jej pobożności uderza najbardziej zasłuchanie w Słowo Boże, czynienie go pokarmem swego życia i tworzywem modlitwy, całkowite oddanie się Chrystusowi i Jego dziełu oraz otwarcie się na Bożego Ducha. Nie wszystkie stosowane w Kościele formy kultu maryjnego spełniają powyższe zasady w jednakowym stopniu, nie wszystkie więc są jednakowo godne zalecenia i praktykowania (*zasada hierarchii nabożeństw maryjnych*). Paweł VI szczególnie zaleca modlitwę Magnificat, Anioł Pański i różaniec.

75. W Polsce bardzo popularny jest zwyczaj śpiewania litanii loretańskiej w maju. Jaką wartość dla duchowości maryjnej ma ta praktyka?

Bez przesady można powiedzieć, że cała teologiczna refleksja nad Osobą i rolą Maryi w dziele zbawienia (mariologia) streszcza się w prostych słowach litanii loretańskiej, przez co jest ona nie tylko przejawem pobożności wierzącego ludu, ale także szkołą prawdziwej duchowości maryjnej. Dlatego właśnie ta litania, odmawiana najpierw we włoskim sanktuarium maryjnym w Loreto, stała się najbardziej popularna spośród wielu litanii maryjnych, które powstały w średniowiecznej atmosferze monastycznej.

Posiada ona bardzo przejrzystą strukturę głęboko teologicznych wezwań. Składa się z trzech części. Pierwsza ma charakter wybitnie dogmatyczny. Ujmuje istnienie Maryi poza czasem i przestrzenią, niejako w Niej samej. Skupia więc uwagę na Jej szczególnym przysposo-

²² *Dzieje duszy*, Kraków 1984, s. 269.

bieniu do roli Matki Odkupiciela i Jej stosunku do ludzi. Druga część litanii ma charakter historiozabawczy. Pragnie wyrazić Jej zadanie w dziejach ludzkości. Ukazuje jak w Niej spełniły się pierwowzory 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. Idea królowania Maryi rozwinięta została w części trzeciej. Z przywileju Bożego Macierzyństwa wynikają wszystkie inne, dlatego odmawiając lub śpiewając litanie, w pierwszej części, zawierającej obok czterech wezwań trynitarnych, 21 wezwań maryjnych, kontemplujemy prawdę o Jej Boskim Macierzyństwie. Pierwsze trzy wezwania są wstępem do pierwszego — macierzyńskiego wątku litanii. Są one odpowiednikiem wezwań do poszczególnych Osób Trójcy Świętej (Święta Maryjo — do Świętego Boga Stworzyciela, Święta Boża Rodzicielko — do Syna Bożego, Święta Panno nad pannami — do Ducha Świętego).

Potem następuje lista dwunastu przymiotów Maryi jako Matki, ułożona w sześć par. Pierwsze wezwanie z każdej pary wyraża aspekt cielesny macierzyństwa Maryi, zaś drugie — aspekt duchowy. Pary wezwań są z sobą powiązane, wyjaśniają się i uzupełniają nawzajem. Pierwsza i ostatnia para stanowią jakby klamrę spinającą całość przymiotów Boskiego Macierzyństwa. Mówią o jego Owocu — Jezusie Chrystusie.

Drugi wątek litanii stanowią wezwania do Maryi jako Dziewicy. Maryja — Dziewicza Ewa naprawiła to, co zniszczył grzech pierworodny. Jej antytetyczna postawa względem rajskiej Ewy wyraża się w kolejnych sześciu przymiotach zebranych w dwóch trójkach. Przy czym druga trójka wezwań do Maryi Dziewicy (Panny) wyraźnie nawiązuje do poszczególnych Boskich Osób. Maryja będąc stworzeniem całą duchową siłą czerpie z Boga, stąd nazwana jest „Panną możną”, czyli dysponującą mocą. Z Jej mocy wypływa dobroć i dlatego wzywamy Ją na pomoc jako „Pannę łaskawą”. To wszystko świadczy o Jej niezwykłej wierności Bogu, dlatego jest „Panną wierną”.

Kolejne siedemnaście wezwań stanowi drugą część litanii, w której na pierwszy rzut oka kolejność wezwań wydaje się przypadkowa, ale także i tu da się zauważyć układ trójkowy. W pierwszej grupie dwóch trójek wezwania mają charakter stwierdzeń, niejako definicji, zaś w drugiej — są to obrazy, najpierw statyczne, czyli wytwory człowieka (zwierciadło, wieża, dom, arka, brama), a następnie obrazy dynamiczne, czyli wzięte z przyrody (róża, gwiazda).

Druga część litanii jest pod względem stylistycznym i kompozycyjnym o wiele bardziej złożona niż pierwsza. Jest bardziej „literacka”. Wymaga zatem skupionej uwagi i wyostrożonej wrażliwości, zawiera bowiem w sobie wielorakie znaczenia. Ta wieloznaczność jest zamierzona. Dostarcza bogatego materiału pojęciowego, a przy tym pozostawia więcej swobody dla osobistej kontemplacji.

Ostatnia, trzecia część litanii — eschatologiczna, składa się z dwóch wyraźnie odrębnych cykli wezwań. Pierwszy wylicza zakres królestwa Maryi, poczynając od Aniołów przez Świętych Starego i Nowego Testamentu, a kończąc sumarycznym wezwaniem „Królowo wszystkich Świętych”. Drugi cykl podaje wewnętrzną charakterystykę Maryi Królowej. Jest to późniejszy dodatek do litanii, która pierwotnie kończyła się właśnie w tym miejscu. Wyraża on zawsze żywe w chrześcijaństwie, a ostatnio ogłoszone dogmaty o Niepokalanym Poczęciu (1854) i Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny (1950), a ponadto prawdę ogłoszoną przez Synod w Kolonii (1475), że Maryja jest Królową Różańca Świętego i uznanie Jej za Królową Pokoju (1915). Od chwili ogłoszenia przez Jana XXIII w 1962 roku Maryi Królową Polski, także i to wezwanie znalazło się w litanii.

Podobnie 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 mariologii. Chrystus Zmartwychwstały jest „Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem”, Maryja zaś jest Tą, która prowadzi nas do Jezusa.

76. Czy nadal pozostaje aktualna idea „niewolnictwa maryjnego”, bardzo rozpowszechniona w minionych wiekach?

Istota tej praktyki duchowej — jak pisze św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, który był wielkim propagatorem idei „niewolnictwa

maryjnego” — „[...] 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”²³. *Działać z Maryją*, oznacza „wziąć sobie Najświętszą Dziewicę za doskonały wzór wszystkiego, co się czyni”, czyli „[...] we wszystkich naszych uczynkach mieć wzrok utkwiony w Maryi, jako w pełnym wzorze wszelakich cnót doskonałości ukształtowanym przez Ducha Świętego w czystym stworzeniu, by móc go w miarę ułomnych sił naśladować. Należy zatem przed każdym uczynkiem rozważyć, jak Maryja postępowała lub byłaby postąpiła, gdyby znalazła się na naszym miejscu”²⁴. *Działać w Maryi*, to znaczy czynić wszystko w Jej duchu, czyli „[...] stopniowo przyzwyczajając się do skupienia się w sobie, aby utworzyć sobie w swym wnętrzu ideę czy obraz duchowy Najświętszej Dziewicy. Ona stanowić będzie Oratorium twej duszy; tam wznosić będziesz wszystkie modlitwy do Boga, nie lekając się ich odrzucenia”²⁵.

Warto dodać, że kilkadziesiąt lat przed św. Ludwikiem ideę zawierzenia siebie Maryi propagowali polscy jezuita. W roku 1632 w Lublinie wydano staraniem o. Kaspra Drużbickiego dwa dziełka: o. Stanisława Fenickiego pt. *Mariae mancipium* i o. Jana Chomętowskiego pt. *Pętko Panny Maryi — albo sposób oddania się B. Pannie Maryi za służbę i niewolnika*. Do tych niewielkich dzieł uczących prawdziwego oddania się Matce Bożej nawiązuje w swojej doktrynie św. Ludwik.

Nazwa tej praktyki duchowości maryjnej, która wyrosła w feudalnej kulturze i obyczajowości XVII wieku, w naszych czasach budzi uzasadnione opory. Dlatego lepiej po prostu mówić o całkowitym zawierzeniu siebie Maryi.

Należy również przypomnieć, że w papieskim godle Jana Pawła II znalazły się słowa „Totus Tuus” (Cały Twój). Ta postawa zawierzenia u Ojca Świętego ukształtowała się we wczesnym okresie Jego życia w oparciu o lekturę dzieł św. Ludwika. Odbiciem osobistego doświadczenia Papieża są znamienne słowa z encykliki *Redemptoris Mater*: „Maryjny wymiar życia ucznia Chrystusowego wypowiada się w sposób

²³ *Tajemnica Maryi*, p. 28, dz. cyt., s. 27.

²⁴ Tamże, p. 46, s. 37; tenże, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, p. 260, Warszawa 1986³, s. 148.

²⁵ *Tajemnica Maryi*, p. 47, dz. cyt., s. 38.

szczególony 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).

Także Prymas Tysiąclecia wzywał do oddania siebie Maryi w niewolę miłości w intencji Kościoła świętego i Ojczyzny, co znalazło wyraz w specjalnym Milenijnym Akcie Oddania.

Na koniec przytoczmy jeszcze raz słowa św. Ludwika o potrzebie pielęgnowania jakiejś formy pobożności maryjnej. „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”²⁶.

Lektura uzupełniająca:

Chmielewski M., „Geniusz kobiety” Maryi jako wzór chrześcijańskiego życia duchowego, [w:] *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 1996, s. 161-174.

Chmielewski M., *Metodologiczne aspekty duchowości maryjnej*, „Salvatoris Mater”, 1(1999), nr 2, s. 320-336.

Kútnik J., *Litania loretańska*, Kraków 1983.

Napiórkowski S. C., Sikorski A., *Maryjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, TeDuKat, s. 366-375.

²⁶ Tamże, p. 11, dz. cyt., s. 18.

XIX. DUCHOWOŚĆ ZAKONNA

77. Co jest podstawą życia duchowego osób zakonnych?

Życie zakonne jest historycznie pierwszą zorganizowaną formą duchowości, jaka wyodrębniła się w starożytnym chrześcijaństwie. Zrodziła 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) i nieco później św. Cezary z Arles († 543) oraz św. Benedykt z Nursji († 574).

Naśladowanie Chrystusa (*sequela Christi*) w życiu zakonnym przybiera postać konsekracji, czyli całkowitego i wyłącznego oddania się Panu na całą wieczność. Jest ona dopełnieniem konsekracji chrzcielnej. Dawniej powszechny był zwyczaj nadawania nowego imienia zakonnego na znak tejże konsekracji, którą rozumiano jako „drugi chrzest”. Sobór Watykański II przypomniał jednak, że u podstaw wszelkiej konsekracji leży chrzest św., stąd obecnie wiele zakonów i zgromadzeń zakonnych pozwala wstępującym członkom na zachowanie imienia z chrztu. Zakonnice ponadto, z miłości do Matki Bożej dodają imię Maria.

Konsekracja zakonna dokonuje się przez *profesję* rad ewangelicznych, zwaną potocznie składaniem ślubów: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Te trzy śluby streszczają zawarte w Ewangelii rady i zachęty Chrystusa do życia doskonałego. Są one przeciwstawieniem trzech głównych pożądliwości, jakich doznaje człowiek po grzechu pierworodnym (por. 1 J 2, 16). Pożądliwości oczu przeciwstawia się *ubóstwo*, pożądliwości 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 oblubińczy* tej miłości, podczas gdy ubóstwo, a zwłaszcza posłuszeństwo, zdają się uwydatniać przede wszystkim *rys odkupieńczy* miłości zawartej w zakonnej konsekracji” (RD 11).

Zewnętrzny znak zerwania ze światowym (świeckim) stylem życia z miłości do Chrystusa jest strój zakonny, zwany habitem. Trzeba jednak wiedzieć, że bł. Honorat Koźmiński († 1916), kapucyn, jako pierwszy w świecie zaczął tworzyć również zgromadzenia zakonne

niehabitowe. Brak habitu ma na celu z jednej strony naśladowanie ukrytego życia Jezusa i Maryi w Nazarecie, a z drugiej — pełniejsze wejście w świecki świat dla ewangelizowania i uświęcenia go na sposób „zaczynu ewangelicznego” (por. Łk 13, 21).

Specyfiką duchowości zakonnej jest realizowanie ślubów nie „na własną rękę”, ale w oparciu o wspólnotę. Stąd tak istotne znaczenie ma wymiar wspólnotowy duchowości zakonnej, będący odzwierciedleniem Kościoła świętego, który z istoty swej jest wspólnotą. Co więcej, życie zakonne jest widzialnym znakiem świętości Kościoła. Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji *Vita consecrata* pisze: „[...] życie konsekrowane znajduje się w samym sercu Kościoła jako element o decydującym znaczeniu dla jego misji, ponieważ wyraża najgłębszą istotę powołania chrześcijańskiego oraz dążenie całego Kościoła-Oblubienicy do zjednoczenia z jedynym Oblubieńcem” (VC 3).

Ponieważ w życiu zakonnym pielęgnuje się świętość Kościoła, stanowiącą samą jego istotę, o wartości i sensie życia poświęconego Bogu decyduje nie to, co zakonnicy i zakonnice robią, jakie prowadzą dzieła apostołskie (np. żłobki, szpitale, katechezę, domy opieki itp.), ale to, że są w Kościele — są znakiem wiecznego przeznaczenia każdego człowieka. Innymi słowy: bez wiary w Boga i życie wieczne stan zakonny byłby niezrozumiały, wręcz absurdalny (por. Mt 19, 10-12).

78. Na czym polega ślub czystości?

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 (KK 42).

W adhortacji *Vita consecrata* Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że czystość „[...] jako wyraz oddania się Bogu niepodzielnym sercem, jest odbłaskiem nieskończonej miłości łączącej trzy Boskie Osoby w tajemniczej głębi życia trynitarnego” (VC 21). Toteż „czystość podjętą «dla Królestwa niebieskiego» (por. Mt 19, 12), którą ślubują osoby zakonne, należy cenić jako niezwykle dar łaski” (DZ 12), dlatego że w

szczególony 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 na postawę daru, wolności „do”, aniżeli wolności „od” jakichkolwiek poruszeń zmysłowych, co jest trudniejsze i wymaga dojrzałej osobowości, zintegrowanej wokół miłości. Czystość bowiem nie jest pogardą dla wartości małżeństwa i życia rodzinnego, 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).

79. Co stanowi istotę ślubu ubóstwa?

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” dawania siebie w posiadaniu siebie (por. KDK 24).

Ta gotowość bycia darem na miarę Chrystusa i naśladowania Go, zawarta w praktyce ewangelicznej 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 pierwszeństwo przed „mieć”. Jeżeli zatem „mieć”, to po to by bardziej „być”.

Praktykowanie tego ślubu polega m.in. na dobrowolnym uzależnieniu się materialnym od wspólnoty i decyzji przełożonych, a zarazem na stałym przeświadczeniu, że „ubodzy duchem mają skarb w niebie” (DZ

13). 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.

80. Na czym polega ślub posłuszeństwa?

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” (DZ 14). Wyraża się ono w uległości względem przełożonych, 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 mowy o „ślepych”, mechanicznym posłuszeństwie. 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 wyjaśnia, że „takie posłuszeństwo zakonne nie tylko nie umniejsza godności osoby ludzkiej, ale owszem, doprowadza ją do pełnej dojrzałości, pomnażając wolność dzieci Bożych” (DZ 14).

„Posłuszeństwo praktykowane na wzór Chrystusa, którego pokarmem było wypełnianie woli Ojca — uczy Jan Paweł II — objawia wyzwalające piękno uległości synowskiej, a nie niewolniczej, wzbogacającej poczuciem odpowiedzialności i przenikniętej wzajemnym zaufaniem: to zaufanie jest doczesnym odbłaskiem harmonii miłości, właściwej trzem Boskim Osobom” (VC 21).

81. Jak przebiega formacja duchowa w życiu zakonnym?

Odbywa się ona co najmniej w trzech etapach. Najpierw jest tzw. *postulat*, czyli okres dający sposobność do rozpoznania powołania w danej wspólnotcie. Potem następuje *nowicjat* — czas bardzo intensywnego przygotowania się do życia zakonnego. Trwa on zwykle około dwóch lat. Po jego upływie składa się pierwsze śluby na ściśle określony czas (na rok lub dwa lata). Z chwilą pierwszych ślubów rozpoczyna

się tzw. *juniorat*, trwający od pięciu do dziewięciu lat. Jest to czas dojrzewania duchowego w życiu zakonnym i pełnego rozeznawania swego powołania. W tym okresie kilkakrotnie ponawia się śluby czasowe. Jeżeli upływie czas, na jaki złożono takie śluby i nie zostaną one ponowione przez osobę zakonną, która uzna, na przykład, że inne jest jej powołanie, wówczas przestaje być osobą zakonną i wraca do życia świeckiego. Może wówczas bez żadnych przeszkód prawnych założyć rodzinę, podjąć pracę zawodową itd.

Po upływie junioratu, składa się *śluby wieczyste*, zwykle w sposób bardzo uroczysty. Z takich ślubów może zwolnić tylko najwyższa władza Kościoła, a czyni to bardzo rzadko i tylko w nadzwyczajnych sytuacjach. Zakonnice na znak wieczystego zaślubienia z Chrystusem-Oblubieńcem zwykle otrzymują obrączki, na których jest wygrawerowane imię Jezusa jako ich Oblubieńca. Mogą też być inne zewnętrzne znaki wieczystego zaślubienia z Chrystusem, według zwyczaju danej wspólnoty.

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 duchowością zakonną w warunkach zupełnie odmiennych od życia wspólnot, dla których odizolowanie się od świata i skupienie na Bogu były najważniejsze.

Lektura uzupełniająca:

Cenci A., *Życie konsekrowane*, Warszawa 1996.

Chmielewski M., *Duchowość życia konsekrowanego*, TeDuKat, s. 230-249.

Gogola J. W., *Rady ewangeliczne. Teologia. Praktyka. Formacja*, Kraków 1999.

Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 3, s. 91-137.

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.

XX. DUCHOWOŚĆ KAPLAŃSKA

82. Co stanowi istotę posłannictwa kapłańskiego w Kościele katolickim i czym różni się ono od kapłaństwa w innych religiach?

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 błądzą, 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. Oczywistą jest rzeczą, że w zależności od religii, a nawet wyznania, funkcja kapłana bywa różnie określana (np. duchowny tego samego stopnia co ksiądz katolicki, w protestantyzmie nazywa się „pastor”, w prawosławiu „pop”, w islamie „mułła” itd.). Z zasady pełnią go mężczyźni. Warto zaznaczyć, że w judaizmie kobieta jest absolutnie wykluczona z jakichkolwiek funkcji kultycznych; może być jedynie biernym ich uczestnikiem. Natarczywe żądania dopuszczenia kobiet do kapłaństwa sakramentalnego w Kościele katolickim nie mają żadnego uzasadnienia biblijnego i teologicznego. Takie roszczenia, nie mające nic wspólnego z autentycznym równouprawnieniem kobiet, są jawnym sprzeniewierzeniem się woli Chrystusa, który nawet swej Matki nie uczynił równą Apostołom.

Do istoty urzędu kapłańskiego w każdej religii należy pośredniczenie pomiędzy Bóstwem 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 poprzez sprawowanie sakramentów świętych. Innymi słowy, kapłan jest reprezentantem Boga (lub bóstwa w innych religiach) wobec ludzi. Zgodnie z nauką Objawienia, kapłan w Kościele katolickim jest nie tylko „ambasadorem” Jezusa Chrystusa, ale poniekąd „drugim Chrystusem” (*alter Christus*). „Tożsamość kapłana — czytamy w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* — wynika więc ze szczególnego uczestnictwa w Kapłaństwie Chrystusa, dzięki któremu wyświę-

cony staje się, w Kościele i dla Kościoła, rzeczywistym, żywym i przejrzystym obrazem Chrystusa Kapłana «sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza»” (nr 2). To właśnie w sposób zasadniczy wyróżnia kapłana katolickiego spośród kapłanów innych religii.

Trzeba w tym miejscu także dodać, że kapłaństwo sakramentalne, zwane także urzędowym, którego dostępują ochrzczeni mężczyźni odpowiednio przygotowani, różni się od kapłaństwa powszechnego. To ostatnie jest udziałem wszystkich ochrzczonych. „Kapłaństwo zaś powszechne i kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, choć różnią się istotą a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym” (KK 10).

Kapłaństwo katolickie jest tylko urzędem, czyli funkcją powierzaną wybranemu mężczyźnie przez wspólnotę (jak to ma miejsce w protestantyzmie), lecz sakramentem pozostawiającym w duszy święconego niezatarte znamię, podobnie jak chrzest czy bierzmowanie, dlatego te sakramenty przyjmuje się tylko jeden raz w życiu.

Wynikają z tego daleko idące konsekwencje. Na przykład, gdyby ksiądz katolicki sprzeniewierzył się swemu powołaniu, co zdarza się bardzo rzadko, to pomimo zwolnienia go z funkcji kapłańskich przez Stolicę Apostolską, nigdy nie przestanie być kapłanem. I gdyby odprawił Mszę św., to byłaby ona ważna, choć sam czyn będzie głęboko niegodziwy jako niesłychane świętokradztwo. Za tym kryje się niewyobrażalny dramat ludzi, do którego nierzadko przyczynili się ci sami wierni, którzy potem z pogardą będą go „wytykać palcami”.

Z faktu, że urząd i godność kapłana nadaje Chrystus przez ręce biskupa podczas święceń, a nie wspólnota wiernych, wypływa druga konsekwencja. Ta mianowicie, że w posługiwaniu wspólnocie wiernych kapłan musi pozostać wierny nauce Chrystusa, a nie uzależniać się od powierzonej sobie wspólnoty. Nie może więc wobec niej 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.

83. Jaka jest różnica między diakonem, prezbiterem a biskupem?

Praktyka Kościoła od pierwszych wieków wypracowała trzy stopnie sakramentalnego uczestnictwa w jedynym i najwyższym kapłaństwie Chrystusa: diakonat, prezbiterat i episkopat.

Święcenia diakonatu, zgodnie z greckim źródłosłowem (*diakonos* — sługa), są ustanowione dla posługi w Kościele (por. Dz 6, 2-7). Na ogół święcenia diakonatu poprzedzają święcenia kapłańskie, jednakże po Vaticanum II przywrócono także urząd *diakonów stałych*. Należą do nich mężczyźni, zwykle żonaci, mający za sobą znaczne doświadczenie życia małżeńsko-rodzinnego, którzy nie przyjmują święceń kapłańskich, lecz do końca życia pozostają diakonami głównie dla troski o sprawy charytatywne i liturgiczno-katechetyczne w Kościele lokalnym. Wbrew błędnym poglądom, nie są oni żadną „konkurencją” dla prezbiterów, ani tym bardziej „uzupełnieniem” braku powołań w szeregach kapłańskich.

Święcenia kapłańskie przyjmują nieżonaci mężczyźni, odpowiednio przygotowani moralnie i duchowo, po odbyciu co najmniej 6-letnich studiów filozoficzno-teologicznych w specjalnych ośrodkach formacyjnych zwanych seminariami duchownymi. Głównym zadaniem prezbiterów jest posługa sakramentalna oraz nauczanie wiary.

Najpełniejszego udziału w kapłaństwie Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła dostępują wybrani prezbiterzy przez *święcenia biskupie*, którzy po wnikliwej weryfikacji zostali zatwierdzeni przez Stolicę Apostolską. Muszą się oni odznaczać dojrzałością duchową, znajomością nauki Kościoła i umiejętnością kierowania społecznościami. Biskup zatem ma za zadanie przede wszystkim kierowanie powierzonym sobie Kościołem lokalnym, czyli diecezją, tak aby stawała się ona wspólnotą zbawczą, poprzez posługę nauczania i uświęcania w duchu Apostołów. Z biskupstwem wiąże się bowiem tzw. *sukcesja apostolska*, czyli nieprzerwana nigdy w historii ciągłość duchowa z Dwunastoma.

Warto dodać, że papież — w hierarchii stopni święceń — także jest biskupem, choć w zakresie powierzonej sobie władzy duchownej ma największe kompetencje, czyli tzw. prymat.

84. W czym wyraża się duchowość kapłańska i czym różni się ona od duchowości zakonnej?

Duchowość zakonna w swej istocie jest wiernym naśladowaniem Chrystusa dziewiczego, ubogiego i posłusznego (*sequela Christi*) we

wspólnocie i w oparciu o nią. Duchowość kapłańska natomiast w tym naśladowaniu Chrystusa idzie dalej. Polega bowiem na kontynuowaniu prorockiej, kapłańskiej i pasterskiej misji samego Jezusa Chrystusa jako Głowy i Pasterza Kościoła. Całe życie kapłana, zwłaszcza w wymiarze duchowym, jest więc nastawione w pierwszym rzędzie na uświęcenie ludu Bożego w Kościele, a nie na osobiste uświęcenie, jak w przypadku osób zakonnych. Nie oznacza to jednak, że osobista świętość kapłana, zwłaszcza księdza diecezjalnego, jest bez znaczenia dla jego posługi. Przeciwnie — stanowi ona nieodzowny warunek owocności jego posłannictwa.

Innymi słowy — kapłan, nawet jeżeli jest członkiem zakonu, uświęca się bardziej przez to, jak pełni swoją misję kapłańską, tzn. przejawem jego chrześcijańskiej i kapłańskiej doskonałości jest to, jak odprawia Mszę św., jak przygotowuje i głosi kazania, jak katechizuje, jak spowiada, ile troski wkłada w wychowywanie wiernych do życia według Bożych przykazań, jak wypełnia inne powierzone sobie zadania itd.

U podstaw kapłańskiej posługi leży zatem tzw. *miłość pasterska*. Z tego powodu od wielu już wieków Kościół katolicki żąda od swoich kapłanów *bezżeństwa (celibatu)*. Nie jest ono warunkiem ważności kapłaństwa. W prawosławiu bowiem żonaci mężczyźni mogą przyjmować święcenia kapłańskie, podobnie jak w Kościele katolickim diakoni stali. Celibat natomiast jest warunkiem owocności posługiwania kapłańskiego. Wolność „od” przywiązań do własnej rodziny daje księdzu wolność „do” bycia bardziej oddanym potrzebom Kościoła, a więc wspólnocie wiernych.

Do głównych elementów duchowości kapłańskiej należy także *wieź ze swoim biskupem*, któremu w chwili swoich święceń każdy ksiądz składa ślub czci i posłuszeństwa. Tym samym każdy kapłan zobowiązany jest do zachowania jedności z innymi kapłanami, czyli z tzw. *prezbiterium diecezjalnym*.

Kapłana obowiązują wszystkie *praktyki duchowe*, jakie powinien spełniać każdy dobry chrześcijanin, a więc: codzienna modlitwa, rozmyślanie, nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, częsta spowiedź (mniej więcej co dwa tygodnie), praca nad sobą, pełnienie uczynków miłosierdzia itd. Modlitwa kapłana jednak nigdy nie może być „prywatna”. Ma on obowiązek zawsze modlić się za innych, zwłaszcza za powierzoną sobie wspólnotę (np. proboszcz za parafian, wikary-katecheta za swo-

ich uczniów itd.). Czyni to w jedności z całym Kościołem poprzez modlitwę *Liturgią godzin*, gdyż już przy święceniach diakonatu złożył publiczne zobowiązanie do tej formy modlitwy. Jej piękno polega na tym, że dzięki przestrzeganiu pewnych reguł w jej odmawianiu, w danym dniu modlą się tymi samymi słowami inni diakoni, kapłani, zakonnicy, zakonnice i wielu świeckich na całym świecie, każdy we własnym języku lub po łacinie.

Lektura uzupełniająca:

- Kapłan wśród ludu kapłańskiego* (seria „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., *Sakrament kapłaństwa jako podstawa duchowości kapłańskiej*, TeDuKat, s. 212- 229.
- Słomka W., *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996.

XXI. DUCHOWOŚĆ LAIKATU

85. Czy pojęcie „duchowość laikatu” lub „duchowość świeckich” nie jest sprzeczne samo w sobie?

Pozorna sprzeczność obu pojęć wynika z tego, że duchowość postrzegana jest jako coś bardzo wzniosłego, co wymaga oderwania się od spraw doczesnych, podczas gdy świeckość polega właśnie na zaangażowaniu się we wszystko to, co niesie z sobą życie codzienne. Prawdą jest, że w historii Kościoła nieraz zgłaszano wątpliwości co do tego, czy świeccy z racji zajmowania się sprawami doczesnymi mogą osiągać chrześcijańską doskonałość. Wydawało się, że jest ona jakby zarezerwowana niemal wyłącznie dla tych, którzy należeli do tzw. stanu doskonałości (m.in. do zakonu). Na szczęście takiego stanowiska nigdy nie podzielał Nauczycielski Urząd Kościoła oraz wybitni święci pisarze. Na przykład św. Franciszek Salezy († 1622), biskup Genewy, w dziele *Filotea* pisze: „[...] 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” (I, 3).

Jednoznacznie brzmi także stanowisko Soboru Watykańskiego II, który uczy że „[...] wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałej miłości; dzięki zaś tej świętości chrześcijan, także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia” (KK 40).

Zachodzi więc jedynie pozorna sprzeczność pomiędzy duchowością, czyli dążeniem do chrześcijańskiej doskonałości, a życiem świeckim, wynikająca z niezrozumienia tego, czym jest duchowość i czym jest świeckość.

86. Czym zatem jest świeckość?

Współczesna religiologia rozróżnia w kulturze dwie płaszczyzny: *sacrum* i *profanum*. Sacrum (świętość) wskazuje na sferę religijną, natomiast profanum, czyli to, co świeckie oznacza tę sferę rzeczywistości,

która wprost i bezpośrednio nie odnosi się do Boga, co nie znaczy, że mu się sprzeciwia. Wprawdzie z jednej strony trzeba uznać słuszną autonomię rzeczy stworzonych, ale z drugiej — nie wolno zapominać, że są one zależne w swoim istnieniu od Stwórcy, „stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika” — przypomina Sobór Watykański II (KDK 36).

Przez autonomię w sprawach 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 wyrażonej przy stworzeniu człowieka: „Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną»” (Rdz 1, 28).

Tak rozumianą świeckość trzeba odróżnić od „sekularyzmu”, przez który rozumiemy za papieżem Pawłem VI „[...] 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 „pseudohumanizm”, propagowany przez różne ośrodki, instytucje i mass media pozostające pod bezpośrednim wpływem masonerii. Także lansowane współcześnie modele demokracji „europejskiej” bazują na takim sekularyzmie.

87. Co stanowi specyfikę życia duchowego ludzi świeckich?

Jak z powyższych rozważań wynika, właśnie świeckość jest specyficzną cechą duchowości ludzi świeckich, czyli *laików* (laikatu). Trzeba tu dodać, że określenie „laik”, używane niekiedy w literaturze teologicznej, budzi słuszne zastrzeżenia. Ma bowiem wydźwięk negatywny i kojarzy się z kimś, komu brak wiedzy, wtajemniczenia, właściwego rozeznania rzeczywistości, a więc kogoś, kim trzeba kierować. Lepiej więc posługiwać się określeniem „świecki”, bowiem trafniej — jak zobaczymy — oddaje jego specyfikę.

„Pod nazwą świeckich — uczy Vaticanum II — rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłań-

skiego i stanu zakonnego, [...] mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni poprzez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, proroczego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie” (KK 31).

W przytoczonych powyżej słowach znajdujemy dwa określenia: najpierw negatywne, tzn. kim świecki nie jest, a następnie pozytywne — kim jest i jaka jest jego godność oraz specyficzne zadanie. Otóż tym, co odróżnia świeckich od duchownych jest charakter ich powołania, czyli zajmowanie się tą dziedziną życia, która wprost i bezpośrednio nie wiąże się ze sprawowaniem kultu. Nie znaczy to jednak że świecki przestaje być człowiekiem wiary, wręcz przeciwnie. Kościół ustami Ojców Soboru Watykańskiego II przypomina, że „[...] 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” (KK 31).

W tym właśnie wyraża się „czynienie sobie ziemi poddaną”, a więc przeobrażanie świata w taki sposób, by służył człowiekowi. Bóg, który „jest Miłością” (por. 1 J 4, 8), i który człowieka z nicości powołał do istnienia, wie, co naprawdę służy dobru i rozwojowi osoby ludzkiej, dlatego przeobrażanie świata nie może dokonywać się zupełnie samowolnie. Człowiek świecki, „czyniąc sobie ziemię poddaną” poprzez różnorodną pracę, ma obowiązek czerpać z Bożej mądrości i wiernie pełnić Jego wolę. To zaś rozeznanie Bożych planów wobec siebie i stworzenia dokonuje się nie inaczej, jak tylko dzięki przestrzeganiu Bożych Przykazań, życie sakramentalne oraz modlitwę.

Życie duchowe świeckich chrześcijan w jakimś sensie polega na wprowadzaniu Chrystusa we wszystkie sfery życia ludzkiego. Wierny świecki, jeżeli żyje w zjednoczeniu z Chrystusem, wszędzie tam, gdzie

jest i pracuje, staje się „znakiem zanurzonym” Jego obecności i łaski, to znaczy „milczącym”, ale przez to niekiedy bardziej wiarygodnym świadkiem w swoim środowisku.

Duchowość ludzi świeckich można streścić w dwóch hasłach, które wprawdzie pochodzą z różnych epok i tradycji duchowych, ale wzajemnie się uzupełniają. Pierwsze, to słynne benedyktyńskie *Ora et labora* (Módl się i pracuj). Drugie jest zasadą życia duchowego w Prałaturze Personalnej *Opus Dei*, założonej przez bł. ks. Josemaria Escriva de Balaguer († 1975) w 1927 roku w Madrycie. Hasło to brzmi: „Uświęcenie pracy; uświęcenie siebie przez pracę; ewangelizacja przez pracę”.

Tym, co uświęca świeckiego chrześcijanina zgodnie z jego życiowym powołaniem, jest uświęcanie pracy, tzn. troska o to, aby praca służyła rozwojowi człowieka, a nie była jego poniżeniem, i by przez nią spełniał się stwórczy zamysł Boga. Uświęcanie siebie przez pracę oznacza, że nie może ona być traktowana tylko jako sposób zarabiania pieniędzy, ale także jako społeczna służba. Powinna więc być wykonywana fachowo i odpowiedzialnie, zaś wszelkie trudy z nią związane należy przyjmować w duchu ofiary łączonej z jedyną Ofiarą Jezusa Chrystusa ponawianą podczas każdej Eucharystii. W ten sposób praca może stać się potężnym środkiem ewangelizacyjnym, zdolnym budzić wiarę i szacunek dla wartości chrześcijańskich nawet u niewierzących.

Lektura uzupełniająca:

- Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 3, s. 32-64.
Puzik E., *O sztuce stania się w naszym świecie świętym*, Poznań 1988, s. 71-134.
Słomka W., *Świecka droga świętości*, [w:] *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1981, s. 67-78.
Weron E., *Budzenie olbrzyma. Laikat — Duchowość — Apostolstwo — Akcja Katolicka*, Pallottinum 1995.

XXII. INSTYTUTY ŚWIECKICH KONSEKROWANYCH

88. Co to są instytuty świeckich konsekrowanych i jaka jest ich historia?

Instytuty świeckich konsekrowanych, chociaż uważane są za nową formę życia konsekrowanego w Kościele, mają jednak swoje korzenie już we wczesnym chrześcijaństwie. Nigdy bowiem nie brakowało zaangażowanych ludzi świeckich, którzy pragnęli pozostać w świecie i jednocześnie pielęgnować najściślejszą więź z Bogiem. W pierwszych gminach chrześcijańskich świeckimi osobami poświęconymi Bogu były dziewice i asceci, którzy później prowadząc życie w pewnych skupiskach, dali początek życiu monastycznemu (zakonemu). Średniowiecze zna bardzo wiele form bujnego życia duchowo-religijnego świeckich, spośród których najśłynniejsze były wspólnoty beginek i begardów we Flandrii. Dla przykładu warto wspomnieć również, że w XVI wieku św. Aniela Merici założyła Towarzystwo św. Urszuli, którego członkinie składały przyrzeczenia rad ewangelicznych, ale mieszkały w domach rodzinnych i poświęcały się pracom wychowawczym oraz charytatywnym. Za prekursora instytutów świeckich uważa się także polskiego kapucyna bł. Honorata Koźmińskiego. Jego pierwotnym zamiarem było tworzenie wspólnot męskich i żeńskich, których członkowie (członkinie) składając śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa prowadziliby jednak świecki styl życia m.in. ze względów apostołskich²⁷.

Bujny rozwój tej formy życia chrześcijańskiego, zwłaszcza w XIX i na początku XX wieku, skłonił papieża Piusa XII do wydania konstytucji apostołskiej *Provida Mater Ecclesia* (2 II 1947), którą ustanowił nową formę życia konsekrowanego w Kościele. Nawiązując do tego dokumentu Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku stwierdza, że „instytut świecki jest instytutem życia konsekrowanego, w którym wierni żyjący w świecie dążą do doskonałej miłości i starają się przyczynić do uświęcenia świata, zwłaszcza od wewnątrz” (kan. 710).

²⁷ Zob. odpowiedź na pytanie nr 77.

Obecnie szacuje się, że w świecie istnieje ponad 170 instytutów świeckich, zrzeszonych w Światowej Konferencji Instytutów Świeckich, która podlega Kongregacji do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Instytuty te łącznie liczą ponad 38 tysięcy członków, w zdecydowanej większości kobiet. W Polsce w Krajowej Konferencji Instytutów Świeckich skupionych jest ponad 30 wspólnot, do których należy około tysiąca osób.

89. Co stanowi istotę duchowości instytutów świeckich?

Odpowiadając na to pytanie należy przytoczyć niemal w całości słowa Jana Pawła II na temat instytutów świeckich z posynodalnej adhortacji apostolskiej o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie pt. *Vita consecrata*. Ojciec święty bardzo trafnie określa istotę duchowości instytutów świeckich w słowach: „[Członkowie instytutów świeckich] pragną przeżywać swoją konsekrację Bogu w świecie poprzez praktykę rad ewangelicznych w kontekście doczesnych struktur, aby w ten sposób być zaczynem mądrości i świadkami łaski w ramach życia kulturalnego, gospodarczego i politycznego.

Poprzez syntezę świeckości i konsekracji, która jest ich cechą specyficzną, zamierzają przepajać społeczeństwo nowymi energiami Królestwa Chrystusowego, dążyć do przemiany świata od wewnątrz mocą Błogosławieństw. W ten sposób, choć dzięki swej całkowitej przynależności do Boga są w pełni poświęceni Jego służbie, ich działalność w normalnych warunkach życia w świecie przyczynia się — za sprawą Ducha Świętego — do ożywienia duchem Ewangelii różnych form rzeczywistości świeckich. Dzięki temu instytuty świeckie zapewniają Kościołowi, każdy zgodnie z własnym charakterem, skuteczną obecność w społeczeństwie” (VC 10).

90. Co różni instytuty świeckie od czynnych zgromadzeń zakonnych i współczesnych zrzeszeń?

Wspólną cechą instytutów i zakonów we wszelkiej postaci jest konsekracja, czyli dobrowolne i całkowite poświęcenie się Bogu z motywu Jego miłości i chwały. Konsekracja dokonuje się przez profesję rad ewangelicznych, czyli poprzez formę zewnętrznego zobowiązania się (śluby lub przyrzeczenia) naśladowania Chrystusa w trzech zasadniczych wymiarach: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. O ile w więk-

szości zakonów i zgromadzeń zakonnych profesja ma charakter publiczny (z udziałem rodziny, przyjaciół i w ogóle wiernych) i nierzadko bardzo uroczysty (np. z udziałem biskupa), to w instytutach świeckich zawsze odbywa się ona w bardzo ścisłym gronie i w wielkiej dyskrejji.

Zakony i zgromadzenia zakonne realizują rady ewangeliczne zawarte w trzech ślubach w oparciu o wspólnotę, stąd ważną sprawą jest życie we wspólnocie w określonym miejscu, jakim jest najczęściej klasztor lub dom zakonny. Natomiast członkowie instytutów świeckich tylko w wyjątkowych przypadkach tworzą wspólnoty życia. Z zasady mieszkają osobno, zwykle we własnych mieszkaniach, a bardzo często także razem z rodzicami lub rodzeństwem. Więzy wspólnotowe z członkami instytutu są raczej okazjonalne i polegają głównie na okresowych spotkaniach dla odprawienia dni skupienia, rekolekcji, formacji duchowej itp. Oczywiście z uwagi na ślub naśladowania Chrystusa dziewiczego członkowie instytutów świeckich nie zakładają rodzin. Nie należy ich zatem mylić z różnymi bractwami lub tzw. trzecimi zakonami (tercjarze).

Wspólną cechą instytutów i współczesnych zrzeszeń (stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchy) jest ich charakter świecki, czyli twórcze bycie w świecie. O ile osoby zakonne raczej izolują się od świata, by bardziej poświęcić się służbie Bożej, modlitwie i pokucie za świat, o tyle świeccy konsekrowani oraz członkowie zrzeszeń chrześcijańskich pozostają wśród swoich obowiązków zawodowych, społecznych, kulturalnych i rodzinnych, aby przemieniać je od wewnątrz głównie osobistym przykładem życia.

Mimo tej zbieżności, instytuty świeckie różnią się istotnie od zrzeszeń chrześcijańskich tym właśnie, że ich członkowie są osobami konsekrowanymi. Natomiast członkowie zrzeszeń mogą swobodnie zakładać swoje rodziny, zabiegać o dobra doczesne i kierować się własną wolą. Warto jednak dodać, że instytuty świeckie jakby samorzutnie powstają w łonie jakiegoś ruchu, stanowiąc w ten sposób szczególną drogę realizacji jego programu życia duchowego. Na przykład w Ruchu Światło-Życie, założonym przez Sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego († 1987), powstał żeński Instytut Niepokalanej Matki Kościoła.

Członkiem instytutu świeckiego może bowiem zostać katolik stanu wolnego (mężczyzna lub kobieta), poważnie traktujący wiarę, który odkrywa swoje powołanie do takiego stylu życia. Pewnymi kryteriami sprawdzającymi autentyczność powołania jest m.in. dojrzałość ducho-

wo-religijna i osobowa. Nie zapominajmy, że członek instytutu sam musi zmagać się z problemami życia w świecie. To wymaga wielkiej dojrzałości i odwagi. Ponadto konieczna jest stabilizacja zawodowa i emocjonalna. Chodzi o to, aby poprzestając na tym, co konieczne, jednak utrzymywać się z własnej pracy i ewangelizować przez pracę zawodową, która powinna odznaczać się solidnością i wysokimi kwalifikacjami. Dojrzałość emocjonalna natomiast konieczna jest, aby pozostając samotnym w świecie, bez bezpośredniego oparcia we wspólnocie i rodzinie, nie zdradzić Chrystusa, któremu dana osoba powierza się całkowicie (z duszą i ciałem) na zawsze. Instytuty świeckich konsekrowanych, tak samo jak zakony, nie są zatem azylem dla ludzi zawiedzionych w miłości, zagubionych w świecie, niezaradnych itp. Jest to środowisko przede wszystkim dla dojrzałych i odważnych, którzy pragną jedności z Bogiem, a zarazem mają żywe poczucie odpowiedzialności za otaczający ich świat.

91. Dlaczego instytuty świeckie objęte są „ściśłą tajemnicą”?

Byłoby przesadą twierdzić, że w każdym przypadku przynależność do instytutu świeckiego objęta jest ściśłą tajemnicą, choć prawdą jest, że głównie dla bardziej owocnego apostołstwa nie jest to fakt publiczny. Z oczywistych względów w „sprawę” wtajemniczony jest stały spowiednik i kierownik duchowy oraz te osoby z instytutu, z którymi jest się bezpośrednio związanym. Natomiast na ogół rodzina nie wie, że dana osoba jest konsekrowaną w instytucie świeckim, co może wydawać się szokujące. Często więc najbliżsi ubolewają nad tym, że pomimo dojrzałego wieku i wszelkich niezbędnych danych, nie zakłada ona swojej rodziny. Z kolei dla świeckiej osoby konsekrowanej ciągłe nakłanianie do małżeństwa ze strony otoczenia albo rzucanie różnych podejrzeń z racji unikania małżeństwa, jest niemalym cierpieniem duchowym.

Mieszkanie osoby należącej do instytutu świeckiego, jej sposób bycia, ubierania się, kontakty towarzyskie i zawodowe niczym się nie różnią i nie powinny się różnić od stylu życia tzw. „przeciętnych” świeckich swojego otoczenia. Chodzi mianowicie o zachowanie maksymalnej dyskrecji, co do tej formy życia. Czym podyktowana jest taka dyskrecja? W odpowiedzi można wskazać na trójką motywację: teologiczną, psychologiczną i społeczną.

Racja teologiczna tego ukrycia sprowadza się do bycia ewangelicz-

nym „zaczynem” (por. Mt 13, 33), „solą ziemi” i „światłem świata” (por. Mt 5, 13-14). Przygotowując ciasto do wypieku chleba piekarz wkłada załazek fermentacji do masy ciasta. Ten zaczyn rozpuszcza się w cieście, znika w nim, po to właśnie, aby zapoczątkować proces fermentacji — przemiany. Analogiczne zadanie ma spełniać członek instytutu.

Racja psychologiczna polega na tym, by być „znakiem zanurzonym”, a przez to skuteczniej dawać świadectwo wartościom wynikającym z wiary w Jezusa Chrystusa. Świecki konsekrowany, w odróżnieniu od kapłanów i osób zakonnych, zwłaszcza habitowych, ma być świadkiem „nieoficjalnym”. Członek instytutu jako osoba świecka, ma pomagać swoim przykładem żyć po chrześcijańsku ludziom świeckim. Jego przykład życia z pewnością jest im bliższy, aniżeli kapłana czy zakonnicę.

Jest także niebagatelna racja społeczno-kulturowa. Były i są bowiem środowiska wrogie jakimkolwiek przejawom chrześcijaństwa. Oficjalne manifestowanie się jako osoba ściślej związana z dziełem zbawczym Chrystusa w Kościele świętym przynosiłoby skutek przeciwny. Przynajmniej kilka instytutów w Polsce w okresie komunizmu cierpiało dotkliwie prześladowania (zwolnienia z pracy, eksmisja z mieszkań, dozór policyjny, a nawet aresztowania i więzienia z torturami). Ze względu na swą tajemniczość uważane były przez władzę ateistyczno-komunistyczną za „agentury watykańskiego wywiadu”. Obecnie stosunek laicko-liberalnych środowisk względem instytutów świeckich konsekrowanych jest równie niechętny.

Nawet w przypadku jawnych prześladowań członkowie instytutu nie ujawniają się, jako dyskryminowani za wiarę. Wszelkie przeciwności przyjmują w cichości i dyskrecji, ofiarując wszystko poślubionemu sobie Chrystusowi, który także milczał, gdy cierpiał (por. Iz 53, 7).

Lektura uzupełniająca:

Chmielewski M., *Duchowość życia konsekrowanego w instytutach świeckich*, „Studia Diecezji Radomskiej”, 1(1998), s. 31-44.

Puzik E., *O sztuce stania się w naszym świecie świętym*, Poznań 1988, s. 15-70.

Słomka W., *Konstytutywne czynniki duchowości instytutów świeckich*, RT 45(1998), z. 5, s. 49-61.

Z Chrystusem w świecie. Instytuty świeckie w 50-lecie „Provida Mater Ecclesia”. *Wypowiedzi Kościoła. Materiały z sympozjum*, red. M. Chmielewski, W. Słomka, K. Stawecka, Lublin 1997.

XXIII. DUCHOWOŚĆ ŻYCIA MAŁŻEŃSKO–RODZINNEGO

92. Zwyczajnym powołaniem świeckich chrześcijan jest małżeństwo i w konsekwencji tego — życie rodzinne. Czy można zatem mówić o duchowości małżeńsko-rodzinnej i co stanowi jej podstawę?

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że świeccy chrześcijanie żyjący w małżeństwie, odznaczają się specyficzną duchowością, u podstaw której znajduje się sakrament małżeństwa. Ojciec Święty Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej 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 zatem 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 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 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: ku świętości albo ku potępieniu. W małżeństwie i rodzinie podstawowe 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: „Powszechne 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).

93. Jakie są zasadnicze środki służące osiągnięciu doskonałości przez chrześcijańskich małżonków i rodziców?

Duchowość małżeńska zasadza się przede wszystkim na fakcie zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego, przez który mężczyzna i kobieta obdarowani zostają specjalną łaską uzdalniającą ich do wypełnienia obowiązków rodzicielskich oraz do bycia mężem i żoną. Podstawowym środkiem duchowego postępu chrześcijańskich małżonków jest więc troska o jedność i nierozzerwalność zawartego przez nich związku, a zatem czujność nad sferą uczuciowo-popędową, gotowość do podejmowania różnych wyrzeczeń, dzięki którym małżonkowie nie narażają się na niebezpieczne sytuacje, jak również cierpliwość w znoszeniu ułomności własnych i współmałżonka. Na tym w istocie polega tzw. *asceza małżeńska*.

Pielęgnowanie łaski stanu małżeńsko-rodzinnego domaga się głębokiego życia modlitwy i częstego przystępowania do sakramentów świętych pokuty i Eucharystii. Wiąż miłości małżeńskiej w bardzo dużym stopniu zależy bowiem od więzi z Bogiem, który jest Miłością (por. 1 J 4, 8). Dobrze ilustruje to porównanie małżeństwa do trójkąta jako figury geometrycznej: wierzchołek trójkąta oznacza Chrystusa, zaś pozostałe kąty męża i żonę. Zgodnie z prawem geometrii, dwa punkty zbliżające się po bokach trójkąta do wierzchołka są coraz bliżej siebie. Podobnie małżonkowie: im bliżej są Chrystusa przez modlitwę i sakramenty, tym samym są bliżej siebie. Prawo to sprawdza się także w kierunku odwrotnym: im dalej od Chrystusa — tym dalej od siebie.

Małżonkowie są więc tym bardziej zobowiązani do podstawowych obowiązków chrześcijańskiego życia duchowego. Powinni zatem stosować typowe dla wiary katolickiej praktyki ascetyczno-modlitewne dla umocnienia więzi małżeńsko-rodzinnej. W grę wchodzi tu nie tylko ich osobisty rozwój duchowy, ale także odpowiedzialność za świadectwo wiary wobec dzieci i najbliższej rodziny.

94. Jaki sens zawiera określenie: „małżeństwo — duchowość w cielesności”?

Zasadnicze cele sakramentu małżeństwa to komunია osób i przekazywanie życia. Tylko najgłębsza wspólnota osób (*komunia*) zapewnia odpowiedzialną współpracę ze Stwórcą w dziele przekazywania życia. Z drugiej jednak strony sam akt przekazania życia i troska o jego wszechstronny rozwój domaga się w sposób konieczny ścisłej więzi osobowej małżonków, którzy stają się rodzicami. Na określenie tej szczególnej więzi najnowsze dokumenty Kościoła stosują określenie „komunia osób”, aby m.in. przez analogię do komunii eucharystycznej podkreślić daleko idące podobieństwo zjednoczenia małżonków do jedności, jaka trwa pomiędzy Osobami Trójcy Świętej. Jest to zjednoczenie osobowe, a więc ogarniające wszystkie wymiary i płaszczyzny życia człowieka: duchową, psychiczną, cielesną, społeczną itp.

Akt fizycznego zjednoczenia mężczyzny i kobiety musi więc być wyrazem i dopełnieniem głębokiej więzi osobowej. W przeciwnym razie jest czymś niesprawiedliwym, a więc nieetycznym i zarazem bardzo destrukcyjnym dla osobowości obydwójga małżonków. Taką więc osobową tworzy jedynie autentyczna miłość wszczepiona w Chrystusa i usankcjonowana publiczno-prawnym aktem przysięgi małżeńskiej. W fizycznym zjednoczeniu małżonków (współżycie), godziwie przeżywanym, znajduje swe odwzorowanie Boska więź Osób Trójcy Świętej, a więc to co najbardziej duchowe. Z tego powodu akt prawdziwie małżeński, czyli taki, w którym obydwójga małżonkowie wyrażają sobie miłość i szacunek dla swej cielesności, a przy tym nie wykluczają możliwości poczęcia nowego życia, nabiera wymiaru boskiego. Staje się znakiem i narzędziem wzajemnego komunikowania sobie tego, co w człowieku jest z „obrazu i podobieństwa” do Boga.

95. W czym wyraża się kapłańskie, prorockie i królewskie posłannictwo chrześcijańskich małżonków?

Jak wszyscy chrześcijanie, tak i chrześcijańscy małżonkowie na mocy chrztu św. uczestniczą w potrójnym posłannictwie Chrystusa: kapłańskim, prorockim i królewskim. Zawarty przez nich sakrament małżeństwa tym posłannictwom nadaje specjalny kształt.

O ile sakrament kapłaństwa i sakrament małżeństwa w pewnym stopniu wzajemnie się wykluczają, o tyle wynikające z nich posłannic-

stwa wzajemnie się uzupełniają, dlatego *Katechizm Kościoła Katolickiego* omawia je bezpośrednio jeden po drugim, jako sakramenty w służbie komunii — wspólnoty Kościoła.

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. Małżonkowie są bowiem jego właściwymi szafarzami. Oznacza to, że — wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu — nie kapłan udziela sakramentu małżeństwa, 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 niejako do Źródła swej miłości.

Podobnie dzieje się w przeżywaniu sakramentu pokuty. „Istotnym i stałym elementem zadania uświęcenia rodziny chrześcijańskiej — czytamy w *Familiaris consortio* — 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). W innym miejscu dodaje: „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.

Odnosnie do *prorockiej funkcji chrześcijańskiego małżeństwa* Jan Paweł II pisze, że komunია miłości pomiędzy Bogiem i ludźmi, stano-

wiąca 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 pamiętką, uobecnieniem i prorocstwem tego zbawczego dzieła” (FC 13).

Już sama świadomość bycia chrześcijańskim małżeństwem i pielęgnowanie tej godności w życiu codziennym, to pełnienie profetycznej misji zleconej przez Chrystusa swoim wyznawcom. Toteż „[...] dawanie świadectwa bezcennej wartości nierozzerwalności i wierności małżeńskiej jest jednym z najcenniejszych i najpilniejszych zadań małżonków chrześcijańskich naszych czasów” (FC 20).

Z profetyzmem małżeństw i rodzin wiąże się ściśle poznawanie Ewangelii i wcielanie jej w życie codzienne. Dobitnie podkreśla to Jan Paweł II, pisząc: „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, jest ukierunkowana do wewnątrz rodziny i na zewnątrz. Królewskość małżonków, polegająca — ogólnie rzecz biorąc — na pokonywaniu zła mocą służebnej miłości, wewnątrz życia małżeńsko-rodzinnego przejawia się 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 itp. 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 Papież dodaje, że rodzina leży u podstaw cywilizacji miłości. „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.

96. Czy małżonkowie pozostający w związkach niesakramentalnych żyją życiem duchowym?

Samo mówienie o duchowości w niesakramentalnych związkach małżeńskich ludzi ochrzczonych wydawać się może nonsensem. Jeżeli bowiem mężczyzna i kobieta świadomie i dobrowolnie decydują się na związek niezgodny z prawem Bożym, a więc na permanentny stan grzechu, to istotnie trudno mówić o życiu duchowym, rozumianym jako współpraca z Duchem Świętym w dziele własnego uświęcenia. Grzech — jak uczy Jan Paweł II — jest „[...] nieposłuszeństwem człowieka, który nie uznaje — aktem swej wolności — panowania Boga w swym życiu” (RP 14). Życie duchowe natomiast to ustawiczne dążenie do całkowitego poddania się Bogu we wszystkim. Widać więc wyraźną sprzeczność.

Z drugiej jednak strony nie można zapominać, 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 błądzą „przekonuje o grzechu” (por. J 16, 8). Także małżonkom pozostającym w niesakramentalnym związku

daje jakąś „szansę” zbliżania się do Boga, którą — wydaje się — 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 ostoi?” (Ps 130, 1-3). Mamy więc do czynienia z duchowością małżonków niesakramentalnych, chociaż jest ona ułomna i karłowata, proporcjonalnie do słabej wiary tychże osób. Wiara bowiem wyraża się w czynach (por. Jkb 3, 17).

Głównymi źródłami życia duchowego są sakramenty święte, modlitwa i asceza. 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 nieposłuszeństwa. 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, zwłaszcza gdy zbliża się Boże Narodzenie lub Wielkanoc albo gdy ich dziecko idzie do Pierwszej Komunii św. i nie mogą z nim dzielić radości spotkania z Chrystusem.

Małżonkowie niesakramentalni, choć skutek 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. Kościół swoją zbawczą troską ogarnia ich i nigdy nie odpycha, choć w trosce o ich dobro stawia trudne wymagania.

Mimo iż niesakramentalni małżonkowie, zwykle nazywani konkubinariuszami, nie mogą skorzystać z sakramentu pokuty, jednak nic ich nie zwalnia z praktykowania ducha pokuty, polegającego na pokornym uznaniu swojego grzechu, jak również uznaniu siebie winnymi zaistniałej sytuacji. 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. Wydaje się jednak, że częściej spotkać można infantylne zachowania, polegające na „obrażaniu się” na Pana Boga i Kościół, a nawet na przygodnych ludzi (głównie kapłanów), którzy rzekomo odpychają od wspólnoty z nimi. Czy nieuważny lub nieroztropny kierowca, mający przed oczyma wyraźne znaki ostrzegawcze i ograniczające jego swawolę na drodze, może mieć pretensje do drzewa rosnącego na poboczu, o które właśnie się rozbił, że ono tam rośnie? W tym sensie konkubinariusze, mogą mieć żal tylko do siebie, że znaleźli się poza sakramentalną jednością z Chrystusem i Jego Mistycznym Ciałem. To nie Kościół ich odrzucił; to oni sami, nie bacząc na Boskie i kościelne przykazania, zwykle z powodu nieroztropności, odrzucili Boga i Kościół, decydując się na zawarcie niesakramentalnego związku.

97. Jaką rolę w życiu małżonków niesakramentalnych odgrywa modlitwa i asceza?

Pomimo zbłądzenia małżonków niesakramentalnych, nie traci ważności ich chrzest św. i bierzmowanie, które są podstawą wiary katolickiej. Nie przestali więc być chrześcijanami i nie są zwolnieni z modlitwy. Przeciwnie, ona jest ich szczególnym „narzędziem” wyproszenia dla siebie zmiłowania Bożego, zwłaszcza jeżeli modlą się razem. Ufna modlitwa dopomoże im unikać dokładania do zaistniałego stanu grzechu nowych grzechów aktualnych. Wiadomo bowiem, że człowiek wskutek ułomności, raz popełniwszy grzech, staje się bardziej skłonny do popełniania następnych grzechów.

Ponadto nie należy zapominać, że wspólna modlitwa małżonków niesakramentalnych jest cennym świadectwem wiary wobec swoich 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 szczerza 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 zawstydzenia, 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 zadaniem 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 godna politowania „dulszczyzna” świadczy o duchowej pyrze i braku zrozumienia, że kryterium doskonałości chrześcijańskiej nie jest na szczęście drugi człowiek, ale sam Chrystus, który jest bez grzechu (por. J 8, 46).

Może się wydawać, że powyższe praktyki życia duchowego małżonków niesakramentalnych nie mają żadnego sensu, skoro nie ma dla nich możliwości pojednania z Bogiem dopóki trwa ich związek. Tak postawiony problem byłby wielkim uproszczeniem. Nikt nie twierdzi, że małżonkowie niesakramentalni są jednoznacznie skazani na potępienie. Oczywiście, gdyby mieli możliwość uregulowania spraw swojego sumienia, a nic nie uczynili w tym względzie, wówczas obarczyliby się winą, która w obliczu śmierci byłaby wystawianiem się na potępienie. Dotyczy to szczególnie tych związków, które nie mają żadnych istotnych przeszkód (gdy na przykład obydwójce w świetle prawa kościelnego są stanu wolnego).

Taka tęsknota za upragnionym pokojem serca i czystością sumienia powinna być podstawowym dynamizmem i motywem omówionej powyżej duchowości małżeństw niesakramentalnych. Bez udziału w niedzielnej Eucharystii, bez modlitwy i ascezy, trudno uwierzyć, że małżonkowie niesakramentalni, którzy deklarują się jako wierzący, mają dobrą wolę wyprostowania ścieżek swego życia.

Lektura uzupełniająca:

Małżeństwo — przymierze miłości (seria „Homo meditant”, t. 15), red. J. Mi-siurek, W. Słomka, Lublin 1995.

Słomka W., *Sakrament małżeństwa jako podstawa duchowości małżeńskiej i rodzinnej*, TeDuKat, s. 196-211.

Słomka W., *Cywilizacja miłości w życiu małżeńskim i rodzinnym według „Listu do Rodzin” Ojca Świętego Jana Pawła II*, RT 42(1995), z. 5, s. 27-38.

XXIV. DUCHOWOŚĆ ZRZESZEŃ I ZRZESZENIA DUCHOWOŚCI

98. Czy możliwa jest autentyczna duchowość poza Kościołem?

Stawiając takie pytanie dotykamy poruszanej już kwestii istoty życia duchowego, przez które rozumiemy świadomą i zaangażowaną współpracę człowieka ochrzczonego z działaniem Ducha Świętego. Ta współpraca nie może się inaczej aktualizować, jak tylko w Kościele Jezusa Chrystusa, który jest jedynym i właściwym środowiskiem życia oraz rozwoju duchowego. Duch Święty bowiem, jako Posłany przez Ojca i Syna dopełnia dzieła Odkupienia nie inaczej tylko przez Kościół święty i w Kościele. Nie przypadkowo w pacierzowym *Wierzę* dogmatyczna prawda o Duchu Świętym bezpośrednio poprzedza dogmat o Kościele świętym.

Zgodnie z obowiązującą nauką Soboru Watykańskiego II, Duch Święty działa także poza widzialnymi strukturami Kościoła. Wydaje się więc, że życie duchowe w powyższym znaczeniu mogłoby istnieć również poza Kościołem. Jednakże ten sam Sobór uczy, 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 ze swej strony modli się za nich wszystkich, zwłaszcza podczas sprawowanej Eucharystii (por. KK 14-16). W świetle tego, autentyczna duchowość chrześcijańska, chociaż formalnie i wprost nie zawsze będzie związana z Kościołem katolickim, jednak istotowo i genetycznie nie może istnieć poza Kościołem świętym.

Natomiast fenomenologiczno-psychologiczne rozumienie duchowości jako zespołu postaw mających trojkie odniesienie do przedmiotu doświadczenia duchowego: intelektualno-poznawcze, emocjonalnowartościujące i behawioralne (ks. W. Słomka), pozwala mówić o duchowości nawet tam, gdzie dotychczas widziano jej zaprzeczenie, na przykład o duchowości ciała, techniki, sportu itd. Duchowość w takim

ujęciu istniałaby oczywiście poza Kościołem. Co więcej, duchowość chrześcijańska byłaby jedną z wielu duchowości.

99. Skoro mówi się o duchowości poza Kościołem katolickim, to w jakim sensie sekty albo tzw. zrzeszenia alternatywne stanowią zagrożenie dla życia duchowego w ogóle?

Jakkolwiek rozumiana duchowość odwołuje się do doświadczenia duchowego i na nim się opiera. Najbardziej charakterystyczną cechą zrzeszenia alternatywnego, które określa się potocznie mianem sekty, jest świadome lub nieświadome fałszowanie tegoż doświadczenia duchowego i to w każdym z jego trzech podstawowych wymiarów: przedmiotu, podmiotu i celu²⁸.

Sekta, a zwłaszcza jej założyciel lub aktualny lider (liderzy), narzuca członkom fałszywy przedmiot doświadczenia duchowego lub fałszywą interpretację Boga jako przedmiotu doświadczenia duchowego. Dla przykładu, w sektach satanistycznych jest nim Szatan i demony; w sekcie Świadców Jehowy Bóg jako przedmiot przeżycia duchowego nie jest Bogiem Trójosobowym. Zwykle w sektach pochodzenia gnostyckiego lub dalekowschodniego przedmiot doświadczenia duchowego nie jest osobą lecz co najwyżej jakąś siłą lub energią (np. w New Age) albo po prostu świadomością doświadczającego (np. w sektach zajmujących się buddyjskimi technikami medytacji i relaksacji i w tzw. Medytacji Transcendentalnej).

Sekty odznaczają się także zafałszowaniem wizji człowieka, jako podmiotu doświadczenia duchowego. Jest to poważne zagrożenie nie tylko dla życia duchowego, ale także dla ładu społecznego. Na przykład w sektach o tendencjach manichejskich (Kościół Moona, Rodzina Miłości) wmawia się adeptom, że ich ciało wskutek grzechu pierworodnego stało się siedliskiem Szatana i dlatego wszystko, co związane jest z ciałem, przyczynia się do rozszerzania zgubnych wpływów Złego. Prowadzi to do przekonania, że „świętszą” rzeczą jest samobójstwo aniżeli twórcze życie, lub uprawianie rozpusty aniżeli uporządkowane życie małżeńskie. Jednym z celów małżeństwa jest rodzenie dzieci, a każde poczęte dziecko — według tych poglądów — jest nowym „wcie-

²⁸ Zob. odpowiedź na pytanie nr 11.

leniem” Szatana. Nietrudno przewidzieć społeczne skutki takiego zakwestionowania wartości małżeństwa.

Zagrożeniem dla duchowości jest także rzekomy cel duchowy, jaki stawiają sobie sekty. Najczęściej pod pozorem osiągnięcia zbawienia lub przynajmniej ludzkiej doskonałości i wysokiej sprawności psychicznej kryją się osobiste interesy przywódców sekty (władza, pieniądze, zaspokojenie żądz itd.). Ponadto sekta na ogół sztucznie ożywiana jest duchem ślepego fanatyzmu. Pobudzony w ten sposób człowiek, wierzy, że o własnych siłach, dzięki swej „religijnej” aktywności, może się zbawić.

Osobną kwestię, z punktu widzenia zagrożenia dla duchowości i równowagi emocjonalno-psychicznej członków sekt, stanowi ich „formacja”, którą najogólniej należałoby określić mianem totalnej manipulacji i tzw. „prania mózgu”.

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. Dostrzega to Ojciec święty, stwierdzając iż „w czasach najnowszych zjawisko zrzeczania się katolików świeckich ożywiło się i przybrało charakter szczególnie zróżnicowany. [...] Możemy wręcz mówić o nowej epoce zrzeżeń katolików świeckich” (ChL 29).

Wypada zatem uściślić istotne w tym względzie pojęcia. Otóż w cytowanym dokumencie znajdujemy rozróżnienie na cztery zasadnicze rodzaje współczesnych zrzeżeń (pojęcie zbiorcze) w Kościele: *stowarzyszenia* — mające zwykle osobowość prawną kościelną a nawet świecką, kierują się własnym statutem zatwierdzonym przez odpowiednią władzę; *grupy* — to z reguły nieliczne zbiorowości nastawione raczej na realizację celów zewnętrznych, po osiągnięciu których albo przestają istnieć, albo zmieniają swój charakter; *wspólnoty* — to także nieliczne zbiorowości, które jednak w odróżnieniu od grup bardziej zainteresowane są realizacją celów wewnętrznych, czyli zaspokojenia duchowo-emocjonalnych potrzeb osób stanowiących je; *ruchy* — stanowią rodzaj federacji licznych i bardzo zróżnicowanych zbiorowości, które łączy wspólna idea duchowego dobra, realizowana jednak w spo-

sób odmienny, zależnie od aktualnych uwarunkowań środowiskowych (por. 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 zrzeszenie jest tym bardziej cenne, bo zabezpiecza równowagę psychoemocjonalną.

Ważniejsza jest jednak teologiczna przesłanka zaangażowania się w zrzeszenie. 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. 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 zrzeszeniach o charakterze eklezjalnym.

Nie oznacza to jednak, że wszyscy katolicy muszą być zaangażowani w jakieś zrzeszenia. Konieczne jest tutaj odróżnienie celu od środka doń prowadzącego. Celem chrześcijańskiego życia duchowego jest doskonale naśladowanie Chrystusa, a przez to osiągnięcie zbawienia. Temu celowi służy ustanowiony przez Zbawiciela Kościół święty. Jedną z dróg prowadzących do tego celu są różnorodne zrzeszenia, 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 zrzeszenia mają o wiele krótszy „żywy”. Duch Święty wzbudza je w Kościele jako pomocne środki do osiągnięcia zbawienia przez podkreślenie doraźnych celów lub jakichś aspektów celu ostatecznego. Toteż o ile nie można się zbawić poza Kościołem lub bez jego pośrednictwa, o tyle forma włączenia się w życie Kościoła jest sprawą drugorzędną, mało istotną z punktu widzenia celu ostatecznego.

101. Czy przynależność do zrzeszenia chrześcijańskiego może być niebezpieczna dla życia duchowego?

Owszem. Każde zrzeczenie może ulec dewiacji i przerodzić się w sektę. O tym czy i kiedy dane zrzeczenie przeradza się w sektę, decydują nie tyle jego deklaracje i statuty, co przede wszystkim praktyka.

Jan Paweł II w *Christifideles laici* podaje pięć zasadniczych kryteriów dla oceny autentyczności zrzeczeń w Kościele. Pierwszym kryterium jest *z troskanie o realizację powołania do świętości*. Drugim — odpowiedzialność w wyznawaniu wiary katolickiej, wyrażająca się w *ortodoksji*, czyli zgodności z nauką Pisma św. i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Odrzucanie, a nawet lekceważące pomijanie jakiegś prawdy wiary oznaczać będzie utratę ortodoksji. Trzecim kryterium jest *świadectwo trwałej i autentycznej komunii* znajdujące wyraz w synowskim odniesieniu do papieża i miejscowego biskupa. Oznacza to, że wszelkie oznaki nieposłuszeństwa czy choćby lekceważenia nauczania i wskazań następców Apostołów, sytuuje dane zrzeczenie o najwznieślijszych nawet założeniach w gronie sekt. Kolejnym kryterium jest *zgodność z apostolskim celem Kościoła* i udział w jego realizacji. Zaprzeczają temu wszelkie partykularne cele, jakie może stawiać sobie zrzeczenie, a także obojętność wobec działań ewangelizacyjnych Kościoła. To kryterium najbardziej sprawdza się w tym, na ile dane zrzeczenie twórczo włącza się w życie parafii jako najmniejszej części Kościoła. Bywa tak, że dana wspólnota bardziej z troskana jest o ewangelizację, na przykład, mieszkańców Kazachstanu lub Afryki, 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).

Nieprzestrzeganie omówionych wyżej kryteriów da się sprowadzić 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 Kościół święty, jako całość powinien się dostosować jak najszybciej do tego zrzeczenia. Jest ono tym bardziej niebezpieczne, że na podstawie dotychczasowej działalności uchodzić będzie za katolickie, a tymczasem stało się już sektą. Jest to swoisty wilk w owczej skórze.

Roztropny katolik, chcąc się zaangażować w jakieś zrzeczenie w poszukiwaniu środków pogłębienia życia duchowego, powinien najpierw

zasięgnąć rady u swego kierownika duchowego, a nie iść za modą lub reklamowymi obietnicami danego ruchu lub wspólnoty. W tym względzie wskazana jest raczej powściągliwa ostrożność, aniżeli naiwny entuzjazm. Stawką przecież jest własne zbawienie i dojrzała duchowość.

Nie można jednak nie docenić w zrzesczeniach 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 wątpienia 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 zrzesczenia są doskonałymi szkołami modlitwy, pracy nad sobą (ascezy), rewizji życia, konsekwentnego życia sakramentalnego, wzajemnej służby itp.

Ten ogromny walor edukacyjny w płaszczyźnie życia duchowego jest jednak wiarygodny dopiero wówczas, gdy dane zrzeczenie nie traci świadomości, że pozostaje w służbie większej wspólnoty, jaką jest Kościół, a pośrednio parafia, jako „umiejscowienie Kościoła”. Innymi słowy — współczesne zrzesczenia na tyle dostarczają autentycznego doświadczenia Kościoła, na ile same są w Kościele, według przedstawionych powyżej kryteriów.

Lektura uzupełniająca:

Duchowość bezdroży (seria „Homo meditans”, t. 16), red. J. Misiurek, W. Słomka, Lublin 1995.

Chmielewski M., Jezierski J., *Duchowość współczesnych zrzeczeń chrześcijańskich*, TeDuKat, s. 389-410.

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

Pawłowicz Z., *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1992, 1997².

Siemieniowski A., *Ruch New Age wśród nowych zjawisk religijnych*, [w:] *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 141-152.

Siemieniowski A., *Destruktywne kultury: problem ich wyodrębnienia i skutki działania*, [w:] *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 1996, s. 146-160.

Weron E., *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele*, Poznań 1993.

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 wy, za kogo mnie uważacie?” (Mt 16, 13. 15). Na koniec trzykrotnie zwracając się do niego, Jezus zapytał: „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, dlatego że on sam zapewne nigdy by sobie ich nie postawił, a dotyczą przecież tego, co najważniejsze w jego 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 z nas, czując się wciąż nieprzygotowanym do dania ostatecznej odpowiedzi, rozstrzygającej o naszym życiu i wieczności. Może właśnie dlatego tak wiele stawiamy pytań o życie duchowe innym, 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 samo sedno chrześcijańskiej duchowości.

Odpowiedzią na nie niech już nie będą tylko ulotne słowa.

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	7
Od autora	9
I. DUCHOWOŚĆ I ŻYCIE DUCHOWE	11
1. Co należy rozumieć przez "duchowość"?	11
2. Czym w istocie jest życie duchowe?	12
3. Kiedy rozpoczyna się życie duchowe?	13
4. Na czym polega chrześcijańska doskonałość?	14
5. Czy duchowość to przejaw współczesnej mody, czy też wyraz chrześcijańskiej dojrzałości?	14
II. NADPRZYRODZONE WYPOSAŻENIE CHRZEŚCIJANINA	16
6. Co jest źródłem i przyczyną sprawcą naszego uświęcenia?	16
7. Jaka jest struktura tzw. organizmu duchowego, czyli właściwego podmiotu życia duchowego?	17
8. Dlaczego mówimy, że łaska uświęcająca jest fundamentem życia duchowego?	18
9. Jaką rolę w życiu duchowym odgrywają cnoty nadprzyrodzone?	19
10. Co sprawiają w życiu duchowym dary Ducha Świętego?	20
III. DOŚWIADCZENIE DUCHOWE	22
11. Czym jest życie duchowe od strony przeżywającego je człowieka?	22
12. Jaka rola w doświadczeniu egzystencjalnym przypada człowiekowi, który jest jego podmiotem?	23
13. Czym jest w istocie chrześcijańskie doświadczenie duchowe?	24
14. Jaką można mieć pewność, że to, czego chrześcijanin doświadcza, jest dziełem Boga, a nie Złego Ducha czy chorej wyobraźni?	25
IV. ROZWÓJ DUCHOWY	27
15. Co to znaczy, że życie duchowe rozwija się?	27
16. Co jest miarą rozwoju duchowego?	27
17. Od czego zależy rozwój życia duchowego?	28
18. Na ile zasadne jest mówienie o fazach (etapach) rozwoju życia duchowego?	29
19. Na jakie fazy zwykło się dzielić życie duchowe?	30

V. OCZYSZCZENIE POCZĄTKUJĄCYCH	33
20. Co stanowi istotę pierwszego — podstawowego etapu w rozwoju duchowym?	33
21. Na czym polega tzw. czynne oczyszczenie zmysłów zewnętrznych?	34
22. Na czym polega tzw. czynne oczyszczenie zmysłów wewnętrznych, czyli pamięci i wyobraźni oraz emocji?	35
23. Jak wyzbyć się podstawowej przeszkody życia duchowego jaką jest pycha?	36
VI. OŚWIECENIE POSTĘPUJĄCYCH	38
24. Na czym polega tzw. oświecenie postępujących?	38
25. Czym różni się chrześcijańskie oświecenie od oświecenia znanego z dalekowschodnich praktyk medytacyjnych?	39
26. Jaką postać przybiera modlitwa na etapie oświecenia postępujących?	41
VII. ZJEDNOCZENIE DOSKONAŁYCH	43
27. Na czym polega mistyczne zjednoczenie doskonałych?	43
28. W jaki sposób przebiega proces mistycznego zjednoczenia doskonałych?	43
29. Czy każdy ochrzczony może stać się mistykiem i jak rozpoznać mistyka?	46
VIII. ZJAWISKA MISTYCZNE I PARAMISTYCZNE	49
30. Czy życie duchowe, charakteryzujące etap zjednoczenia doskonałych, ma jakiś zewnętrzny przejaw?	49
31. Na czym polegają zjawiska mistyczne?	50
32. Na czym polegają zjawiska paramistyczne porządku poznawczego?	51
33. Jakie są inne zjawiska paramistyczne porządku poznawczego?	52
34. Jakie zjawiska nadzwyczajne porządku somatycznego występują najczęściej?	54
35. Jaką postawę wobec opisanych zjawisk nadzwyczajnych winien przyjąć człowiek wierzący?	57
IX. SZTUKA MODLITWY	59
36. W jakim sensie modlitwa jest środkiem rozwoju duchowego chrześcijanina?	59
37. Czym w istocie jest modlitwa i jakie są jej rodzaje?	60
38. Jaki rodzaj modlitwy najbardziej sprzyja duchowemu rozwojowi?	62
39. Czy doznawane trudności w modlitwie świadczą o regresie życia duchowego?	63

X. MEDYTUJĘ — WIĘC JESTEM	66
40. Jakie istnieją zależności między rozmyślaniem, medytacją i kontemplacją?	66
41. Co stanowi istotę chrześcijańskiej medytacji i jakie ma ona znaczenie dla życia duchowego?	67
42. Jakie są metody chrześcijańskiej medytacji?	68
43. Na ile zasadne jest twierdzenie, że różaniec jest szkołą chrześcijańskiej medytacji?	71
XI. SAKRAMENTALNY WYMIAR ŻYCIA DUCHOWEGO	75
44. Jaką rolę w życiu duchowym odgrywają sakramenty święte?	75
45. Dlaczego Eucharystia zajmuje tak ważne miejsce w życiu duchowym? ...	76
46. Jakie skutki duchowe sprawiają pozostałe sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (chrzest i bierzmowanie)?	76
47. Na czym polega zależność rozwoju duchowego od sakramentów uzdrowienia?	77
48. Co nowego w życie duchowe wnoszą sakramenty pozostające w służbie wspólnoty (sakrament święceń i małżeństwa)?	78
XII. ASCEZA I WALKA DUCHOWA	80
49. Co to jest „zdrowa asceza” i jakie ma znaczenie dla życia duchowego? ...	80
50. Jakie są rodzaje ascezy chrześcijańskiej i czym charakteryzuje się ona współcześnie?	81
51. Co należy rozumieć pod pojęciem „walka duchowa” i jakie są jej zasadnicze płaszczyzny?	83
XIII. KRYZYS DUCHOWY	86
52. Czym jest kryzys duchowy?	86
53. Jakie symptomy towarzyszą zwykle przechodzeniu przez kryzys duchowy?	87
54. Jak twórczo przeżywać nawiedzające chrześcijanina kryzysy duchowe? ..	87
55. Jaką rolę w życiu duchowym odgrywa kryzys?	90
XIV. ĆWICZENIA POBOŻNOŚCI	91
56. Co to jest pobożność?	91
57. Na czym polegają ćwiczenia pobożne i jakie są ich rodzaje?	91
58. Jakie są przykładowe metody czytania Pisma św. (<i>lectio divina</i>)?	93
59. Co można powiedzieć na temat ćwiczeń pobożnych orientujących wolę? 94	
60. Na co szczególnie należy zwrócić uwagę w ćwiczeniach pobożności chrystocentrycznej?	95

XV. APOSTOLSKO–MISYJNY WYMIAR ŻYCIA DUCHOWEGO	97
61. Co to znaczy, że chrześcijańska duchowość ma wymiar apostołsko-misyjny?	97
62. W czym ma wyrażać się duchowość misyjna?	98
63. Na czym polega wolontariat katolicki?	98
64. W jaki sposób chrześcijanin może i powinien włączać się w apostołskie zadania Kościoła świętego (Akcja Katolicka)?	99
XVI. KIEROWNICTWO DUCHOWE	101
65. Na czym polega kierownictwo duchowe?	101
66. Czy istnieje obowiązek korzystania z kierownictwa duchowego?	102
67. Kto może być kierownikiem duchowym?	102
68. Kto może lub powinien korzystać z pomocy przewodnika duchowego?	104
69. Jak korzystać z pomocy kierownictwa duchowego w dążeniu do chrześcijańskiej doskonałości?	105
XVII. KOŚCIÓŁ MATKĄ ŻYCIA DUCHOWEGO	108
70. Czy możliwe jest chrześcijańskie życie duchowe poza wspólnotą Kościoła?	108
71. W jaki sposób wspólnota Kościoła oddziałuje na życie duchowe poszczególnego wiernego?	108
72. Jakie znaczenie dla katolika i dla jego życia duchowego ma parafia, do której należy?	109
XVIII. DUCHOWOŚĆ MARYJNA	111
73. Jaka jest różnica pomiędzy „duchowością Maryi”, „duchowością maryjną” a „pobożnością maryjną”?	111
74. Jakimi zasadami należy się kierować w pielęgnowaniu duchowości i pobożności maryjnej?	112
75. Jaką wartość dla duchowości maryjnej ma praktyka śpiewania litanii loretańskiej?	113
76. Czy nadal pozostaje aktualna idea „niewolnictwa maryjnego”?	115
XIX. DUCHOWOŚĆ ZAKONNA	118
77. Co jest podstawą życia duchowego osób zakonnych?	118
78. Na czym polega ślub czystości?	119
79. Co stanowi istotę ślubu ubóstwa?	120
80. Na czym polega ślub posłuszeństwa?	121
81. Jak przebiega formacja duchowa w życiu zakonnym?	121

XX. DUCHOWOŚĆ KAPŁAŃSKA	123
82. Co stanowi istotę posłannictwa kapłańskiego w Kościele katolickim i czym różni się ono od kapłaństwa w innych religiach?	123
83. Jaka jest różnica między diakonem, prezbiterem a biskupem?	124
84. W czym wyraża się duchowość kapłańska i czym różni się ona od duchowości zakonnej?	125
XXI. DUCHOWOŚĆ LAIKATU	128
85. Czy pojęcie „duchowość laikatu” lub „duchowość świeckich” nie jest sprzeczne samo w sobie?.....	128
86. Czym jest świeckość?	128
87. Co stanowi specyfikę życia duchowego ludzi świeckich?	129
XXII. INSTYTUTY ŚWIECKICH KONSEKROWANYCH	132
88. Co to są instytuty świeckich konsekrowanych i jaka jest ich historia?	132
89. Co stanowi istotę duchowości instytutów świeckich?	133
90. Co różni instytuty świeckie od czynnych zgromadzeń zakonnych i współczesnych zrzeszeń?	133
91. Dlaczego instytuty świeckie objęte są „ścisłą tajemnicą”?	135
XXIII. DUCHOWOŚĆ ŻYCIA MAŁŻEŃSKO–RODZINNEGO	137
92. Czy można mówić o duchowości małżeńsko-rodzinnej i co stanowi jej podstawę?.....	137
93. Jakie są zasadnicze środki służące osiągnięciu doskonałości przez chrześcijańskich małżonków i rodziców?	138
94. Jaki sens zawiera określenie: „małżeństwo — duchowość w cielesności”?.....	139
95. W czym wyraża się kapłańskie, prorockie i królewskie posłannictwo chrześcijańskich małżonków?	139
96. Czy małżonkowie pozostający w związkach niesakramentalnych żyją życiem duchowym?.....	142
97. Jaką rolę w życiu małżonków niesakramentalnych odgrywa modlitwa i asceza?	144
XXIV. DUCHOWOŚĆ ZRZESZEŃ	
I ZRZESZENIA DUCHOWOŚCI	147
98. Czy możliwa jest autentyczna duchowość poza Kościołem?.....	147
99. W jakim sensie sekty albo tzw. zrzeszenia alternatywne stanowią zagrożenie dla życia duchowego w ogóle?	148

100. Jakie znaczenie dla rozwoju życia duchowego katolika ma przynależność do zrzeczeń katolickich?	149
101. Czy przynależność do zrzeczenia chrześcijańskiego może być niebezpieczna dla życia duchowego?	150
Zakończenie	153