

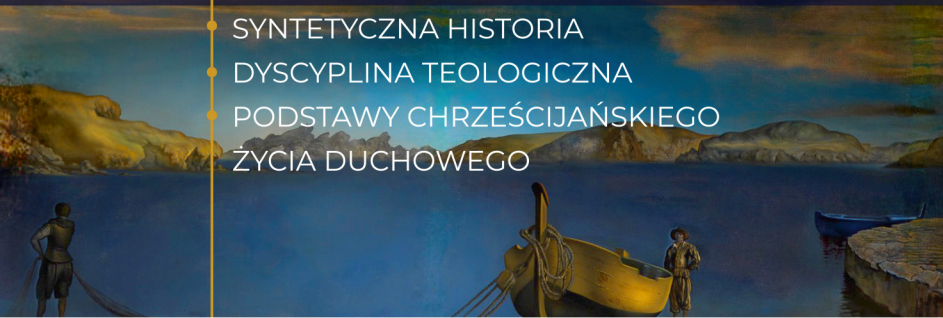


ks. Maciej Biedroń

Fundamenty teologii duchowości katolickiej

Tom I

- SYNTETYCZNA HISTORIA
- DYSCYPLINA TEOLOGICZNA
- PODSTAWY CHRZEŚCJAŃSKIEGO
ŻYCIA DUCHOWEGO



Fundamenty teologii duchowości katolickiej

ks. Maciej Biedroń

Fundamenty teologii duchowości katolickiej

Tom I

- SYNTETYCZNA HISTORIA
- DYSCYPLINA TEOLOGICZNA
- PODSTAWY CHRZEŚCIJAŃSKIEGO
ŻYCIA DUCHOWEGO



Biblos



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Copyright © 2025 by Maciej Biedroń

Nihil obstat

Tarnów, dnia 28.11.2025 r.

ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski

Imprimatur

OW-2.2/43/25, Tarnów, dnia 28.11.2025 r.

Wikariusz generalny

† Leszek Leszkiewicz

Recenzenci:

ks. prof. dr hab. Marek Tatar

ks. prof. dr hab. Piotr Roszak

Projekt okładki:

Mateusz Kowal

Publikacja dofinansowana z subwencji

dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under Creative Commons
Attribution 4.0 International



ISBN 978-83-8354-247-8 (druk)

ISBN 978-83-8370-122-6 (online)

<https://doi.org/10.15633/9788383701226>

Druk: Poligrafia Wydawnictwa Biblos



Biblos
WYDAWNICTWO

Plac Katedralny 6,
33-100 Tarnów
14 621 27 77

biblos@biblos.pl
www.biblos.pl
[@wydawnictwobiblos](https://www.facebook.com/wydawnictwobiblos)



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ul. Bobrzyńskiego 10,
31-348 Kraków

wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://monografie.upjp2.edu.pl>

Spis treści

<i>Indeks skrótów</i>	7
<i>Przedmowa</i>	9
<i>Wstęp</i>	13
<i>Część I:</i>	
<i>Zarys historii duchowości katolickiej</i>	17
Rozdział 1	
Historia relacji Boga i człowieka w Starym Testamencie	21
Rozdział 2	
Jezus Chrystus jako fundament duchowości w Nowym Testamencie	37
Rozdział 3	
Duchowość pierwszych chrześcijan i myśl Ojców Kościoła	47
Rozdział 4	
Duchowość w czasach monastycyzmu	61
Rozdział 5	
Późne średniowiecze i duchowość zakonów żebraczych	83
Rozdział 6	
Duchowość katolicka w kontekście Soboru Trydenckiego	97
Rozdział 7	
Duchowość katolicka w wiekach XVI-XIX	103

Rozdział 8	
Duchowość katolicka w wiekach XX-XXI	113
<i>Część II:</i>	
<i>Teologia duchowości jako dyscyplina akademicka</i>	135
Rozdział 9	
Przedmiot, źródła i metoda teologii duchowości	139
Rozdział 10	
Definicja teologii duchowości	165
Rozdział 11	
Teologia duchowości jako obszar pracy akademickiej	171
Rozdział 12	
Teologia duchowości a inne dyscypliny teologiczne	183
<i>Część III:</i>	
<i>Podstawy chrześcijańskiego życia duchowego</i>	191
Rozdział 13	
Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga	195
Rozdział 14	
Komunikacja personalna Boga i człowieka	205
Rozdział 15	
Chrzest jako początek życia duchowego	209
Rozdział 16	
Powszechne powołanie do świętości i apostołatu	219
<i>Bibliografia</i>	227
Abstrakt	245
Abstract	247

Indeks skrótów

Publikacje

- AAS – *Acta Apostolicae Sedis.*
- ASS – *Acta Sanctae Sedis.*
- BF – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań: Księgarnia świętego Wojciecha, 2007.
- DV – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965.
- GS – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- JROO – Ratzinger, J., *Opera omnia*, t. 1-16, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012-2022.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyd. 2, Poznań: Pallottinum, 2002.
- LG – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- NA – Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1965.
- OsRomPol – *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie).
- OT – Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 1965.
- PG – Migne, J. P. (red.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. 1-161, Turnholi, 1856-1866.
- PL – Migne, J. P. (red.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 1-221, Parisiis, 1844-1879.

- SC – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 1963.
- S Th – Tomasz z Akwinu, S. *Thomae Aquinatis, O. P. Doctoris Angelici et omnium scholarum catholicarum Patroni Summa Theologica accuratissime emendata ac annotationibus ex auctoribus probatis et conciliorum pontificumque definitionibus ad fidem et mores pertinentibus illustrata*, wyd. 4, t. 1-5, Paris: Lethielleux, 1926.

Skróty edytorskie

- a. – *articulus*
- gr. – z greckiego
- hebr. – z hebrajskiego
- kan. – kanon
- kol. – kolumna
- łac. – z łacińskiego
- n. – numer/numery
- p. – *página*
- por. – porównaj
- q. – *quaestio*
- s. – strona/strony
- t. – tom
- tł. wł. – tłumaczenie własne
- tł. – tłumaczenie
- wyd. – wydanie
- zob. – zobacz

Przedmowa

Jestem wdzięczny za możliwość wprowadzenia do niniejszego opracowania poświęconego duchowości chrześcijańskiej, autorstwa mojego wielkiego przyjaciela Macieja. Znając go jako studenta i doktoranta, mogę potwierdzić rzetelność, dokładność i naukowe podejście jego pracy. Jednocześnie zdaję sobie sprawę, że nie jest łatwo w kilku słowach opisać tak rozległą dziedzinę teologii, jaką jest teologia duchowości. Robię to jednak, mając na uwadze podstawową ideę: konieczność zintegrowania doświadczenia duchowego z teologią tajemnicy chrześcijańskiej, losami historii i misją duszpasterską Kościoła.

Chrześcijaństwo od samego początku prezentowało się jako przesłanie pokoju (Ewangelia jako Dobra Nowina) głoszone przez bardzo wyjątkowego Posłańca (Jezusa Chrystusa). Nie można więc oddzielić życia od słowa, duchowości od teologii. Jeśli teologia jest wiarą, która szuka zrozumienia i głębszego pojęcia prawdy o Bogu, o człowieku i o świecie, to teologia duchowości próbuje wyjaśnić „życie według Ducha” (Rz 8, 9).

Ewangelizacja wymaga procesu wewnętrznego zrozumienia Dobrej Nowiny, którą chce się szerzyć po całym świecie. Szczególnie w momentach kryzysu lub zmian egzystencjalnych i intelektualnych. Z tego powodu refleksja teologiczna nad życiem chrześcijańskim jest obecna od początków chrześcijaństwa. Widać to w pismach apostoelskich, zwłaszcza św. Pawła i św. Jana, a także oczywiście u Ojców Kościoła.

Sobór Watykański II również zajął się kryzysem, przed którym stanęła nasza cywilizacja, i chciał odpowiedzieć na źródło tego kryzysu: krytykę chrześcijaństwa przez modernizm¹. W tym celu wskazuje

¹ Por. Marti, P., «Espiritualidad», w: *Diccionario Teológico del Concilio Vaticano II*, Pamplona: Euns, 2015, s. 392.

główne zagrożenie, jakie ciążyło nad Kościołem: rozdział między wiarą a życiem chrześcijanina², i wskazuje drogę, którą należy kroczyć: głębsze spojrzenie na chrześcijańską egzystencję, oparte na tajemnicy Chrystusa i miłości Boga Ojca³.

Uważam, że po wielu licznych próbach podejmowanych na przestrzeni lat teologia duchowości powinna podążać tą drogą jako „teologia życia duchowego chrześcijanina”⁴. Życie duchowe z punktu widzenia teologii byłoby życiem istniejącym w człowieku jako owoc działania Boga, który chciał przekazać je ludziom. Jest to życie, które ożywia, „miłość Boża rozlana [...] w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Ten nowy i głęboki sens wyrażenia „życie duchowe” odnosi się do życia, które rozwija się w człowieku wezwanym przez Boga, zamieszkałym przez Ducha Bożego.

Równocześnie należy podkreślić, że życie w komunii z Bogiem obejmuje całość ludzkiego życia w sposób integralny. Osoba ludzka, stojąca przed Bogiem, posiada duszę i ciało, pociąga za sobą swoją historię i świat, w którym przebywa. Co więcej, jeśli Chrystus jest nowym i prawdziwym Adamem, to egzystencja na sposób chrześcijański jest pełnią życia ludzkiego. Pełnia ta ma swój fundament w tajemnicy Jezusa Chrystusa, ponieważ „to dlatego właśnie Słowo Boga stało się człowiekiem i Ten, który jest Synem Bożym, stał się Synem Człowieczym, tak aby człowiek, łącząc się ze Słowem Boga i przyjmując dar usynowienia, mógł stać się Synem Boga”⁵. Życie duchowe jest zatem istnieniem w komunii z Bogiem jako dzieci Boże. Jednak tylko łącząc trzy elementy życia duchowego, o których mówimy (bycie w komunii z Bogiem, życie ludzkie integralne i autentycz-

² Zob. GS, n. 43.

³ Zob. GS, n. 22.

⁴ Por. Marti, P., *Teología Espiritual*, Pamplona: Eunsa, 2021, s. 23 i nast.

⁵ Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, III, 19, 1: PG 7, 939.

ne życie), możemy w pełni zrozumieć, że „chwałą Boga jest żyjący człowiek, zaś życiem człowieka jest oglądanie Boga”⁶.

Pozostała nam jeszcze jedna uwaga. Jest oczywiste, że życie duchowe chrześcijanina jest życiem z Bogiem lub życiem teologalnym. Ta niezwykle intymna relacja z Bogiem przemienia całą osobę chrześcijanina i prowadzi ją do pełni poprzez miłość. Życie chrześcijańskie opiera się na miłości: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4, 16). W tym samym wersecie „św. Jan daje nam jakby zwięzłą zasadę chrześcijańskiego życia: «Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam»”⁷.

To jest centralny rdzeń wiary i życia chrześcijańskiego: „kochać Boga ponad wszystko i kochać bliźniego jak siebie samego” – jak mówi Pismo Święte. „Kochaj i rób, co chcesz” – podkreśla św. Augustyn. Na początku XXI wieku chrześcijanin musi zacząć na nowo od punktu wyjścia, od prawdziwego źródła swojej wiary. Chrześcijańskie życie duchowe nie jest splątaniem zbioru obowiązków, które ujawniają naszą słabość. Życie chrześcijańskie nie jest zbiorem wspólnotowych i powtarzalnych aktów (niedziela, chrzest, ślub lub pogrzeb). Życie chrześcijańskie nie jest zaprzeczeniem, oddzieleniem, a nawet nienawiścią do tego, co inne, co nie jest chrześcijańskie. Życie duchowe chrześcijanina to wiara – osobiste przekonanie doświadczane w różnych sytuacjach życiowych – w miłość, jaką Bóg ma względem nas, która nie tylko napędza naszą egzystencję, ale także sprawia, że stajemy się światłem i ciepłem dla innych.

Miłość przemienia świat, w którym żyjemy⁸. Powołanie chrześcijańskie, o ile jest otwarte na wszystko, co ludzkie i na świat, odpowiada

⁶ Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7: PG 7, 1037.

⁷ Benedykt XVI, «Encyklika *Deus caritas est*», AAS 98 (2006), s. 217-252, n. 1.

⁸ Por. Marti, P., «La espiritualidad cristiana en el Concilio Vaticano II», *Scripta Theologica* 25 (2013), s. 179 i nast.

za przemianę wszystkich rzeczy, aby doprowadzić je do Boga, ponieważ taka jest misja Kościoła. W konsekwencji świętość i apostołstwo, powołanie i misja okazują się być nierozłącznymi parami. Ale są rozpatrywane z perspektywy świeckiej codzienności. Chrześcijanin powinien być Chrystusem, który przechodzi pośród ludzi i, z tajemnicy Chrystusa Zmartwychwstałego i Człowieka doskonałego, przywraca cały porządek wszechświata dla chwały Boga Ojca. Chrześcijanin nie może pozostać w swojej wewnętrznej przestrzeni, ale jak każdy obywatel musi być obecny w: społeczeństwie, kulturze, polityce, gospodarce itp. Jednak bez utraty swojej chrześcijańskiej tożsamości, ale potwierdzając ją.

Reasumując, te refleksje na temat miłości i życia duchowego starają się pokazać piękno życia chrześcijańskiego. Piękno życia chrześcijańskiego w XXI wieku! Głównym przesłaniem chrześcijanina dla dzisiejszego świata jest przekazanie silnej nadziei: miłość jest możliwa! Miłość chrześcijańska łączy w sobie wszystko, co ludzkie w osobie, jej relację z innymi i z Bogiem. Uzdalnia serce osoby do kochania sercem Jezusa Chrystusa, prawdziwego człowieka i nieskończonego Boga. Wzorem i przykładem tej jedności jest doświadczenie wielu naśladowców Chrystusa, a zwłaszcza świętych.

Prof. D. Pablo Marti
Uniwersytet Nawarry, Hiszpania
Pampeluna, 19 września 2025 r.
(tłumaczenie: ks. dr Bartosz Adamski)

Wstęp

Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu*, opisując modlitwę Jezusa w Getsemani, zauważył:

„Nikt nie jest na tyle mocny, żeby mógł o własnych siłach przejść drogę zbawienia do samego końca. Wszyscy zgrzeszyli, wszyscy też potrzebują zmiłowania Pana i miłości Ukrzyżowanego”⁹.

To jest zasadniczo istota życia duchowego w chrześcijaństwie: człowiek powołany do jedności z Bogiem doświadcza obdarowania miłością Jezusową, która uwalnia z grzechu, daje życie Boże i włącza w komunię z Bogiem w Trójcy jedynym. Zrozumienie tej prawdy i wytrwała wierność miłości Chrystusa w codziennym życiu staje się drogą wzrostu w świętości dla chrześcijan.

Owo życie duchowe i jego dynamizm stają się przedmiotem badań teologii duchowości, która choć jawi się jako młoda dyscyplina akademicka, cechuje się bogatą historią oraz wielością tematów teologicznych. Właśnie teologii duchowości jest poświęcona ta publikacja, która ma służyć nie tylko zainteresowaniu i zapoznaniu czytelnika z fundamentami duchowości katolickiej, ale także zaproszeniu go do odkrywania piękna duchowej ścieżki podążania za Jezusem Chrystusem.

Duchowość katolicka to nie zbiór norm, zasad czy zewnętrznych praktyk religijnych, którym człowiek ma być ślepo lub, co gorsza, niechętnie posłuszny. Duchowość katolicka to przede wszystkim odkrycie Osoby Jezusa Chrystusa, który wyjaśnia człowiekowi

⁹ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce: Jedność, 2011, s. 165.

jego samego i prowadzi go do celu zgodnego z jego naturą, a więc do *communio* z Bogiem. Katolicyzm, jak stwierdził Henri de Lubac, „to jest po prostu Religia. Jest on kształtem, który ludzkość winna przybrać, ażeby nareszcie być sobą”¹⁰. Takiego odkrycia potrzebuje na nowo współczesny człowiek. Dopiero odkrycie w Jezusie pełni prawdy, wewnętrzna identyfikacja z Chrystusem, utożsamienie się z Nim w mocy Ducha Świętego jest w stanie uczynić życie ludzkie praktycznie oddanym Ojcu. Takie życie pozwala człowiekowi odkryć prawdę, a dzięki temu odkryć etos chrześcijański, a więc styl życia ewangelicznego i przepełnionego miłością.

Mam świadomość, że teologia duchowości i jej historia są tak obszerną dziedziną, że nie jest się w stanie w jednej książce zawrzeć wszystkich szczegółowych informacji. Mimo to, niniejsza książka, mająca charakter naukowy i składająca się z dwóch tomów, ma za zadanie przybliżyć czytelnikom wspomniane powyżej prawdy oraz podstawowe treści związane z teologią duchowości, kreśląc ich podstawowy obraz. Do tego celu wykorzystano syntezę wielu publikacji polskich i zagranicznych oraz pism świętych, które pozwoliły skonstruować syntetyczny, aczkolwiek całościowy i wystarczający wykład na temat teologii duchowości katolickiej.

Pierwszy tom zawiera części wstępne, poświęcone kolejno: zwięzłej historii teologii duchowości katolickiej, rozumieniu jej jako dyscypliny akademickiej oraz podstawom chrześcijańskiego życia duchowego. Drugi tom będzie rozwinięciem podstawowych tematów i zajmie się bardziej szczegółowymi kwestiami, które będą tworzyć następujące części: dynamizm chrześcijańskiego życia duchowego oraz życie chrześcijańskie w kontekście świata.

¹⁰ De Lubac, H., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Poznań: W drodze, 2011, s. 213-214.

Wyjaśniając krótko formalne kwestie publikacji, które mogą być pomocne w lekturze tekstu, pragnę wspomnieć, że wszelkie skróty bibliograficzne zostały wyjaśnione w indeksie skrótów, a przypisy dolne publikacji dzieł zagranicznych zostały zachowane w oryginalnej formie językowej. Dokumenty zawierające nauczanie Kościoła, dostępne w *Acta Apostolice Sedis*, zostały zacytowane w przypisach dolnych z podaniem autora, tytułu oraz numeru, artykułu, bądź strony, zachowując formę cytowania odpowiednią dla dokumentów zawartych w *Acta Apostolicae Sedis*. Kiedy w tekście książki spotyka się stwierdzenia: „teologia duchowości”, „życie duchowe”, „duchowość” czy „duchowość chrześcijańska”, ma się zawsze na myśli owe pojęcia w kontekście katolickim.

Na koniec pragnę podziękować wszystkim, którzy przyczynili się do powstania niniejszej książki.

ks. dr Maciej Biedroń
Tarnów, 7 października 2025 r.
we wspomnienie NMP Różańcowej

Część

I

*Zarys historii duchowości
katolickiej*

Zanim zostaną zaprezentowane tematy związane z samą naturą teologii duchowości, ukazany zostanie syntetyczny zarys historii duchowości katolickiej. Jest to konieczne dla wstępnych rozważań, ponieważ poznanie kontekstu historycznego może pomóc dogłębniej wniknąć w analizę poszczególnych zagadnień teologicznych, które kształtowały się na przestrzeni dziejów. Co więcej, pochylenie się nad poszczególnymi etapami rozwoju duchowości katolickiej stanowi niejako drugi filar poznania, który, oprócz zagadnień teologicznych, pozwala kompleksowo przyswoić wiedzę na temat teologii duchowości.

Nie ma też wątpliwości, że historię kształtują ludzie, w tym przypadku także święci, których świadectwo życia oddziałuje na nasze życie. Stąd, jak stwierdza Aumann:

„Historia duchowości służy nie tylko poznaniu początków i rozwojowi duchowości chrześcijańskiej, ale [...] rzutuje na nasze życie, przez życie i nauczanie mężczyzn i kobiet, którzy osiągnęli wysoki stopień świętości w poprzednich wiekach”¹¹.

¹¹ Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, Kielce: Jedność, 1985, s. 5.

Rozdział 1

Historia relacji Boga i człowieka w Starym Testamencie

Rozpoczynając analizę historii duchowości, nie sposób nie zainicjować jej od opisu duchowości w Biblii. Dla chrześcijaństwa zarówno Stary, jak i Nowy Testament są świadectwem objawienia się Boga, gdyż, jak stwierdza Sobór Trydencki w *Dekrecie o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji* (08.04.1546), „autorem obydwu jest jeden Bóg”¹². Stąd studium ksiąg Pisma Świętego ma stać się „niejako duszą świętej teologii”¹³. Historię duchowości w Piśmie Świętym, która jest zasadniczo historią komunii Boga z człowiekiem, można opisać odwołując się do Starego i Nowego Testamentu.

Stary Testament

Rozpoczynając od Starego Testamentu, można wyróżnić **pięć głównych etapów**, w których ukazuje się historia relacji Boga z człowiekiem, a więc tak naprawdę istota życia duchowego. Wyróżnić można: etap patriarchalny, czasy Mojżesza, czasy proroków, przesłanie dydaktyczne oraz etap rabiniczny.

Zanim zostaną omówione poszczególne etapy, należy zauważyć, iż elementem, który niejako łączy je wszystkie, jest przymierze (hebr. *berith*) oraz troska o jego zachowanie. Przymierze łączyło się z faktem tego, że Bóg przemawia do człowieka, wchodzi z nim w kontakt. Ustanawiając przymierze, posługuje się zrozumiałymi dla człowieka znakami, które odnoszą jednak osobę do głębszej, nadprzyrodzonej

¹² BF, n. 306.

¹³ DV, n. 24.

rzeczywistości¹⁴. Przymierze w duchowości Starego Testamentu było wielką łaską i oznaczało podniesienie Izraela do godności „partnera Bożego, do dziedzica dóbr przyrodzonych i nadprzyrodzonych”¹⁵.

Przymierza, które Bóg zawierał w Starym Testamencie, są ostatecznie zrozumiałe i wypełniają się w Nowym Przymierzu, którego centrum odkrywa się w Chrystusie. Tę przewijającą się ideę przymierza na wszystkich etapach dziejów Izraela, które były przygotowaniem do Nowego Przymierza zawartego w Chrystusie, przypomina *Katechizm Kościoła Katolickiego*:

„Dalsze przygotowanie do zgromadzenia Ludu Bożego zapoczątkowuje powołanie Abrahama, któremu Bóg obiecuje, że stanie się ojcem wielkiego narodu. Przygotowanie bezpośrednie następuje wraz z wybraniem Izraela jako ludu Bożego. Przez wybranie Izrael ma być znakiem przyszłego zjednoczenia wszystkich narodów. Jednak już prorocy oskarżają Izraela, że zerwał przymierze i że zachował się jak nierządnicą. Zapowiadają oni nowe i wieczne Przymierze. «Chrystus ustanowił to Nowe Przymierze»”¹⁶.

Etap patriarchalny

Choć można mówić, że rozpoczyna się on faktycznie od powołania Abrahama, to jego początki sięgają czasów stworzenia. Stworzenie świata i człowieka, które przedstawiają pierwsze wersety Księgi Rodzaju (por. Rdz 1-2), stają się niejako pierwszym rozdziałem wiary, która przeciwstawia się religiom i wierzeniom pogańskim¹⁷. Autor natchniony, posługując się oczywiście współczesnym mu obrazem

¹⁴ Gogola, J. W., *Teologia komunii z Bogiem. Kompendium teologii duchowości*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2022, s. 16.

¹⁵ Langkammer, H., *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1987, s. 19.

¹⁶ KKK, n. 762.

¹⁷ Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 10.

świata oraz symbolicznymi elementami znanymi w okresie pisania tekstu, pragnie wskazać w opisie stworzenia nie prawdę o tym, jak powstał świat, ale że „istnieje jeden Bóg; świat nie jest zmaganiem się ciemnych mocy, lecz stworzeniem, które pochodzi ze Słowa”¹⁸.

Oprócz podkreślenia **monoteizmu** w samym opisie stworzenia ujawnia się także prawda o tym, że biblijny opis stworzenia nie jest sprzeczny z naukami przyrodniczymi, a samo Pismo Święte jest przede wszystkim księgą duchową.

„Biblia nie jest podręcznikiem nauk przyrodniczych ani nie chce nim być. Jest księgą religijną i dlatego nie można z niej czerpać informacji naukowych, nie można się dowiedzieć, jak z naukowego punktu widzenia wyglądało powstanie świata; daje nam ona bowiem tylko wiedzę religijną. Wszystko inne jest obrazem, sposobem na to, aby przybliżyć człowiekowi to, co jest głębsze i istotniejsze”¹⁹.

Inny jest więc przedmiot dociekań w Biblii (stwierdza, że Bóg stworzył świat i człowieka) od przedmiotu dociekań nauk przyrodniczych (próbują wyjaśnić, jak świat i człowiek zostali stworzeni), choć wszystkie prowadzą do ostatecznego celu, który odnajdujemy w Bogu, a co w sposób teologiczny zawieramy w sformułowaniu „umiarkowanego ewolucjonizmu”, gdyż „uznanie bezpośredniego stworzenia dusz przez Boga nakazuje nam wiara katolicka”²⁰. Jest to także ważne stwierdzenie dla rozumienia duszy ludzkiej, a także dla samej teologii duchowości katolickiej.

Wynikający już z opisu stworzenia fakt monoteizmu zostaje jeszcze bardziej podkreślony i wzmocniony przez fakt **personali-**

¹⁸ Ratzinger, J., *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków: Salwator, 2006, s. 35.

¹⁹ Tamże, s. 17.

²⁰ Pius XII, «Encyklika *Humani generis*», AAS 42 (1950), s. 561-578, n. 36.

zmu Boga. Bóg stwarza bowiem człowieka „na swój obraz” (Rdz 1, 27). Oznacza to, że „każdy człowiek jest kochany i chciany przez Boga dla niego samego i dlatego jest nienaruszalny w swojej godności”²¹. To stanowi o personalistycznej godności każdego człowieka, gdyż miłość rozumna i wolna przynależy osobom. Jednak skoro Bóg stworzył człowieka na swój obraz, a także dla relacji z sobą, to należy stwierdzić, że już opis stworzenia wskazuje na Boga nie tylko jako na jedynego, ale także Boga osobowego, z którym można wejść w komunie, który do niej zaprasza i pragnie relacji z człowiekiem, z natury będącej dynamiczną.

Opis stworzenia człowieka wskazuje więc na niego jako na istotę wolną, obdarzoną i stworzoną dla miłości oraz odpowiedzialną za siebie i stworzenie. Tym, co cechowało stworzenie, także człowieka, to harmonia w relacji z Bogiem, „ponieważ Bóg stwarza w sposób mądry, stworzenie jest uporządkowane”²². Niestety grzech nieposłuszeństwa pierwszych ludzi wobec Boga spowodował zerwanie tej harmonii. Człowiek zaprzeczył faktowi bycia stworzonym, sam chciał postawić siebie w miejsce Boga, co jest najgłębszą treścią grzechu²³. To z kolei pociągnęło za sobą konsekwencje grzechu pierwotnego:

„Nadużycie autorytetu i władzy spowodowało na ludzi lęk przed Bogiem wszechmogącym. Wstyd i lęk to dwa stygmaty, jakie wycisnął na ludzkiej duszy grzech pierwszej pary”²⁴.

²¹ Dykasteria Nauki Wiary, «Deklaracja *Dignitas infinita*», AAS 116 (2024), s. 587-625, n. 11.

²² KKK, n. 299.

²³ Ratzinger, J., *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, s. 73.

²⁴ Brzegowy, T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie – egzegeza – teologia*, Tarnów: Biblos, 2010, s. 254.

Przechodząc już do samego faktu objawienia się Boga Abramowi oraz do przymierza, które z nim zawarł (por. Rdz 17), należy zauważyć, że Abraham jest nazywany „ojcem wielu narodów” (Rz 4, 17). Prawdziwym potomkiem Abrahama jest Jezus, który jest równocześnie większy od Abrahama. Owo skupienie się na jednym potomku nie jest zacieśnieniem horyzontów do jednej osoby, ale jest warunkiem uniwersalizmu, co wyjaśnia się jako prawdę, że każdy, kto wierzy w Jezusa, niezależnie od pochodzenia, rasy czy statusu społecznego uczestniczy w błogosławieństwach danych Abrahamowi²⁵. Opisuując historię Abrahama można wskazać na kilka znaczących punktów już dla duchowości chrześcijańskiej.

Po pierwsze, **Bóg objawia Abramowi swoje Imię**: „Jam jest Bóg Wszechmogący” (Rdz 17, 1). Nazwanie siebie wszechmogącym jest wskazaniem na to, co Stary Testament akcentuje z wielkim naciskiem, a mianowicie, że tylko Bóg jest święty i On jest źródłem świętości, On jest całkowicie inny od człowieka, transcendentny. Podkreśla to także postawa samego Abrama, któremu Bóg zmienił imię na Abraham: padł on na twarz przed Panem, który do niego przemawiał (por. Rdz 17, 3). Zwrócenie uwagi na świętość Boga odnosi do stwierdzenia, że w życiu duchowym człowiek może podejmować kroki do wzrostu w świętości, ale jej źródłem i dawką jest sam Bóg.

Objawienie swojej tożsamości przez Boga Abramowi ukazuje także prawdę o tym, że Bóg pragnie dać się poznać człowiekowi. Zatem w wierze, a więc ostatecznie, w relacji miłości Boga z człowiekiem, inicjatywa leży po stronie Pana.

²⁵ Por. Werbiński, I., Szewciw, A., «Abraham», w: Chmielewski, M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków: 2002, Wydawnictwo „M”, s. 32.

„Tylko uprzedniość Boga czyni możliwą naszą drogę, nasze współdziałanie, które zawsze pozostaje współdziałaniem, a nie naszą wyłączną decyzją. Dlatego zawsze trzeba pamiętać, że pierwsze słowo, prawdziwa inicjatywa, prawdziwe działanie pochodzi od Boga”²⁶.

Po drugie, przymierze z Abrahamem daje do zrozumienia, że jego podstawą jest **zaufanie Bogu**. Bogu należało zaufać, wierzyć w Niego i wierzyć Jemu, gdyż On jedynie jest wierny (por. Ps 105, 42; 1 Kor 10, 13). Tak zachował się Abraham, który uwierzył, że stanie się ojcem mnóstwa narodów i wzorem wiary dla ludzi²⁷. O tym autorzycie Abrahama przypomina św. Paweł w Liście do Hebrajczyków: „Przez wiarę ten, którego nazwano Abrahamem, usłuchał wezwania Bożego, by wyruszyć do ziemi, którą miał objąć w posiadanie. Wyszedł nie wiedząc, dokąd idzie. Przez wiarę przywędrował do Ziemi Obiecanej, jako ziemi obcej, pod namiotami mieszkając z Izaakiem i Jakubem, współdziedzicami tej samej obietnicy” (Hbr 11, 8-9).

Po trzecie, przymierze z Bogiem miało przede wszystkim charakter duchowy, ale również opierało się na **zewnętrznych znakach**, takich jak obrzezanie (por. Rdz 17, 10-14). W zobowiązaniu obrzezania wyczuwa się więc pewien aspekt prawny, który ukazuje, że przymierze staje się dla człowieka wielkim dobrodziejstwem, ale także zobowiązaniem. Przymierze z Bogiem daje dobro duchowe, ale i zobowiązuje do wierności, pomaga człowiekowi wznieść się duchowo, ale i nie przekreśla tego, co materialne w relacji z Bogiem. Bóg pragnie człowieka w jego integralności, z jego duchowością i materialnością, ze wszystkim, co składa się na jego istnienie. Bóg zawie-

²⁶ Benedykt XVI, «Rozważanie Ojca Świętego na rozpoczęcie I Kongregacji Generalnej XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów», OsRomPol 11 (2012), s. 22.

²⁷ Por. Langkammer, H., *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, s. 19.

ra przymierze, które dotyka wnętrza człowieka, jego serca, ale ma przejawiać się w wierności i świadectwie życia. Stąd już powołanie Abrahama daje do zrozumienia, że duchowości nie można oddzielić od praktyki życia, a tożsamości powołanego – od misji.

Czasy Mojżesza

Kolejnym, ważnym etapem objawienia się Boga człowiekowi jest historia Mojżesza. To jemu Bóg objawił się w gorejącym krzewie i nakazał wyprowadzenie Izraelitów z niewoli egipskiej (por. Wj 3, 1-12). Analizując historię Mojżesza, warto zwrócić uwagę na kilka cennych elementów dla duchowości.

Po pierwsze, doświadczenie obecności Boga w płonącym krzewie przez Mojżesza świadczy o tym, że życie duchowe w człowieku rozpoczyna się od **personalnego spotkania z Bogiem**. Prawdę tę wzmacnia fakt, że Bóg, podobnie jak wcześniej Abrahamowi, objawia Mojżeszowi swoje Imię: „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14). Tym samym Bóg daje do zrozumienia, iż nie jest niedostępny, ale jest Bogiem osobowym i bliskim ludziom. Doświadczenie Bożej obecności oraz miłości i zaufanie Bogu jest tym, co leży u podstaw życia duchowego oraz jego dynamizmu. Zwracał na to uwagę także Benedykt XVI, który w swojej pierwszej encyklice pisał:

„U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę”²⁸.

Co więcej, widoczny staje się fakt, że w zawarciu przymierza z Mojżeszem inicjatywa należy do Boga, gdyż to On wybiera sobie Izraela,

²⁸ Benedykt XVI, «Encyklika *Deus caritas est*», n. 1.

On daje mu swoje obietnice i On nadaje mu swoje prawa²⁹. Znowu zauważyć można, że podkreślenie pierwszeństwa działania Boga jest niezmiernie istotne w rozumieniu życia duchowego.

Po drugie, historia Mojżesza i Narodu Wybranego, który wędrował czterdzieści lat przez pustynię do Ziemi Obiecanej, wskazuje na to, że zarówno dla podtrzymania wierności Mojżesza i ludu, jak i dla prześlągania Boga po dokonaniu niewierności przez lud potrzeba było **modlitwy**. Już dzieje Starego Przymierza są więc doskonałym przykładem tego, że modlitwa wyjaśnia potrzebę kontaktu i dialogu z Bogiem, a sam człowiek otwarty jest na transcendencję. Przykładami modlitwy Mojżesza o wierność Panu i wytrwałość w jego powołaniu są:

- Wj 15, 1-19 (pieśń dziękczynna Mojżesza i Izraelitów),
- Wj 33, 12-23 (szczególnie: „Jeśli darzysz mnie życzliwością, daj mi poznać Twoje zamiary, abym poznał, żeś mi łaskawy. Zważ także, że ten naród jest Twoim ludem”),
- Lb 11, 10-15 (szczególnie: „Nie mogę już sam dłużej udźwignąć troski o ten lud, już mi nazbyt cięży”).

Natomiast do najbardziej znanych fragmentów, które prezentują modlitwę wstawienniczą nad ludem po jego niewierności czy grzechu, należą:

- Wj 32, 11-14 (modlitwa Mojżesza po sprzeniewierzeniu się Bogu przez zbudowanie złotego cielca i oddanie mu pokłonu),
- Lb 14, 13-19 (modlitwa wstawiennicza Mojżesza po zbuntowaniu się ludu),
- Pwt 9, 18-29 (opowieść o modlitwie prześlągalnej Mojżesza po bałwochwalstwie na Synaju oraz innych niewiernościach Izraelitów).

²⁹ Por. Gogola, J. W., *Teologia komunii z Bogiem. Kompendium teologii duchowości*, s. 17.

Po trzecie, nie można zapomnieć, że osoba Mojżesza i historia wyjścia z Egiptu są dobrą ilustracją wyjaśniającą fakt, że Bóg wykorzystuje **ideę pośrednictwa**, by komunikować się z człowiekiem. Mojżesz jawi się w Starym Przymierzu jako ten, który jest pośrednikiem między Bogiem jedynym a Izraelitami. Szczególnym znakiem tego pośrednictwa jest Arka Przymierza, która pozostawała w Namiocie Spotkania. To w stosunku do Arki Przymierza Mojżesz usłyszał następującą instrukcję od Boga: „Tam będę się spotykał z tobą i sponad przebłagalni i spośród cherubów, które są ponad Arką Świadcstwa, będę z tobą rozmawiał o wszystkich nakazach, które dam za twoim pośrednictwem Izraelitom” (Wj 25, 22). Arka stała się miejscem obecności Boga żywego (por. Joz 3, 10-11), a sam Mojżesz i przywódcy wspólnoty byli wprowadzani w komunie z Panem tam obecnym (por. Wj 24, 1-2)³⁰. Tam modlili się i tam wstawiali się za ludem.

Po czwarte, nie wolno zapomnieć, że dla katolickiej myśli na temat życia duchowego właśnie wyjście Izraelitów z niewoli egipskiej jest jednym z kluczowych przykładów **alegorycznej interpretacji Pisma Świętego**, której początki odnajduje się już u Orygenes († 254). Metody interpretacji Pisma Świętego polegają na rozumieniu i wyjaśnianiu fragmentów Biblii przy wykorzystaniu ich potrójnego sensu: literalnego, moralnego i duchowego, co odpowiada kolejno trzem elementom istniejącym w człowieku: ciało, dusza, duch³¹. Tak też histo-

³⁰ Por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 12.

³¹ *Sicut ergo homo constare dicitur ex corpore, et anima, et spiritu; ita etiam sancta Scriptura quae ad hominum salutem divina largitione concessa est* (Orygenes, *De principiis*, IV, 11: PG 11, 366); „Jak zatem mówimy, iż człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, tak samo i Pismo święte, którego szczodroblivość Boża udzieliła dla zbawienia ludzi” (tenże, «O zasadach», w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 23, tł. Kalinowski, S., Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1979, s. 301-302). Zob. Leszczyński, R. M., «Metoda egzegetyczna Orygenes a szkoły katechetyczne w Aleksandrii i Cezareji», *Rocznik Teologiczny* 66 (2024), s. 70-81.

ryczne wydarzenie wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej i ich wędrówka przez pustynię do Ziemi Obiecanej, opisane literalnie w Księdze Wyjścia, może być tłumaczone w znaczeniu moralnym jako wyjście z niewoli grzechu przez drogę oczyszczenia i pokuty, którą symbolizuje wędrówka przez pustynię. W duchowości może być to dobry symbol wyrażający etap oczyszczenia na drodze życia duchowego. W sensie duchowym fragment ten może podkreślać także, iż to sam Bóg wyprowadza z upadku grzechu, podobnie jak prowadził Izraelitów, a fakt przejścia przez Morze Czerwone może być interpretowany jako zapowiedź chrztu, o czym przypomina *Katechizm Kościoła Katolickiego*³². To Bóg, przez swoją łaskę, jest więc głównym autorem życia duchowego w człowieku.

Etap prorocki

Motywy wyzwolenia z grzechu oraz wierności przymierzu podejmują prorocy, o których słyszymy w Starym Testamencie. Możemy wyróżnić **proroków większych i mniejszych**, a sam wspomniany podział pomaga w przyporządkowaniu ksiąg biblijnych. Prorocy więksi lub inaczej główni to: Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel i Daniel. Natomiast, prorocy tacy jak: Ozeasz, Joel, Amos, Abdiasz, Jonasz, Micheasz, Nahum, Habakuk, Sofoniasz, Aggeusz, Zachariasz i Malachiasz to z kolei dwunastu proroków, nazywanych mniejszymi.

Prorocy byli wybranymi przez Boga duchowymi przewodnikami, którzy obwieszczali Boże sprawy i je realizowali³³. Zasadniczo ich funkcja nie polegała na przepowiadaniu przyszłości, jak niekiedy

³² „Przed wszystkim przejście przez Morze Czerwone, będące prawdziwym wyzwoleniem Izraela z niewoli egipskiej, zapowiada wyzwolenie, jakiego dokonuje chrzest” (KKK, n. 1221).

³³ Por. Langkammer, H., *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, s. 19.

rozumie się potocznie misję proroka, ale polegała na **interpretowaniu aktualnych wydarzeń w świetle nauki Bożej**. Już sama postawa i zaangażowanie proroków wskazują na cechy, które mogą wnieść wiele treści w rozumienie i kształtowanie się duchowości chrześcijańskiej. Przede wszystkim cechuje ich **bezpośrednia relacja z Bogiem**, gdyż sami doświadczali Bożej obecności w sposób bardzo osobisty, co widzimy zwłaszcza w opisach ich powołania (por. Iz 6; Jr 1; Ez 1-2). Prorocy stają się również przykładem tego, o czym sama teologia duchowości katolickiej będzie rozprawiać. Mianowicie są ludźmi, którzy cenią sobie **ascezę i samotność** (por. 1 Krl 17, 1-6; Jr 16, 1-2; Ez 4, 4-17) oraz są mocno zaangażowani w **proces nawrócenia wspólnoty**, gdyż wzywają do wierności przymierzu, domagają się sprawiedliwości oraz bronią najsłabszych i ubogich (*anawim*).

Warto wspomnieć, że literatura prorocka staje się dobrym przykładem na wskazanie trzech ważnych elementów, które są ze sobą mocno powiązane. Prorocy wskazują bowiem, że człowiek potrzebuje Boga, by działać i rozwijać się duchowo. Owo działanie człowieka wyznaczało w Starym Przymierzu Prawo, choć ostatecznie liczyła się dyspozycja serca i intencja człowieka, które stanowiły fundament wypełnienia nakazów Bożych. Wspomniana intencja to nic innego jak wezwanie do czystej miłości, która jest odpowiedzią na oblubieńczą miłość samego Pana.

Opisując poszczególne elementy tego etapu, warto zatrzymać się na trzech szczególnie widocznych aspektach.

Po pierwsze, zauważyć należy, że prorocy akcentują mocno prawdę o tym, że człowiek sam z siebie nie jest zdolny do przemiany, nawrócenia i życia zgodnego z Bożymi nakazami. Nauczanie proroków kieruje myśli ku **Bogu, który jest źródłem świętości** (por. Iz 6, 3; Ha 1, 12) i staje się dla człowieka motywem i siłą działania. Bóg

wyzwała z grzechu, daje łaski potrzebne do nawrócenia, z którymi człowiek współpracuje. Pouczenia prorockie podkreślają więc postawę człowieka, który powinien współpracować z Bożą łaską, podejmować walkę duchową oraz żyć w posłuszeństwie nakazom Pana (por. Iz 1, 19; Jr 7, 23; Ez 36, 26-27; Am 5, 14-15).

Po drugie, podkreślenie przez proroków prymatu Boga, który pobudza do życia zgodnego z prawem Bożym, musi być rozumiane w **wymiarze duchowym**. Duch posłuszeństwa i wierności nie jest zwykłym moralizmem czy w gorszym przypadku obowiązkiem, ale skierowaniem serca ku Bogu. Widoczne jest to szczególnie „u Ezechiela, którego posługa następuje od upadku Jerozolimy do zburzenia Świątyni, *sacrum* jest wyraźnie oddzielone od *profanum*, a nacisk zostaje położony na przestrzeganie Prawa. [...] Bóg domaga się pokuty i nawrócenia”³⁴. Prorok Ezechiel zapowiada przymierze oparte na posłuszeństwie Prawu, ale również dyspozycji serca człowieka, intencji oddania się Bogu: „I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali” (Ez 36, 26-27).

Tak więc wydarzenie wygnania Izraelitów i nauczanie prorockie tego czasu spowodowały, że sam kult i sposób oddawania czci Bogu przez Izraelitów musiał ewoluować. Oznacza to, iż zaczęły się rozprzestrzeniać praktyki, które świadczyły o wewnętrznym poddaniu się Izraelitów Bogu i przymierzu z Nim, o ich tęsknocie za Bogiem, który jeszcze nie tak dawno był blisko nich w świątyni. Takie praktyki w czasie wygnania obejmowały w szczególności post i modlitwę w kierunku Jerozolimy, wyrażając w ten sposób ich orientację na

³⁴ Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 13.

dom Boży. Utrata świątyni spowodowała, że sam kult został pozbawiony materialnych środków i pomocy³⁵. Ratzinger ten etap prorocki w dziejach Izraela konkluduje trafnym stwierdzeniem. Twierdzi mianowicie, że Izrael uczy się przewycięzania rytualnej, zastępczej ofiary składanej w świątyni i zaczyna rozumieć, że sam człowiek staje się ofiarą duchową dla Boga³⁶.

Po trzecie, stwierdzenie Ratzingera, podkreślające całkowite oddanie się Bogu na duchową ofiarę, staje się doskonałym wstępem do kolejnego elementu, który jest akcentowany w nauczaniu proroków. Mowa o **oblubieńczej miłości Boga**. Prorocy często powtarzali, że Bóg darzy miłością człowieka i oczekuje odpowiedzi wiary i miłości, która jest niczym innym jak darem z siebie. Przypomina o tym także nauczanie Soboru Watykańskiego II w konstytucji *Gaudium et spes*: „Człowiek [...] nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczerzy dar z siebie samego”³⁷.

Na wskazanie tej szczególnej więzi miłości między Bogiem a człowiekiem prorocy używają metafory małżeństwa. Ten środek użyty przez autorów biblijnych służy więc do wyjaśnienia namiętnej miłości między Bogiem a człowiekiem (por. Ez 16, 8; Oz 2, 22). W ich kontekście zrozumiałe stają się także przypowieści, które pokazują Boga poszukującego człowieka, często zagubionego (por. Łk 15, 3-32)³⁸.

³⁵ Kraus, H. J., *Worship in Israel. A Cultic History of the Old Testament*, Oxford: Basil Blackwell, 1966, s. 230.

³⁶ Por. Ratzinger, J., «Czy Eucharystia jest Ofiarą?», w: JROO, t. 11, s. 250.

³⁷ GS, n. 24.

³⁸ Por. Blanco Sarto, P., «Amor, caridad y santidad. Una "lectura transversal" de la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI», *Scripta Theologica* 38 (2006), s. 1051.

Przesłanie dydaktyczne

Księgi dydaktyczne Pisma Świętego nazywa się inaczej księgami mądrościowymi. Wskazują one w sposób wyrazisty na konieczność komunii z Bogiem, która realizuje się w życiu i decyzjach człowieka. Do ksiąg mądrościowych zaliczane są następujące: Księga Hioba, Księga Psalmów, Księga Przysłów, Pieśń nad Pieśniami, Księga Koheleta, Księga Mądrości, Mądrość Syracha.

Nie jest to miejsce na opisywanie każdej z ksiąg mądrościowych, ale na szczególną uwagę zasługuje na pewno **Księga Hioba**, która uczy przede wszystkim ufności Bogu, nawet w przeciwnościach. Księga Hioba wskazuje także na to, że trudne doświadczenia i zło, które niekiedy dopuszcza Bóg, mogą stać się oczyszczającą drogą do umocnienia wiary i miłości w człowieku.

Nie można zapomnieć także o **Psalmach**, które są typowym przykładem poezji starotestamentalnej, wyrażającej modlitwę ludu. Łączą w sobie walor literacki i duchowy. Już wśród psalmów możemy wyróżnić różne formy modlitwy, które były praktykowane, a nad którymi obecnie pochyla się teologia duchowości: prośbę, dziękczynienie, uwielbienie i przebłaganie. W Księdze Psalmów zauważyć można swoistego rodzaju syntezę głównych tematów obecnych w Starym Testamencie: wiara w Opatrzność (por. Ps 37, 3-4; 91; 146, 3-6), rozumienie Boga jako Pasterza swego ludu (por. Ps 23), wezwanie do moralnie dobrego życia (por. Ps 15; 41, 2; 143, 10) czy nadzieję na nadejście Mesjasza (por. Ps 22; 72).

Etap rabiniczny

Jest to etap, w którym wiara żydowska formuje się i rozwija w sposób instytucjonalny. Powstają synagogi, a Bóg jest obecny pośród swego ludu dzięki Arce Przymierza. Pojawiają się także grupy, które miały za zadanie interpretowanie Prawa: Sanhedryn, faryzeusze i saduceusze.

Okres ten cechuje mocny nacisk na **przestrzeganie Prawa**.

„Ideałem okresu, w którym życiem religijnym kierowali faryzeusze (*peruszim*), wywodzący się z *chassidim*, było skrupulatne przestrzeganie Prawa, może nie tyle w swojej istocie, jako słowa Bożego przynoszącego człowiekowi wolność, ile w wypełnianiu sztywnych przepisów nagromadzonych wokół niego”³⁹.

Z kolei ów nacisk na studiowanie Pism oraz na przestrzeganie Prawa prowadzi do podkreślenia takich elementów, jak: słowo Boże, wspólnota (np. synagoga, która staje się miejscem modlitwy i nauczania), rozum (zdolny do interpretowania spraw Bożych i Pism). Widać więc, że etap ten mocno akcentuje **element instytucjonalności**, a co za tym idzie znaczenie wspólnoty na drodze podążania za Bogiem. Idea wspólnoty i instytucjonalności może stać się dobrym wstępem do podkreślenia eklezjalności, czyli roli Kościoła, w przeżywaniu wiary już w Nowym Przymierzu.

³⁹ Langkammer, H., *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, s. 21.

Rozdział 2

Jezus Chrystus jako fundament duchowości w Nowym Testamencie

Konstytucja *Dei Verbum* stwierdza:

„Księgi zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu święta Matka Kościół na podstawie wiary apostoelskiej uznaje w całości, ze wszystkimi ich częściami, za święte i kanoniczne, dlatego że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego [...], Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane”⁴⁰.

Dlatego chrześcijanie doceniają wyjątkową wagę Starego Testamentu, a jednocześnie uwypuklają nowość jego interpretacji chrystologicznej, wierząc, że Nowy Testament jest ukryty w Starym, a Stary objawia swą pełnię w Nowym⁴¹. Nie sposób nie odwołać się więc do treści Nowego Testamentu, który odnosi do Jezusa Chrystusa, fundamentu i pełni Objawienia, także co do rozumienia życia duchowego. Aby ukazać przesłanie Nowego Testamentu na temat życia duchowego w chrześcijaństwie przeanalizowane zostaną nauczanie Ewangelii oraz refleksje zawarte w pismach apostoelskich św. Pawła i św. Jana.

⁴⁰ DV, n. 11. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, «Deklaracja *Dominus Iesus*», AAS 92 (2000), s. 742-765, n. 8.

⁴¹ Por. Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73: PL, 34-623; Benedykt XVI, «Adhortacja apostoelska *Verbum Domini*», AAS 102 (2010), s. 681-787, n. 40-41.

Ewangelia i wydarzenie Jezusa Chrystusa

Treść Ewangelii nazywana jest także Dobrą Nowiną (gr. *euangelion*). Jest to przesłanie przyniesione przez Jezusa Chrystusa, „który stał się człowiekiem, jest jedynym, doskonałym i ostatecznym Słowem Ojca”⁴².

Już w tym stwierdzeniu odnajdujemy pierwszą, istotną prawdę: **Syn Boży stał się człowiekiem**, a więc przyjął ludzką naturę. Jest to prawda, która stanowi jedno z centralnych przesłań chrześcijaństwa, a mianowicie, że Bóg nie jest tylko Bogiem transcendentnym, a przez to całkowicie innym i niedostępnym człowiekowi, ale jest Bogiem bliskim ludziom, jest Bogiem „dla nas”, jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, który doświadczył wszystkiego, co ludzkie, z wyjątkiem grzechu (por. Flp 2, 7).

Bóg jednoczy się z naszym człowieczeństwem i uświęca to, co ludzkie, i to, z czym człowiek spotyka się w świecie. Unika się tu oczywiście myśli panteistycznej, która głosi, że Bóg i świat są jednym. Wręcz przeciwnie, podkreśla się różnicę natury Boskiej i ludzkiej, doceniając jednak to, co materialne i dostępne człowiekowi w świecie. Wskazuje to, iż życie duchowe nie dokonuje się w abstrakcji lub jest jakąś niewyraźną rzeczywistością. Jest ono po prostu nieustannym trwaniem w jedności i przyjaźni z Bogiem, która rozgrywa się nie gdzie indziej, jak w sercu człowieka żyjącego pośród świata.

Wcielenie Syna Bożego staje się również faktem, który może posłużyć za doskonałe wyjaśnienie pierwszeństwa działania łaski w człowieku, który rozwija w sobie życie duchowe. Wcielenie było bowiem działaniem Boga, który za pośrednictwem człowieka wszedł jeszcze głębiej w życie ludzi. Łaska buduje więc na naturze i na niej wzrasta.

⁴² KKK, n. 65.

„Obdarowanie człowieka łaską przez Boga w niczym nie kaleczy natury człowieka. [...] Łaska współgra z naturą. Bóg obdarowując swoją miłością, działa wewnątrz naturalnych ludzkich władz, wydobywając z nich ich naturalne piękno. Człowiek uświęcony przez Boga, odpowiadający w pełni na wewnętrzne poruszenia łaski, staje się coraz bardziej naturalny, ludzki, coraz bardziej porywający w swej osobowości”⁴³.

Wcielenie, a więc prawda o tym, że Bóg staje się człowiekiem, jest tak ważnym i rozstrzygającym faktem, który przemawia za tym, że wszelkie inne wydarzenia, które po nim następują, mogą być uważane za drugorzędne i wyjaśniające się w świetle rzeczywistości Wcielenia. Co więcej, owo wydarzenie wskazuje, że byt Chrystusa jest *actualitas*, a więc przewyższeniem siebie, wyjściem z siebie, *exodusem*. Innymi słowy, Syn Boży który przyjmuje naturę ludzką i staje się człowiekiem, nie spoczywa sam w sobie, ale został posłany, wychodzi do innych, by objawić im miłość Ojca i wezwać do jedności z Nim⁴⁴.

Stwierdzenie tych prawd prowadzi do zauważenia, że Jezus Chrystus w swoim nauczaniu i działalności wzywa do **wiary w Syna Człowieczego (Pośrednika między Bogiem a ludźmi) oraz do identyfikowania się z Nim**. Wystarczy wspomnieć słynne wezwania Jezusa, w których zaprasza do identyfikowania się z Nim lub wiary w Niego: „Niech się nie trwoży serce wasze. Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie!” (J 14, 1), „W owym dniu poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was” (J 14, 20) czy „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczy-

⁴³ Giertych, W., *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Pelplin: Bernardinum, 2014, s. 41.

⁴⁴ Ratzinger, J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków: Znak, 2012, s. 238.

nić” (J 15, 5). Warto wspomnieć także przykład wiary Maryi (por. Łk 1, 38) oraz uczniów, którzy po cudzie w Kanie Galilejskiej uwierzyli w Niego (por. J 2, 11).

Właśnie idea komunii z Jezusem i **identyfikacja z Chrystusem** są tu kluczowe i konieczne do rozumienia życia duchowego. Identyfikacja (łac. *identificatio*) to inaczej utożsamienie się z Chrystusem, a polega na stopniowym wzroście ochrzczonego – poprzez łaskę i właściwą jej odpowiedź – w nadprzyrodzonym procesie upodabniania się do Syna Bożego, zapoczątkowanym na chrzcie świętym⁴⁵. Chodzi więc najpierw o wewnętrzną, intymną więź oraz jedność z Chrystusem. *Esse cum Christo* oznacza więc nie tylko związek zewnętrzny, ale wewnętrzny. Jezus objawia się jako Syn Boży i czyni ochrzczonych uczestnikami tego synostwa, abyśmy mogli nazywać się dziećmi Bożymi. Człowiek staje się więc dzieckiem Boga *in Christo*. Dopiero ta wewnętrzna więź prowadzi do naśladowania Jezusa w Jego czynach i nadaje im właściwe znaczenie, które przekracza zwykły moralizm. Widać więc, że identyfikacja z Chrystusem ma przede wszystkim wymiar duchowy i ontologiczny, którego konsekwencją jest również wymiar moralny lub inaczej praktyczny, realizowany w życiu. Innymi słowy, identyfikacja z Chrystusem odbywa się nie tylko ontologicznie, ale również w wymiarze operatywnym i praktycznym⁴⁶.

Powyższa analiza poświęcona Wcieleniu i wypływającemu z niego wezwaniu do utożsamienia się z Chrystusem i wiary w Niego, mającej swe praktyczne konsekwencje w postawie moralnej, prowadzi do kolejnych elementów duchowości chrześcijańskiej, na które

⁴⁵ Por. Aranda, A., «Identificación con Cristo», w: Illanes, J. L. (red.), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Burgos: Monte Carmelo, 2013, s. 609.

⁴⁶ Por. tamże, s. 610.

wskazuje Jezus w Ewangelii. Są nim **miłość bliźniego** oraz **wezwanie do pokuty i nawrócenia**.

„My miłujemy [Boga], ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował. [...] Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą” (1 J 4, 19). Jezus wprowadza człowieka w synowską miłość względem Ojca, choć Jego synostwo jest szczególne, co widać zwłaszcza w modlitwie *Ojcie nasz*, w której modlimy się do Ojca używając liczby mnogiej, a nie jak Jezus liczby pojedynczej. Napomnienie z Pierwszego Listu św. Jana Apostoła staje się także okazją do przypomnienia, że miłość ucznia Chrystusa do Boga nie zamyka się jedynie w wymiarze wertykalnym (człowiek-Bóg), ale rozszerza się na wymiar horyzontalny (człowiek-bliźni). Miłość drugiego człowieka przeradza się tu w jeden z fundamentów życia duchowego, ponieważ wypływa ona z miłości pochodzącej od Boga i z nią jest nierozzerwalnie powiązana.

„Taka miłość może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia”⁴⁷.

Miłość bliźniego, także nieprzyjaciół, staje się więc istotnym elementem duchowości chrześcijańskiej. Pojęcie bliźniego, dzięki przesłaniu Chrystusa, prezentuje się jako nieograniczone i nie jest określone uprzednio, więc zakłada, że każdy i w każdej sytuacji może się nim stać⁴⁸. Ukazuje to szczególnie przypowieść o dobrym Samarytaninie (por. Łk 10, 30-37). Jezus sam daje nam przykład miłości, zwłaszcza chorych, dzieci, grzeszników i najbardziej potrzebujących.

⁴⁷ Benedykt XVI, «Encyklika *Deus caritas est*», n. 18.

⁴⁸ Por. Grossouw, W. K., *Spirituality of the New Testament*, St. Louis: B. Herder, 1964, s. 55.

Powiązanie miłości bliźniego z ideą utożsamienia się z Jezusem Chrystusem pozwala dogłębniej zrozumieć, że nie pojmuje się jej jedynie jako normy porządkującej życie społeczne, ale wręcz jako duchowy akt kultu wobec Boga⁴⁹. Ze zjednoczenia z Logosem wcielonym, którego istotą jest miłość, wypływa dla ucznia Chrystusa wezwanie do etosu miłości, a więc stylu życia kierowanego przez miłość, który z kolei tworzy *communio* między ludźmi. *Transitus caritatis*, a więc przekaz miłości, jawi się jako możliwy dzięki nadprzyrodzonej relacji z Bogiem i upodabnia człowieka do Pana, pozwala mu się z Nim identyfikować. Chrześcijaństwo, którego fundamentem jest Jezus Chrystus, oznacza nową, przemienioną formę egzystencji, polegającą na wejściu w życie samego Boga, co w praktyce oznacza porzucenie egoizmu i służbę wszystkim, życie dla wszystkich bez wyjątku (por. Mt 5, 43-44; 22, 37-39; Łk 6, 27-28; J 13, 34-35).

Kolejnym elementem, na który zwraca uwagę Jezus, a który ma ogromny wpływ na praktykę życia ludzkiego, jest wezwanie do pokuty i nawrócenia. Można powiedzieć, że prezentuje się ono jako dziedzictwo czasów prorockich, kiedy to prorocy nawoływali do zwrócenia się ku Bogu. Chrystus również wzywa do nawrócenia, napominając: „Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1, 15).

Jak widać, samo wezwanie do nawrócenia jest ściśle związane z przyjściem Królestwa Bożego, które nie przychodzi w sposób dostrzegalny, ale jest już obecne pośród ludzi (por. Łk 17, 20-21), bo dotyczy królowania Chrystusa. W Ewangelii Jezus często utożsamia

⁴⁹ Owo rozumienie miłości bliźniego w sensie kultycznym i ofiarniczym w stosunku do Boga potwierdzone zostaje przez nauczanie papieskie: „W kulcie chrześcijańskim dwie rzeczy stają się jednym – napełnienie łaską przez Pana w akcie kultu oraz kult miłości bliźniego” (Benedykt XVI, «Homilia Mszy Wieczery Pańskiej», OsRomPol 6 [2009], s. 22).

Królestwo Boże z Nim samym, a potwierdza jego przyjście znakami uzdrowień i wypędzaniem złych duchów (por. Mt 12, 28; Łk 11, 20; J 18, 36-37). Przypomina to, że w kontekście życia duchowego Królestwo Boże ma charakter wewnętrzny, immanentny, a więc jest życiem w Chrystusie, który wprowadza w komunię także z Ojcem i Duchem Świętym (por. J 14, 23)⁵⁰. W przesłaniu Ewangelii właśnie Królestwo Boże staje się rzeczywistością centralną i porządkującą rzeczywistość. Wymaga całkowitego oddania się Bogu, szczerości intencji i dążenia do świętości, a więc wejścia w nowe życie, które nie oznacza stagnacji, lecz życie dzieci Bożych, oparte na rozwoju w miłości i współpracy z łaską. Dzięki temu człowiek spełnia wezwanie Chrystusa: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48).

Nauczanie pism apostoelskich o życiu duchowym

Duchowość wyłaniającą się z Nowego Testamentu opisują nie tylko Ewangelie, ale także pisma apostoelskie. Na szczególną uwagę zasługują dwaj autorzy: św. Jan i św. Paweł.

Listy **św. Pawła** wyraźnie cechuje **bogata chrystologia**, co jest kluczowym elementem dla duchowości katolickiej. Widać to już w używanej przez niego formule doksológii trynitarnej, w której podkreśla relację trzech Osób Bożych (por. 2 Kor 13, 13). Św. Paweł uświadamia także czytelnikowi, że w życiu duchowym ważne jest osobiste spotkanie z Chrystusem. Może dlatego podkreśla tak mocno ów chrystocentryczny wymiar wiary, ponieważ sam doświadczył osobistego spotkania ze Zmartwychwstałym i procesu nawrócenia (por. Dz 9, 1-19). Dlatego tak dobitnie przypomina o znaczeniu synostwa Bożego w Chrystusie (por. Rz 8, 15) czy zjednoczenia we-

⁵⁰ Por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 21-23.

wewnętrznego z Jezusem, które łączyć można z pojęciem utożsamienia się z Nim. Tezę tę mogą potwierdzić najbardziej znane cytaty z jego listów: „A właśnie za wszystkich umarł po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5, 15), „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20), „I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim” (Flp 3, 8-9).

Zjednoczenie z Jezusem oznacza dla św. Pawła udział w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, a zatem obumarcie dla grzechu i nowe **życie w łasce** (gr. *charis*). Ów fundament łaski widoczny jest w jego pismach. Sam naucza, że „łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga” (Ef 2, 8). Dar łaski, bez której nie mogłoby zaistnieć w pełni życie duchowe w człowieku, łączy z faktem **chrztu świętego**, który staje się dla niego wspomnianym zanurzeniem w śmierci Chrystusa, aby wkroczyć w nowe życie (por. Rz 6, 3-4). W 1 Kor 15, 22 zestawia Chrystusa z Adamem, wskazując że prawdziwe życie przynosi Chrystus, gdyż tylko w Nim i przez stopniowe upodabnianie się do Niego człowiek żyje w pełni: „I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni”. Widać tu jedną z kluczowych prawd dla duchowości katolickiej, a mianowicie, iż życie w Chrystusie uzyskaliśmy dzięki darowi Bożej miłości, urzeczywistnionym w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Boża miłość jest z kolei dana człowiekowi za pośrednictwem Ducha Świętego. Stąd wniosek, że życie w Chrystusie jest także życiem w otwartości na Ducha Świętego, a zatem egzystencją, w której podkreśla się wymiar pneumonologiczny⁵¹. Jest życiem według Ducha (por. Rz 8, 1-12).

⁵¹ Por. Langkammer, H., *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, s. 41.

Co więcej, przesłanie św. Pawła można nazwać jako nacechowane głęboką **doktryną sakramentalną**. Jest to ważne dla rozumienia duchowości katolickiej, gdyż to właśnie dzięki sakramentom, które św. Paweł opisuje, ochrzczony może rozwijać w sobie życie Boże. Doskonałym tekstem, który dokonuje syntezy nauczania Apostoła Narodów w tym względzie, jest fragment Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, wskazuje on na związek chrztu i Eucharystii:

„Życie Chrystusowe rozlewa się w tym ciele [Kościoła] na wierzących, którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemniczy i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem. Przez chrzest bowiem upodobniamy się do Chrystusa: «Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało» (1 Kor 12, 13). W tym świętym obrzędzie przedstawiane jest i dokonuje się nasze zespolenie ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa: «Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani», jeśli zaś «przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie» (Rz 6, 4n). Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnosimy się do komunii z Nim i nawzajem ze sobą. «Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba» (1 Kor 10, 17). Tak wszyscy stajemy się członkami Jego Ciała (por. 1 Kor 12, 27), «a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami» (Rz 12, 5)⁵².

Wspomniany wcześniej dar chrztu świętego i innych sakramentów staje się dla św. Pawła okazją do podkreślenia **eklezyjalności**. Chrzest włącza w Chrystusa, ale także tworzy jedność między wierzącymi i włącza w Ciało Chrystusa, którym jest wspólnota Kościoła. „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić]

⁵² LG, n. 7.

jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12, 13). Życie w Chrystusie oznacza więc nierozdzielnie włączenie w Jego Mistyczne Ciało, a więc w Kościół. Bycie w Chrystusie i bycie w Kościele staje się nierozdzielne.

Przechodząc do tekstów **św. Jana** zauważa się, że centralnym ich tematem jest **miłość**. Ona stanowi także podstawę życia duchowego. Za Aumannem można stwierdzić, że:

„Św. Jan, teolog miłości mówi wyraźnie, że miłość nie jest uczuciem, które się nabywa i doskonali przy pomocy wysiłków jedynie ludzkich, ale jest darem, który Bóg wlewa w nas. Ona jednoczy nas z Bogiem i winna być ofiarowana wszystkim, których Bóg kocha, wszystkim ludziom”⁵³.

Żadne inne teksty biblijne, tylko pisma św. Jana, nie ukazują tak wyraźnie i z tak wielką częstotliwością, że Bóg jest miłością (por. 1 J 3, 1; 4, 8; 4, 16). To właśnie od Niego człowiek ma czerpać ową miłość, aby samemu stać się jej źródłem⁵⁴. Dzięki takiemu myśleniu dochodzi się do wniosku, że dla św. Jana **centrum wiary i życia duchowego staje się Chrystus**. To właśnie św. Jan nazywa Chrystusa światłością świata (por. J 8, 12), drogą, prawdą i życiem (por. J 14, 6), chlebem życia (J 6, 35).

Opisując duchowość chrześcijańską, którą prezentują pisma św. Jana, należy podkreślić, iż cechuje ją **bogata symbolika i zestawienia**, których używa dla podkreślenia podstawowych elementów życia duchowego: chleb-Eucharystia, ślepotą-światło, śmierć-życie.

⁵³ Por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 25-26.

⁵⁴ „Człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości oblatywnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce ofiarować miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może – jak mówi nam Chrystus – stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7, 37-38). Lecz aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus” (Benedykt XVI, «Encyklika *Deus caritas est*», n. 7).

Rozdział 3

Duchowość pierwszych chrześcijan i myśl Ojców Kościoła

Pierwsze wieki chrześcijaństwa to obraz życia pierwszych członków Kościoła, których cechowała wiara w Jezusa, a równocześnie umiejętność przeżywania tej wiary w świecie. Pierwsi wyznawcy Chrystusa brali udział w **normalnym życiu publicznym i społecznym**, przestrzegając doktryny i nauczania Jezusa Chrystusa oraz biorąc za przykład Apostołów. Uczestniczyli w aktywnościach społecznych w tak samo zwyczajny sposób jak reszta obywateli. Tym samym spełniało się ewangeliczne stwierdzenie Jezusa: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21).

Normalne życie pierwszych chrześcijan widoczne było nawet w tym, że uczestniczyli również w popularnych spotkaniach na tak zwanych forach czy termach, choć próbowali tam unikać pewnych niebezpieczeństw natury moralnej, z którymi mogli się tam zetknąć⁵⁵. Jak stwierdza S. Witek o czasach starożytnych, „z czasem uwaga wiernych koncentrowała się bardziej na konkretnym życiu w świecie, gdzie trzeba było stawić opór tendencjom pogańskiej rozwiązłości i oportunistyzmu wobec prześladowań”⁵⁶.

Szczególne znaczenie pierwsi chrześcijanie nadawali walorowi pracy, co potwierdza już wczesna literatura chrześcijańska. Nie znajduje się w niej tekstów negujących wartość pracy. Wręcz prze-

⁵⁵ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, wyd. 2, Pamplona: Eunsa, 2008, s. 30. Zob. Hamman, A. G., *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1990.

⁵⁶ Por. Witek, S., *Teologia życia duchowego*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1986, s. 23.

ciwnie, spotyka się tam dużo sformułowań potwierdzających donio-
łość przeżywania pracy dla życia duchowego i społecznego⁵⁷. Widać
to już w najstarszych pismach chrześcijańskich. Św. Paweł poucza
o obowiązku pracy, której sam dawał przykład (por. 1 Tes 2, 9). Na-
pomina, iż chrześcijanin, utrudzony pracą rąk własnych (por. 1 Kor
4, 12), „niech pracuje uczciwie własnymi rękami, by miał z czego
udzielać potrzebującemu” (Ef 4, 28). Nie sposób nie odnieść się do
dzieła *Didache*, które przypomina:

„Baczie, by chrześcijanin nie żył wśród was, nic nie robiąc. Jeżeli zaś
nie chce tak czynić, jest ciągnącym korzyść z Chrystusa; miejcie się na
baczności przed takim i ludźmi”⁵⁸.

Chrześcijanie pierwszych wieków nie robili także różnicy między
pracą wolnych i niewolników, gdyż mają świadomość, że praca jest
współdziałaniem z Bogiem, zwłaszcza w dziele stworzenia, oraz
możliwością pogłębienia życia duchowego poprzez łączenie pracy
z modlitwą⁵⁹.

Męczeństwo jako droga do świętości

Tym, co nakreśla duchowość pierwszych chrześcijan, jest także goto-
wość na męczeństwo. Można powiedzieć, że tożsamość chrześcijań-
ska została w tamtych wiekach niejako przetestowana przez męczeń-
stwo i od najwcześniejszych wieków chrześcijaństwa była rozumiana
jako jedna z głównych dróg do świętości.

⁵⁷ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 30-31. Zob. Mira Iborra, M., «Influjo del cristianismo en el concepto antiguo de trabajo», *Franciscanum* 66 (2024), s. 1-48.

⁵⁸ *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, tł. Kania, W., XII, 4-5.

⁵⁹ Por. Majka, J., *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław: TUM, 1997, s. 13-14.

To rozumienie męczeństwa jako radykalnej drogi do świętości i pełni życia chrześcijańskiego widoczne jest w katechezach chrześcijańskich z pierwszych wieków⁶⁰. Generalnie zauważa się, że prześladowania chrześcijan rozpoczęły się za cesarza Nerona (54-68), a zakończyły edyktem mediolańskim wydanym w 313 roku przez cesarza Konstantyna Wielkiego (306-337). Sesé wspomina, że w rzeczywistości okresy prawdziwych prześladowań były stosunkowo krótkie i miały charakter ograniczony geograficznie, z wyjątkiem prześladowań za czasów Decjusza (249-251) i Dioklecjana (284-305) oraz wcześniejszych prześladowań za czasów Septymiusza Sewera (193-211). Stanowiły one jednak bodziec do osiągnięcia świętości i choć chrześcijanie byli narażeni na niebezpieczeństwo prześladowań, nigdy nie chcieli stracić udziału w normalnym życiu rodzinnym, społecznym czy zawodowym⁶¹.

Samo słowo „**męczennik**” (*martyr*) pochodzi od *martyrion* i oznacza „świadek”, „wyznanie”. Zatem słowo *martyr* wskazuje na wyznawcę, ucznia Chrystusa, który dał świadectwo wierze w Chrystusa aż po oddanie swojego życia. Swoistego rodzaju definicję męczeństwa i wspomnienie jego aktualności odnajduje się w przemówieniu Benedykta XVI z okazji sesji plenarnej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych:

„Męczennicy oddają życie (*effusio sanguinis*) w sposób wolny i świadomy, w najwyższym akcie miłości, by dać świadectwo swojej wierności Chrystusowi, Ewangelii i Kościołowi. O ile motyw skłaniający do męczeństwa nie ulega zmianie, bo ma źródło i wzór w Chrystusie, o tyle zmienił się kontekst kulturowy męczeństwa oraz strategie *ex parte persecutoris*”⁶².

⁶⁰ Por. De la Hoz, J. M., «La identidad de los primeros cristianos», *Revista Fe y Libertad* 5 (2022), s. 120.

⁶¹ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 29.

⁶² Benedykt XVI, «Badania kanoniczne przed beatyfikacją i kanonizacją. Przesłanie z okazji sesji plenarnej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych», AAS 98 (2006), s. 399-400.

Sama więc istota męczeństwa zawiera dwa elementy: poniesienie śmierci (nieraz w sposób brutalny) oraz motyw śmierci, którym jest wiara w Jezusa Chrystusa, a której sprzeciwiają się prześladowcy (*odium fidei*)⁶³.

Męczeństwo było już od najwcześniejszych wieków Kościoła rozpatrywane w kategoriach **doskonałości życia cnotami i przykazaniami**, co z kolei prowadziło do stwierdzenia, że męczennicy cieszą się świętością. Można powiedzieć nawet, iż pojęcia „męczeństwo” i „świętość” były synonimami. Co więcej, męczeństwo było najwyższym i radykalnym przejawem **upodobnienia się do Chrystusa** oraz naśladowania Go, co jest fundamentem dla życia duchowego i moralnego wierzących. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). W czasie krwawych prześladowań męczennicy dawali więc odważne świadectwo tej łączności w sposób publiczny, nie wyłączając trybunałów. Zawsze jednak duchowość krzyża przepełniona była duchem miłości Chrystusa, a co za tym idzie, duchem zwycięstwa i chwały⁶⁴.

Klasycznym przykładem ukazującym rozumienie męczeństwa w kontekście naśladowania Jezusa Chrystusa są Listy św. Ignacego z Antiochii, który opisywał swoją podróż do Rzymu i zakończył ją, jak sam to stwierdzi, jako „pszenica, która zostanie starta zębami dzikich zwierząt”. Podobnie rzecz ma się z opisem męczeńskiej śmierci św. Polikarpa, gdzie widać paralelizm między opisem śmierci Jezusa i św. Polikarpa ze Smyrny.

⁶³ Więcej na ten temat zob.: Spinsanti, S., «Mártir», w: De Flores, S., Goffi, T. (red.), *Nuevo Diccionario de espiritualidad*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1983, s. 870-871. Więcej na temat istoty męczeństwa można odnaleźć w: Tatar, M., «Męczeństwo wpisane w misyjną naturę Kościoła», *Lumen Gentium. Zeszyty misjologiczne* 35 (2015), s. 22-26.

⁶⁴ Por. Witek, S., *Teologia życia duchowego*, s. 24.

Nic więc dziwnego, że męczennicy od pierwszych wieków uznawani byli za cieszących się chwałą świętych i za tych, którym zaczęto oddawać cześć. Na takie przekonanie wskazują **pierwsi pisarze chrześcijańscy**, którzy w swoich tekstach podkreślają, że męczeństwo jest najwyższym przejawem miłości Chrystusa. Wystarczy wspomnieć św. Piotra Chryzologa († 450), który przypomina w jednym ze swoich kazań, iż ofiara męczenników jest ofiarą żywą, ponieważ wypływa z życiodajnej ofiary Chrystusa i powoduje, że męczennicy żyją na wieki⁶⁵. Podkreślają to także słowa nauczania biblijnego: „Zdało się oczom głupich, że pomarli [męczennicy], zejście ich poczytano za nieszczęście i odejście od nas za unicestwienie, a oni trwają w pokoju” (Mdr 3, 2-3). Dlatego św. Grzegorz z Nazjanzu († 390) zachęca pierwszych chrześcijan, by na wzór męczenników, którzy oczyścili się przez krew i obronę prawdy w Chrystusie, także stali się duchową ofiarą dla Pana⁶⁶.

⁶⁵ *Fratres, hoc sacrificium Christi descendit ex forma, qui corpus suum pro vita saeculi vitaliter immolavit. [...] Hinc martyres morte nascuntur, fine inchoant, occisione vivunt, et in coelis lucent, qui in terris putabantur extincti* (Piotr Chryzolog, *Sermo 108*: PL 52, 500); „Bracia, ta ofiara Chrystusa pochodzi od tej, w której złożył On swoje ciało w żywej ofierze za życie świata. [...] Stąd i dla męczenników śmierć jest narodzeniem, koniec początkiem, a zagładzenie życiem, i ci jaśnieją w niebie, których na ziemi uważano za umarłych” (tenże, «Kazanie 108», w: *Liturgia Godzin*, t. 2, s. 607).

⁶⁶ *Purificemus nosmetipsos martyribus, fratres, vel ei potius, cui ipsi quoque cruoris ac veritatis confessione purificati et expiati sunt* (Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio 11*, 4: PG 35, 835). Warto wskazać, że w tym okresie powstało wiele pism Ojców Kościoła, które do dziś stanowią podstawę dla nauczania Kościoła. W kontekście męczeństwa i obrony wiary chrześcijańskiej warto wspomnieć pisma Ojców apologetów, a więc tych, którzy w swoich tekstach bronili czystości doktryny wiary chrześcijańskiej. Do najważniejszych przykładów możemy zaliczyć *List do Diogneta* z II wieku czy *Dialog z Żydem Tryfonem* św. Justyna († 165). To drugie dzieło jest najstarszą apologią i składa się ze 142 rozdziałów, w których autor opisuje zapewne fikcyjną rozmowę z rabinem. Przede wszystkim daje do zrozumienia, że Prawo Mojżeszowe było przejściowym prawem i jako takie było konieczne, ale wypełniło się w Chrystusie. Dziełem wartym

Męczennikom oddawano więc cześć, ale także starano się ich naśladować w doskonałości chrześcijańskiej i wierności. Ciała męczenników pierwszych wieków były obdarzane szacunkiem i uważane za **relikwie**. Słynny historyk hiszpański Vicente Cárcel Ortí, odwołując się do ogólnego pojęcia męczeństwa w chrześcijaństwie, opisuje tę cześć oddawaną świętym męczennikom następująco:

„Kiedy Kościół przyznaje swoim męczennikom zaszczyt wyniesienia na ołtarze, nie przeprowadza procesu nad ich mordercami ani nie potępia ich, ale wydaje osąd o heroicznych cnotach męczennika, który umarł przebacząc, tak jak Chrystus na krzyżu, i tak, jak zawsze czynił Kościół wobec swoich oprawców, ponieważ głosi prawo miłości i przebaczenia, a nie nienawiści i zemsty [tł. wł.]”⁶⁷.

To właśnie z tej czci i szacunku dla ofiary męczenników, w której najpełniej zjednoczyli się z ofiarą Chrystusa, zrodziła się praktyka umieszczania relikwii męczenników pod ołtarzami. Została ona ugruntowana już w starożytności⁶⁸. Wynikało to z przekonania, że ich ofiara nie jest daremna, ale cenna w oczach Bożych i paradoksalnie przyczynia się do rozwoju chrześcijaństwa. Przypominał o tym Tertulian († 240) w swoim słynnym stwierdzeniu: „Im czę-

zauważenia jest także *Adversus haereses* św. Ireneusza z Lyonu († 202), w którym autor przeciwstawia się problemowi gnostycyzmu. Ów pogląd głosił, że zbawienie jest dostępne jedynie wybranym przez posiadanie tajemnej wiedzy (*gnosis*). Pogląd ten wprowadzał także dualizm, wskazując, że świat duchowy jest uważany za dobry, a świat materialny za zły.

⁶⁷ Por. Cárcel Ortí, V., *La persecución religiosa en España durante la Segunda República, 1931-1939*, Madrid: Rialp, 1990, s. 36.

⁶⁸ Obecnie zaleca się, aby pod ołtarzem umieścić – z zachowaniem odpowiednich norm – relikwie świętych: „Należy zachować zwyczaj składania pod ołtarzem poświęconym relikwii świętych, chociażby nie byli męczennikami. Należy się jednak zatroszczyć o stwierdzenie autentyczności tych relikwii” (*Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań: Pallottinum, 2006, n. 302).

ściej jesteśmy przez was ścinani, tym liczniejsi się stajemy: krew chrześcijan jest nasieniem nowych wierzących” (*Plures efficimur quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum*)⁶⁹.

Męczennicy są pierwszymi świętymi, których ofiarę nazywa się **teleiosis** (doskonałość), aby wskazać ich spełnienie w miłości. Dlatego też chrześcijanom, którzy nie ponoszą śmierci męczeńskiej w fizyczny sposób, uświadamia się, że mogą być autorami męczeństwa duchowego. Polega ono na ofiarowaniu swego życia, cierpień, trudów codzienności Bogu w duchowej ofierze, składając ją siłą miłości, a więc siłą przemieniającą codzienność w duchowy i miły dar dla Pana. Wśród autorów, którzy wzywali do męczeństwa duchowego są wspomniani św. Polikarp czy św. Klemens Aleksandryjski.

W tym miejscu warto przypomnieć o problemie tak zwanych **lapsi**, a więc chrześcijan, „którzy w różny sposób, mniej lub bardziej dobrowolnie, zaparli się Chrystusa i wiary”⁷⁰. Pierwsze wspólnoty chrześcijan uznawały, że nie byli oni godni daru męczeństwa⁷¹. Dla nich organizuje się przepisy dotyczące pokuty⁷².

⁶⁹ Tertulian, *Apologeticus* 50: PL 1, 535.

⁷⁰ Wysocki, M., «Przebaczenie w pismach św. Cypriana», *Verbum Vitae* 18 (2010), s. 190.

⁷¹ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 27.

⁷² Proces przebaczenia opisuje M. Wysocki, prezentując treść pism św. Cypriana, który w znaczącym stopniu rozwinął doktrynę na ten temat. Zwraca się w nim uwagę, że przebaczenie dokonuje się we wspólnocie Kościoła, a rozpoczyna się w sercu grzesznika, który uznając swój grzech, może dopiero wstąpić na drogę nawrócenia, wyrażanego także zewnętrznie przez odpowiedni strój, modlitwy, post i jałmużny. Przebaczenie nie dokonywało się więc mechanicznie, ale po odpowiednim okresie pokuty, czynionej w Kościele i z woli władzy kościelnej (zob. Wysocki, M., «Przebaczenie w pismach św. Cypriana», s. 202-205).

Stan dziewictwa jako droga doskonałości

Formą doskonalenia się w miłości Bożej, obok męczeństwa, stał się także stan dziewictwa. Pojawił się on zwłaszcza wtedy, gdy już nie było krwawych prześladowań. Stan ten polega na oddaniu się Chrystusowi w całkowitym bezżeństwie lub wdowieństwie. Dziewice i wdowy cechowały się: gorliwością w modlitwie, czystością postępowania oraz realizacją dzieł miłosierdzia⁷³. Oczywiście, termin „dziewictwo” jest przypisywany bardziej kobietom, lecz należy stwierdzić, iż w tym stanie żyły tak kobiety, jak i mężczyźni, którzy poświęcali się dla dobra i rozwoju królestwa Bożego. Do jednych z najbardziej znanych chrześcijan żyjących w stanie dziewictwa w pierwszych wiekach można zaliczyć: św. Cecylię († 230), św. Agnieszkę († 304), św. Łucję († 304), św. Pawła Apostoła († 67), św. Jana († 100), św. Antoniego Wielkiego († 356) czy św. Hieronima († 419).

Pozostający w stanie dziewictwa i prowadzący życie ascetyczne, żyli pośród swych rodzin i w swoim środowisku społecznym oraz zawodowym, tak jak pozostali chrześcijanie i mieszkańcy. W najstarszych świadectwach, sprzed początków monastycyzmu, nie wykryto wzmianki o żadnym rodzaju odseparowania ich od świata, ani odezwania fizycznego od rzeczywistości doczesnej i właściwego im środowiska. Dopiero później, pod wpływem samego życia monastycznego, zaczęto przenosić w przeszłość cechy, które nie były właściwe dla pierwszych chrześcijan żyjących w dziewictwie.

Na przykład Enzo Bianchi wspomina, że w Kościele syryjskim około III wieku wielu żyło w celibacie w rodzinie, a ojciec był uważany za strażnika tego stanu swoich dzieci. Efreem Syryjczyk († 373) zareagował na taką praktykę, podkreślając, że celibat jest również porzuceniem rodziców, zgodnie z pouczeniem zawartym w Łk 18, 28-30.

⁷³ Por. Witek, S., *Teologia życia duchowego*, s. 24.

Używa on wyrażenia „ten, który jest sam”, aby określić celibatariusza, co jest ważnym wyrażeniem zaczerpniętym także od św. Hilarego z Poitiers († 367)⁷⁴. Dlatego niektóre historyczne badania próbują wykazać, że pierwsi chrześcijanie żyjący w stanie dziewictwa są prekursorem późniejszego życia monastycznego⁷⁵.

Eucharystia jako centrum życia duchowego

Opisując elementy kształtujące duchowość pierwszych chrześcijan, nie sposób nie wspomnieć o Eucharystii, która była centralnym punktem ich duchowości. Pierwsi chrześcijanie wierzyli, że gromadząc się na wspólnej Eucharystii, przede wszystkim celebrują pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ale także tworzą jedno Ciało, którym jest Kościół. O tym przypomina już apostoelskie pouczenie św. Pawła: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 16-17).

Eucharystia stawiała się dla nich już nie tylko pokarmem podtrzymującym życie doczesne i naturalne, ale przede wszystkim życie wieczne⁷⁶. Jedne z najwcześniejszych pouczeń dotyczących celebracji i rozumienia Eucharystii odnajdujemy w *Didache*, a więc w *Nauce Dwunastu Apostołów*⁷⁷.

⁷⁴ Por. Bianchi, E., «Celibato y virginidad», w: De Flores, S., Goffi, T. (red.), *Nuevo Diccionario de espiritualidad*, s. 192.

⁷⁵ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 36.

⁷⁶ Bouyer, L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1982, s. 81.

⁷⁷ Szczegółowe wskazania można odnaleźć w rozdziałach IX i X. *Didache* wskazuje przede wszystkim na: dziękczynny i eklezjalny wymiar Mszy świętej („Jak ten łamany chleb był rozsiany po górach, a zebrany stał się czymś jednym, tak niech

Myśl Ojców Kościoła

Przy omawianiu duchowości męczeństwa zostało już nieco wspomniane o pismach pierwszych Ojców Kościoła. Warto jednak zaznaczyć, że na temacie apologii czy definiowania męczeństwa wkład Ojców się nie kończy.

Wiek IV można nazwać złotym wiekiem patrystyki, ponieważ widać w nim płodność literatury religijnej z silnym akcentem dogmatycznym. Ów silny akcent dogmatyczny dzieł Ojców tego okresu jest konsekwencją różnych kontrowersji teologicznych, na które odpowiadały ówczesne sobory. Pierwszym z nich był Sobór w Nicei (325), który potępił arianizm, a więc pogląd głoszący jakoby Jezus był stworzony przez Ojca. Z kolei Sobór w Konstantynopolu (381) określił, że Duch Święty pochodzi od Ojca i od Syna i z natury jest Bogiem. W tym czasie widoczne jest także spotkanie religii chrześcijańskiej i filozofii. Religia zaczyna posługiwać się słowami zaczerpniętymi ze środowiska filozoficznego. Wystarczy wspomnieć takie określenia, jak: „istota”, „cnota” czy „natura”. Najważniejsi autorzy tego okresu, którzy wnieśli wkład w rozumienie duchowości chrześcijańskiej, to:

- **Św. Atanazy († 373)**. W swoich pismach dokonuje apologii wiary przed herezjami, np. arianizmem. Jest też apologetą człowieczeństwa i Boskości Chrystusa, przedstawiając Symbol *Quicumque*, opisujący relację między trzema Osobami Bożymi i broniący Boskości każdej z nich. W jego

się zbierze Twój Kościół z krańców ziemi do Twego Królestwa” [*Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, tł. Kania, W., n. 9]) oraz na znaczenie Eucharystii w prowadzeniu życia godnego nieba („Pomnij, Panie, na Kościół Swoj i wybaw go od wszelkiego zła, doprowadź go do doskonałości w miłości ku Tobie i zbierz go uświęcony od czterech wiatrów do Królestwa Swego, któreś mu zgotował” [tamże, n. 10]).

pismach odnajduje się zagadnienia soteriologiczne. Autor przypomina w szczególności, iż Jezus to Słowo Boga, które przyjęło ludzkie ciało, i dlatego możliwa jest odnowa relacji człowieka z Bogiem. Jezus łączy w sobie bowiem to, co ludzkie, z tym, co Boskie.

- **Św. Bazyli († 379).** Był bratem św. Grzegorza z Nyssy. Wraz z nim bronił prawdy o współistotności trzech Osób Bożych. Najśłynniejszym jego dziełem jest *Traktat o Duchu Świętym*. Opracował także tak zwane zasady moralne, które stwierdzają, że każdy człowiek ma w sobie siły duchowe i moc Ducha Świętego, pozwalające na dążenie do doskonałości.
- **Św. Grzegorz z Nazjanzu († 390).** Swoją chrystologię opierał przede wszystkim na fakcie wcielenia Słowa Bożego. Podkreślał również zagadnienia trynitarne, a zwłaszcza przypisywał tak zwane funkcje zbawcze Osobom Bożym.
- **Św. Grzegorz z Nyssy († 395).** Wskazuje się, że obok Dionizego Aeropagity jest on fundatorem mistyki chrześcijańskiej. Jego główne dzieło stanowi *Żywot Mojżesza*. Jest to tekst bardzo istotny dla teologii duchowości, gdyż jego wkład wykorzystuje się do prezentacji trzech głównych etapów życia duchowego. Autor ukazuje trzy etapy życia Mojżesza, które alegorycznie tłumaczy i odnosi do trzech etapów życia duchowego chrześcijanina:
 - wyjście z Egiptu (Wj 3) odpowiada etapowi *oczyszczenia* (odrzućcie grzechu przez chrzest),
 - wejście na górę i zawarcie przymierza (Wj 19) odpowiada etapowi *oświecenia* (przejście ze świata zmysłowego do świata rozumnego i oddanego Bogu),

- wejście w obłok symbolizujący Bożą obecność (Wj 20, 21) odpowiada najwyższemu etapowi, czyli mistycznemu zjednoczeniu z Bogiem. Obłok odnajduje w jego dziele dwa znaczenia. Oznacza radykalną transcendencję Boga i Jego obecność oraz niemożność stworzenia.
- **Św. Augustyn († 430).** Nawrócił się po długich i burzliwych latach poszukiwań Boga, wsparty darem modlitwy swej matki, św. Moniki. Swoje nawrócenie opisał w *Wyznaniach* – jednym z najsłynniejszych swoich dzieł. Innymi znanymi dziełami są *O Trójcy Świętej (De Trinitate)* oraz *Miasto Boże (De civitate Dei)*.

Jest doktorem Kościoła, a szczególnie nazywany jest Doktorem Łaski (*Doctor Gratiae*). W *Wyznaniach* św. Augustyna łaska ma dwa aspekty, które są ze sobą powiązane. Pierwszy to sam prymat łaski, czyli stwierdzenie prawdy o inicjatywie Bożej. Widzimy to w historii życia św. Augustyna, w jego nawróceniu, które było możliwe dzięki modlitwie jego matki, jego poszukiwaniu Boga, ale nade wszystko dzięki odpuszczeniu grzechów oraz łasce Boga, o czym wspomina już w pierwszej księdze tego dzieła⁷⁸. Drugim aspektem łaski Bożej jest jej konieczność w walce z grzechem. Święty stwierdza, że łaska Boża oznacza prymat Bożej miłości, która naprawia i uzdrowia wolę zranioną przez grzech.

Nauka św. Augustyna o łasce Bożej i prymacie miłości była odczytywana w kontekście walki z pelagianizmem w czasach jego życia. Pelagianizm przedstawiał bowiem łaskę jedynie w rozumieniu „dobrego przykładu”, a nie jako realne działanie Boga w naturze. Papież Franciszek w adhor-

⁷⁸ Augustyn, *Wyznania*, Kraków: Znak, 2009, I, 11, s. 39-41.

tacji apostołskiej *Gaudete et exsultate* zauważa, że problem nowego pelagianizmu we współczesnych czasach powraca⁷⁹. Podobną myśl spotyka się w liście Kongregacji Nauki Wiary *Placuit Deo* z 2018 roku, w którym dokonuje się krytyki neopelagianizmu, negującego nie tylko działanie łaski Bożej, ale również pośrednictwo Kościoła jako widzialnej instytucji Chrystusa w dziele zbawienia⁸⁰.

Obok łaski św. Augustyn stawia w centrum życia duchowego miłość, dlatego naucza o miłości początkującej, postępującej oraz doskonałej. Już samo wyróżnienie trzech etapów miłości stanowi podstawę do twierdzenia o dynamizmie życia duchowego w chrześcijaństwie. Myśl o wzroście miłości przejmie po św. Augustynie św. Bernard z Clairvaux († 1153)⁸¹.

⁷⁹ Por. Franciszek, «Adhortacja apostołska *Gaudete et exsultate*», AAS 110 (2018), s. 1111-1161, n. 47-62. Opisując nowe formy pelagianizmu w świecie współczesnym, papież Franciszek stwierdza: „Są też chrześcijanie, którzy starają się podążać inną drogą: polegającą na usprawiedliwieniu w oparciu o własne siły, na kulcie ludzkiej woli i własnych zdolności. Przekłada się to na egocentryczne i elitarystyczne samozadowolenie, pozbawione prawdziwej miłości. Przejawia się ono w wielu postawach, pozornie różniących się między sobą: obsesji na punkcie prawa, uleganiu urokowi osiągnięć społecznych i politycznych, ostentacyjnej trosce o liturgię, o doktrynę i prestiż Kościoła, próżności związanej z zarządzaniem w praktyce, pociąganiem do dynamik samopomocy i realizacji autoreferencyjnej. Niektórzy chrześcijanie poświęcają na to swój czas i energię, zamiast pozwolić, by prowadził ich Duch Święty na drodze miłości, zamiast pasjonować się przekazywaniem piękna i radości Ewangelii i poszukiwać zagubionych w olbrzymich rzeszach spragnionych Chrystusa” (tamże, n. 57).

⁸⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, «List *Placuit Deo*», AAS 110 (2018), s. 427-436.

⁸¹ Por. Weismayer, J., *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, Kraków: WAM, 1993, s. 60-61.

Rozdział 4

Duchowość w czasach monastycyzmu

Wiek IV/V to moment, gdy na Zachodzie pojawia się zorganizowane **życie monastyczne**, które istotnie wpłynęło na historię duchowości katolickiej. Jego znaczenie widoczne jest zwłaszcza do wieku XI/XII, choć spuścizna tego, co dokonało się w tych wiekach, trwa do dzisiaj. Wcześniej, bo już pod koniec I wieku, zorganizowane formy monastycyzmu widoczne były na Wschodzie, jednak rozwinęły się one szczególnie po wydaniu edyktu mediolańskiego przez Konstantyna w 313 roku⁸². Ogólnie stwierdzając, życie monastyczne polegało na oddzieleniu się od świata i prowadzeniu życia modlitewnego i kontemplacyjnego w celu osiągnięcia doskonałości życia chrześcijańskiego.

Wyjaśniając pojęcie życia monastycznego, należy odnieść się do różnych jego form, których rozwój naturalnie doprowadził do pojawienia się zorganizowanego monastycyzmu klasztornego. Dość szybko, bo już w pierwszych wiekach, pojawiła się forma życia oddanego Panu, nazywana **anachoretyzmem** (gr. *anachoreo*, czyli „oddalać się”). Jest to styl życia polegający na radykalnym, a więc całkowitym odosobnieniu się człowieka i zrezygnowaniu z życia społecznego w celu praktykowania modlitwy i ascezy we wspomina-nej samotności. Znaną postacią, która praktykowała taką formę życia, był **św. Antoni Wielki** († 356). Najpierw, kierując się inspiracją ewangeliczną (por. Mt 19, 21), pozbył się majątku i rozpoczął życie ascetyczne, a następnie osiadł na pustkowiu. Wielu naśladowców po-

⁸² Por. De Candido, L., «Vida consagrada», w: De Flores, S., Goffi, T. (red.), *Nuevo Diccionario de espiritualidad*, s. 1401.

szło za jego przykładem, tworząc liczne grupy i zamieszkując blisko niego. Dlatego św. Antoniego uważa się za „ojca mnichów”⁸³.

To właśnie w przykładzie św. Antoniego można odnaleźć cenne wskazówki dotyczące praktykowania życia w samotności, poświęconego modlitwie. Św. Atanazy Wielki († 373), autor *Vita Sancti Antonii*, a więc *Żywota św. Antoniego*, podaje, że jest to droga, w której św. Antonii przeżywał walkę duchową, a więc walczył z pokusami i zasadzkami złego ducha. Dzięki temu wzrastał w ufności Panu i doskonałej miłości⁸⁴.

Tu przechodzi się więc do kolejnego – obok walki duchowej – elementu samotnego życia monastycznego, a mianowicie do doskonalenia się w praktykowaniu cnót. Realizowało się ono przede wszystkim dzięki walce z przyjemnościami ciała, praktykowaniu ascezy i życia duchowego w samotności⁸⁵. Mnich prowadzący życie

⁸³ Por. tamże, s. 1401-1402.

⁸⁴ *Solus itaque ipse in interiore monte degebat, precibus et asceticae vitae dans operam. [...] Eo itaque in loco degens, quantas sustinuerit pugnas, uti scriptum est, non adversus carnem et sanguinem, sed contra adversarios daemones, ex iis qui illum adibant didicimus. Illic enim tumultus audiebant, voces multas, armorumque strepitus: noctuque montem videbant feris plenum: spectabantque ipsum tanquam contra visibiles pugnantem, et adversum illos orantem. [...] Sed revera, ut scriptum est, confidebat in Domino sicut mons Sion, tranquillo semper et imperturbato animo, ita ut ipsi demones potius aufugerent* (Atanazy, *Vita Sancti Antonii*: PG 26, 918); „W zupełnej samotności żył na pustyni, spędzając czas na modlitwie i umartwieaniach. [...] Że od czasu, kiedy tam wrócił, przetrwał w bardzo ciężkich zmaganiach i walczył nie przeciwko ciału i krwi, jak napisano, ale przeciw czyhającym na niego demonom, wiemy od tych, którzy do niego przychodzili. Bo i oni słyszeli tam hałas, różne głosy i jakby szcęk zbroi. Widzieli, jak nocą góra zapelniała się zwierzętami; i widzieli, jak Antoni walczył z nimi, jakby ze stworzeniami widzialnymi i modlił się w obronie przed nimi. [...] Ale naprawdę, zgodnie ze słowami Pisma, miał taką ufność w Panu jak góra Syjon; zachował więc umysł spokojny i zrównoważony, tak że raczej demony uciekały” (tenże, *Żywot Świętego Antoniego*, w: *Św. Antoni Pustelnik. Pisma*, tłum. Brzostowska, Z., Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987, s. 87).

⁸⁵ *Tunc enim aiebat animi vigorem roborari, cum corporis voluptates minuerentur. Eratque haec illius admiranda cogitatio: non oportere virtutis viam, vel secessum ejus causa susceptum, tempore metiri, sed desiderio et proposito* (Atanazy, *Vita Sancti*

pustelnicze przeżywał samotność zewnętrzną, ale także wewnętrzną, dzięki której żył w prawdziwym oderwaniu się od dóbr, pychy i egoizmu oraz dążył do doświadczenia pełnej mocy miłości⁸⁶.

Bardzo zbliżoną formą życia pustelniczego, istniejącą obok anachoretyzmu, stał się **eremityzm**. Nazwa pochodzi od gr. *eremites*, terminu oznaczającego „pustelnika, osobę żyjącą na pustkowiu”. Eremityzm rozumie się także jako samotne życie pustelnicze, choć dopuszczające pewne związki z innymi pustelnikami. Jak więc widać, jest to forma bardzo zbliżona do anachoretyzmu, choć może przewidywać wejście w relację z innymi osobami żyjącymi z dala od świata⁸⁷.

Jak zostało to już wspomniane (choćby tam, gdzie mowa o św. Antonim Wielkim), wokół prowadzących życie samotne i ascetyczne zaczęli gromadzić się uczniowie i towarzysze. Spowodowało to silny rozwój ducha wspólnoty wśród tych, którzy pragnęli poświęcić swoje życie Bogu w modlitwie i ascezie. Chodzi tu o formę życia, którą nazywamy **cenobityzmem**. Nazwa pochodzi od gr. *koinobion*, które tłumaczy się jako „życie we wspólnocie, w komunii”.

Antonii: PG 26, 854); „Mówił także, że wzmacniają się siły duszy, kiedy słabną pragnienia cielesne. I podtrzymywał myśl naprawdę podziwu godną, że drogi wiodącej do cnoty ani podjętego dla niej życia w odosobnieniu nie należy odmierzać czasem, który minął, ale trudem i celem” (tenże, «Żywot Świętego Antoniego», s. 61).

⁸⁶ Por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 50.

⁸⁷ Do takich wniosków można dojść, analizując teksty autorów, wyjaśniających definicję eremityzmu. *Encyklopedia Katolicka* zauważa, iż są to „osoby żyjące w samotności (stałe lub okresowo, pojedynczo lub zbiorowo) i praktykujący ubóstwo (łącznie z postulatami pracy), pokutę i modlitwę w celu silniejszego zjednoczenia się z Bogiem i osiągnięcia zbawienia (do V w. zwani też anachoretami)” (Daniluk, M., Duchniewski, J., «Eremita», w: Łukaszycz, R., Bieńkowski L., Gryglewicz, F. [red.], *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1983, kol. 1069). Z kolei Żurek wysuwa tezę, iż „eremici, co jest całkiem zrozumiałe, nie prowadzili życia towarzyskiego i nawet między sobą na co dzień się nie kontaktowali. Tylko od czasu do czasu spotykali się dla rozmowy mającej na celu poznanie Boga albo zbudowanie wewnętrzne. Najczęstszą okazję do spotkań stwarzały święta i uroczystości liturgiczne” (Żurek, A., *Pierwsze wieki Kościoła*, Tarnów: Biblos, 2007, s. 164).

Jak widać jest to forma życia różna od anachoretyzmu i eremityzmu i oznacza życie zakonne oparte na wspólnocie i przestrzeganiu wspólnej reguły. Można uznać, iż pierwszym prawodawcą monastycznym był egipski mnich, **św. Pachomiusz** († 348). Jak jednak zauważa Wiseman, może być to teoria myląca, ponieważ w jego czasach istniało już wiele klasztorów o cenobitycznym charakterze, których nie był założycielem. Ruch przez niego stworzony był jednak nieco odmiennej natury, gdyż stworzył system tak zwanych stowarzyszonych klasztorów, które działały na zasadzie *communio*, a które można uznać za zapowiedź późniejszych kongregacji⁸⁸. Mimo to reguła przez niego stworzona wywarła niezwykle wpływ zarówno na ówczesny ruch monastyczny, jak i na kolejne reguły, które powstawały w przyszłości. Można ją uznawać za pierwszą regułę życia monastycznego.

Tu rodzi się jednak jedno, zasadnicze pytanie. Zazwyczaj terminy „monastycyzm” czy „życie monastyczne” kojarzy się popularnie z życiem klasztornym i rzeczywiście jest to także prawda. Pytanie jednak, które powstaje, jest następujące: skoro anachoretyzm i eremityzm odwołują nas do życia w samotności, to **jaka jest różnica między cenobityzmem a monastycyzmem?** Odpowiedź jest prosta. Monastycyzm to termin szerszy, który oznacza formy życia duchowego, dążące do doskonałości chrześcijańskiej i może obejmować zarówno samotny (anachoretyzm, eremityzm), jak i wspólnotowy styl życia (cenobityzm). Cenobityzm zaś jest pojęciem węższym i także oznacza styl życia monastycznego, ale we wspólnocie i według wyznaczonej reguły, co realizuje się zwłaszcza w klasztorach. Poniższy schemat przedstawia to rozróżnienie.

⁸⁸ Por. Wiseman, J., *Historia duchowości chrześcijańskiej*, Kraków: WAM, 2009, s. 100.

MONASTYCYZM (Forma życia skupiająca się wokół trzech głównych elementów: istnienia założyciela, przyjęcia reguły i samotności)		
ANACHORETYZM Życie samotne: TAK Możliwość wspólnoty: NIE	EREMITYZM Życie samotne: TAK Możliwość wspólnoty: TAK, Z INNYMI EREMITAMI	CENOBITYZM Życie samotne: NIE Możliwość wspólnoty: TAK, OPARTA NA REGULE ŻYCIA

Powyższe rozważania pozwoliły zdefiniować szczegółowo życie monastyczne. Jest oczywiste, że postaci, które wniosły szczególny wkład w rozwój duchowości monastycznej na Zachodzie, jest wiele. Zachowując więc ideę, iż w tej części dokonuje się syntetycznego zarysu historii duchowości katolickiej, analiza zostanie zawężona do najbardziej znanych przykładów.

Znaczącą postacią, która wpłynęła na kształt życia monastycznego jest **św. Benedykt z Nursji** († 547), brat św. Scholastyki i patron Europy⁸⁹. Jego *Reguła*, napisana dla klasztoru na Monte Casino, którego sam był fundatorem, jest chyba jego najsłynniejszym dziełem. Jak się wskazuje, *Reguła* benedyktyńska pozostała jedynym tekstem prawnym determinującym cały zachodni monastycyzm oraz cały ruch ascetyczny mężczyzn i kobiet, aż do pojawienia się zakonów

⁸⁹ Żywot św. Benedykta opisuje druga księga *Dialogów* św. Grzegorza Wielkiego. W tekście prezentuje się postać św. Benedykta, który „zostawił dom i majątek ojcowski, a pragnąc tylko Bogu się podobać, wyruszył na poszukiwanie habitu, który by sam wskazywał na święty sposób życia. Odszedł zatem pełen wiedzy, choć bez wykształcenia, nieuczony, lecz wiedziony przez mądrość”. Św. Grzegorz opisuje wiele cudownych wydarzeń, które dokonały się dzięki modlitwie i wstawiennictwu św. Benedykta, jak również wiele sytuacji, w których stawał się on przykładem do naśladowania dla braci (por. Grzegorz Wielki, «Dialogi», w: Starowieyski, M. (red.), *Źródła monastyczne*, t. 23, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2000, s. 129-194). Zob. Zambarbieri, A., «Benedykt z Nursji», w: Witczyk, H. (red.), *Nowa Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, Kielce: Jedność, 2016, s. 75.

żebraczych⁹⁰. Jest także przykładem wczesnej syntezy tradycji monastycznych oraz rzymskiej, wojskowej mentalności⁹¹. W swoim nauczaniu o drodze doskonałości dla zakonników św. Benedykt podkreślał przede wszystkim konieczność przeciwstawienia się trzem rodzajom pokus: samoafirmacji, cielesności oraz gniewu.

Sama **Reguła św. Benedykta** składa się z siedemdziesięciu trzech rozdziałów. Wyróżnia się w niej trzy główne części, które można szczegółowo opisać⁹²:

– **Część pierwsza (rozdziały 1-7): prolog i generalne wskazania ascetyczne**

W tej części tekst najpierw wylicza poszczególne rodzaje mnichów (rozdział 1) i podaje reguły postępowania dla opata jako duchowego kierownika wspólnoty (rozdziały 2-3). Kolejną częścią są wskazania opisujące cenne porady zaczerpnięte z Pisma Świętego i odwołujące się do cnót, jakimi powinien odznaczać się zakonnik (rozdziały 4-7).

⁹⁰ Por. De Candido, L., «Vida consagrada», s. 1402. *Reguła św. Benedykta* odniosła swój sukces nie tylko przez jej zawartość treściową, ale także formalny układ zaczerpnięty z myśli starożytnej, który mocno podkreślał rolę roztropności. Dzięki niej życie monastyczne pozostało nieprzerwanie – mimo swego zróżnicowania – oddane modlitwie i nawróceniu oraz przesłaniu profetycznemu. Mnisi bowiem przez oddalenie się od świata głosili, że należy unikać zagrożeń płynących z dobrobytu i praktykować ubóstwo, życie kontemplacyjne i pokorną pracę (zob. Leclercq, J., «U źródeł duchowości Zachodu. Etapy rozwoju i elementy stałe», w: Starowieyski, M. [red.], *Źródła monastyczne*, t. 49, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2009, s. 39-45).

⁹¹ Por. Ludwig, R., «Narodziny chrześcijańskiej Europy. Wczesne średniowiecze. 500-999», w: Beier, B. (red.), *Kronika chrześcijaństwa*, Warszawa: Świat Książki, 1998, s. 79-81.

⁹² Wspomniane części wyróżnia Sesé (por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 80). Nieco inny podział preferuje Aumann, który dzieli *Regułę* na dwie części: doktryna duchowa (rozdziały 1-7) oraz normy życia i dyscyplina w klasztorze (rozdziały 8-73) (por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 85).

To tu znajduje się nauczanie na temat rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa.

– **Część druga (rozdziały 8-30): normy liturgiczne i pokutne**

Święty Benedykt rozpoczyna tę część od podania zaleceń dotyczących odprawiania oficjum (rozdziały 8-20). Według autora duch wyrzeczenia, milczenia i pokory stawia mnicha w dyspozycji do obcowania z Bogiem, przejawiającego się w modlitwie i kontemplacji, która jest podstawowym zajęciem mnicha benedyktyńskiego. Dlatego święty kładzie nacisk na modlitwę liturgiczną. Podkreśla znaczenie *Officium Divinum*, regulując nawet w najmniejszych szczegółach jego odmawianie, które jest realizacją kultu publicznego. Rozdział 21, który traktuje o dziekanach klasztornych, stanowi płynne przejście do ustaleń dotyczących odpoczynku mnichów (rozdział 22) oraz do opisu praktyk pokutnych dla zakonników łamiących regułę klasztorną (rozdziały 22-30). Jest on swoistego rodzaju kodeksem karnym dla niewiernych *Regule*⁹³.

– **Część trzecia (rozdziały 31-73): normy regulujące wewnętrzny porządek klasztorny**

W tej części odnaleźć można zasady dotyczące poszczególnych punktów dnia oraz obowiązków, z którymi spotykają się mnisi. Na szczególną uwagę zasługują rozdziały poświęcone regułom spożywania posiłków (rozdziały 39-41) czy opisom gościnności (rozdziały 53 i 60-61). W tej części niezmiernie ważnymi napomnieniami są rozdziały dedykowane rozumieniu i przeżywaniu pracy (rozdziały 48 i 50).

Duchowość, którą proponuje św. Benedykt z Nursji, jest mocno osadzona na pewnych filarach, które są fundamentem dla życia

⁹³ Zob. także: Paszkowska, T., *Fraternitas. Od pragnienia do urzeczywistnienia*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013, s. 187-188.

zakonnego przysłych wieków. Do najważniejszych **elementów duchowości zakonów benedyktyńskich** można zaliczyć:

- ***Sacra dimensio vitae***. To zasada, którą tłumaczy się jako „sakralny wymiar życia”. Św. Benedykt miał świadomość, że całe życie wspólnotowe mnichów ma charakter sakralny, o czym przypominają wspólnotowe praktyki liturgiczne, a zwłaszcza modlitwa *Officium Divinum*. Generalnie mnisi modlili się wspólnie siedem razy dziennie, gdyż w tradycji żydowskiej i w Biblii liczba siedem była uznawana za symbolizującą pełnię. Św. Benedykt w swojej *Regule* podtrzymał tę tradycję⁹⁴. Zachęcał do rozłożenia modlitwy Liturgią Godzin w taki sposób, by mnich mógł ofiarować Bogu to, co już uczynił, i powierzyć Panu kolejne swoje obowiązki. Według św. Benedykta mnich, który recytuje słowa świętego oficjum, może usłyszeć głos samego Boga, otrzymać od Niego stosowne siły i pociechę⁹⁵.
- ***Ora et labora***. To chyba najsłynniejsza fraza wynikająca z treści *Reguły* i charyzmatu benedyktyńskiego, którą tłumaczy się jako „módl się i pracuj”. Dla fundatora reguły te słowa mają podwójne znaczenie. Po pierwsze, wspomniana idea „była [...] rozumiana jako idea modlitwy pracą”⁹⁶. Po drugie,

⁹⁴ „Prorok mówi: Siedmiokroć na dzień głoszę Twoją chwałę (Ps 119[118], 164). Zachowamy tę świętą siódemkę, jeśli wypełnimy przyjęty na siebie obowiązek służby przez Jutrznię, Prymę, Sekstę, Nonę, Nieszpory i Kompletę” (Benedykt z Nursji, *Reguła*, 16, 1-2).

⁹⁵ Por. De Dreuille, M., *Wybierać miłość Bożą. Razem ze świętym Benedyktem*, Kraków: Homo Dei, 2006, s. 24-29.

⁹⁶ Majka, J., *Rozważania o etyce pracy*, s. 14. Więcej na temat wkładu duchowości monastycznej w rozumienie duchowości pracy zob.: Illanes, J. L., *La santificación del trabajo. El trabajo en la historia de la espiritualidad*, wyd.10, Madrid: Palabra, 2001, s. 38-41.

klasztór benedyktyński miał być ekonomicznie samowystarczalny, a zatem w *Regule* wzywa się do pracy, dzięki której mnisi mają się utrzymać. Praca fizyczna mnichów nie służyła jednak tylko im, ale przyczyniała się do dobra bliźnich. Naturalnie ich ciężka i hojna praca, także dzięki powiązaniu jej z duchowym wymiarem, stała się także punktem rozwoju dobra wspólnego w wymiarze społecznym, ekonomicznym i kulturowym na coraz większym obszarze wpływów klasztorów benedyktyńskich, które zappełniły cały kontynent⁹⁷.

- ***Operi Dei nihil praeponatur***. To zasada, w której wzywa się, by niczego nie przedkładać ponad służbę Bożą. Zachęta ta wskazuje przede wszystkim na wewnętrzną orientację stworzenia jako miejsca nieustannej gloryfikacji Boga. Ratzinger, odwołując się do tej zasady św. Benedykta stwierdza, iż „nie jest to wyraz egzaltowanej pobożności, lecz czyste, trzeźwe zastosowanie opowieści o stworzeniu i jej przesłania do naszego życia. Adoracja jest właściwym centrum, poruszającą i porządkującą od wewnątrz siłą”⁹⁸.
- ***Lectio divina***. Jest to metoda modlitwy słowem Bożym, która była obecna od zawsze, a szczególnie była pielęgnowana przez Ojców pustyni. Dla św. Benedykta *lectio* (czytanie), *meditatio* (rozważanie), *oratio* (modlitwa) i *contemplatio* (kontemplacja) słowa Bożego stają się okazją do wejścia w jedność z Bogiem i w modlitwę nieustanną⁹⁹.

⁹⁷ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 82. Zob. Kopeć, A., «Św. Benedykt z Nursji jako patron Europy w nauczaniu Jana Pawła II», *Teologia w Polsce* 16 (2022), s. 91-93.

⁹⁸ Ratzinger, J., *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, s. 37.

⁹⁹ Por. De Dreuille, M., *Wybierać miłość Bożą. Razem ze świętym Benedyktem*, s. 31-34.

Przykładem ośrodka, w którym praktykowano życie według zasad wyznaczonych przez św. Benedykta z Nursji, jest **opactwo w Cluny**, które swym duchowym, kulturowym i intelektualnym zasięgiem oddziaływało nie tylko na Francję, ale na całą Europę, w tym także Polskę. Opactwo było największym klasztorem, jaki dotąd wybudowano w zachodniej części Europy. Zostało założone w 910 roku przez księcia Akwitanii Wilhelma Pobożnego († 918). W okresie swojej świetności, który trwał od drugiej połowy X wieku do pierwszej połowy wieku XII, opactwo odgrywało fundamentalną rolę w rozwoju wiary Kościoła. Zadanie swe realizowało, praktykując ideały św. Benedykta, które polegały na wspieraniu nauki i sztuki oraz na miłości i pomocy względem potrzebujących¹⁰⁰.

Analizując duchowość życia monastycznego, nie sposób nie wspomnieć wpływu św. **Grzegorza Wielkiego** († 604). Był synem patrycjuszowskiej rodziny, od roku 570 prefektem Rzymu, a następnie przekształcił swój dom na wzgórzu Celio w klasztor. Jak się przypuszcza, był mnichem benedyktyńskim, jednak nie wiadomo jaka reguła była zachowywana w klasztorze św. Andrzeja na Celio. Sprawował funkcję nuncjusza apostolskiego w Konstantynopolu, a następnie, od roku 586, kontynuował życie w zakonie. W 590 roku został wybrany papieżem¹⁰¹. Czas jego pontyfikatu był trudny, gdyż jako papież musiał zmierzyć się z epidemią dżumy oraz presją wywieraną przez Longobardów¹⁰².

¹⁰⁰ Więcej na temat opactwa Cluny zob.: Pecaut, M., «Dzieje Cluny», w: Starowieyski, M. (red.), *Źródła monastyczne*, t. 54, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2010.

¹⁰¹ Por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 90-91.

¹⁰² Por. Zambarbieri, A., «Grzegorz Wielki», w: Witczyk, H. (red.), *Nowa Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, s. 259. Św. Grzegorzowi Wielkiemu przypisuje się wielkie zasługi w działalności misjonarskiej. W związku z kwestią Longobardów był zatroskany o sprawę ewangelizacji, zwłaszcza młodych. To jego działalność doprowadziła do nawrócenia króla longobardzkiego Agilulfa.

To on stworzył koncepcję monastycyzmu, który miał być cenobicki i misyjny zarazem. Według św. Grzegorza mnich powinien być człowiekiem pokoju, ale także zdolnym do wybierania z przesłania Kościoła jego najbardziej życiodajnych części, łącząc je syntetycznie i dostosowując kulturowo do pokoleń, tak by były zrozumiałe dla człowieka, a samo przesłanie ewangeliczne – przekazane wiernie i owocnie¹⁰³.

Do najważniejszych dzieł św. Grzegorza, w których widać silne wpływy myśli św. Augustyna, należy zaliczyć *Księgę reguły pasterskiej* (*Regula Pastoralis*). Jest to traktat o kapłaństwie, w którym papież ukazuje wzór dobrego biskupa oraz duszpasterza. Innym znanym dziełem jest traktat moralny *Moralia in Job* (*Expositio in Job*). Jest to swoistego rodzaju komentarz do Księgi Hioba, który składa się z trzydziestu pięciu tomów i był traktowany jako „podręcznik asceetyki popularny na całym świecie”¹⁰⁴. Warto wspomnieć jego homilie na temat Księgi Ezechiela, które wygłosił w czasie oblężenia Rzymu. Oczywiście istotnym tekstem św. Grzegorza są także *Dialogi*, w których opisuje życie św. Benedykta z Nursji.

Tym, co pozostawił św. Grzegorz Wielki, jest jego nauczanie na temat **życia aktywnego i życia kontemplacyjnego**¹⁰⁵. Rzeczywiście, jak zauważa Aumann, św. Grzegorz – podobnie jak jego poprzednicy – uznawał wyższość życia kontemplacyjnego¹⁰⁶. Dlatego też Leclercq,

¹⁰³ Por. Špidlík, T., Gargano, I., Grossi, V., «Duchowość Ojców Kościoła», w: *Historia duchowości*, t. 3, Kraków: Homo Dei, 2004, s. 314.

¹⁰⁴ Witek, S., *Teologia życia duchowego*, s. 26.

¹⁰⁵ Dobrą syntezę wyjaśniającą definicję życia czynnego i kontemplacyjnego oraz ich wzajemną relację stanowi artykuł: Sperandini, M., «Ordine, disordine e contrordine: il rapporto tra azione e contemplazione nel pensiero di Gregorio Magno a partire dallo schema dei *tres ordines fidelium*», *Doctor Virtualis* 19 (2024), s. 332-340.

¹⁰⁶ Por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 91.

nawiązując do myśli Marrou, nazywa go „jednym z największych doktorów mistycznych”¹⁰⁷. Mimo to św. Grzegorz opisuje zarówno życia aktywne, jak i życie kontemplacyjne.

Według św. Grzegorza życie aktywne (czynne) wyraża się w pełni w praktykowaniu cnót, zwłaszcza moralnych. Podkreśla on ich jedność i wzajemną integrację, a szczególną rolę przypisuje oderwaniu się od rzeczy materialnych, które zależne jest od powołania człowieka: ubóstwo serca, oderwanie się od szczególnych trosk rodzinnych czy nawet zerwanie więzów krwi¹⁰⁸. Jego nauka o życiu duchowym nie jest metodą ani systemem działania. Rozumie on życie chrześcijańskie, często aktywne, następująco:

„Życie chrześcijańskie [...] jako życie oderwania i pragnienia, mianowicie oderwania od świata i pragnienia Boga, i sama taka postawa jest już modlitwą, życiem modlitwy”¹⁰⁹.

Człowiek stopniowo więc wzrasta, zbliżając się do Boga i pragnąc Go coraz bardziej. W tym procesie szczególne znaczenie przypisuje św. Grzegorz Wielki także cnotcie pokory, gdyż – jak uważa – razem z pokorą wzrasta pragnienie Tego, który sam jeden może nappełnić wewnętrzną pustkę człowieka. Stąd można go nazwać „mistrzem pragnienia”. Skoro życie aktywne opiera się na cnotach moralnych, realizuje się przede wszystkim w dobrych uczynkach: pomocy biednym i chorym, karmieniu zgłodniałych czy w pomocy w potrzebach.

Życie kontemplacyjne jest z kolei oparte na cnotach teologicznych (wiara, nadzieja i miłość) i stanowi ono owoc wzrostu w cno-

¹⁰⁷ Leclercq, J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, w: Starowieyski, M. (red.), *Źródła monastyczne*, t. 14, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 1997, s. 34. Leclercq nazywa go także „mistrzem pragnienia” (tamże, s. 41).

¹⁰⁸ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 85.

¹⁰⁹ Leclercq, J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, s. 39.

tach moralnych, dla których konieczne jest współdziałanie z cnotami teologalnymi i doskonalenie ich przez dary Ducha Świętego¹¹⁰. Choć św. Grzegorz uznaje wyższość życia kontemplacyjnego, to stwierdza, że człowiek jest doskonały, gdy harmonijnie łączy życie aktywne i kontemplacyjne, choćby z tego powodu, że życie aktywne jest niezbędnym pierwszym krokiem do wejścia w kontemplację. Przypomina o tym jego słynna fraza: *Activa vita prior est tempore, contemplativa maior est merito*, co można przetłumaczyć jako: „życie czynne jest uprzednie czasowo, ale kontemplacyjne jest większe pod względem zasługi [tł. wł.]”. Warto jednak wspomnieć, że to połączenie między aktywnością a kontemplacją nie jest takie samo u wszystkich, gdyż istnieją ludzie bardziej predysponowani do każdego z tych sposobów życia. Dlatego każdy chrześcijanin musi dojrzewać z rozwagą do swojego powołania, mając świadomość, że pełne życie kontemplacyjne jest właściwe tylko dla nieba¹¹¹.

Znaczącą postacią dla rozwoju duchowości monastycznej był francuski mnich **św. Bernard z Clairvaux** († 1153), przedstawiciel duchowości cysterskiej. Wyrosła ona z reformy benedyktyńskiej, którą zainicjowało opactwo w Cîteaux w roku 1098. Św. Bernard urodził się w 1090 roku w zamku Fontaines, niedaleko Dijon we Francji. Uczęszczał do szkoły, która była prowadzona przez kanoników diecezjalnych dla rycerskich synów w Châtillon-sur-Seine. W dzień Bożego Narodzenia, podczas uroczystości religijnych w świątyni, zobaczył Dzieciątka Jezus na ramionach Maryi. Maryja ofiarowała mu Syna, zachęcając do kochania Go i do kochania innych, a także do tego, by wybrał drogę służby Bożej. W roku 1107 zmarła jego matka. Wspominane doświadczenia zaowocowały tym, że w wieku dwuna-

¹¹⁰ Por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 91.

¹¹¹ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 85.

stu lat rozpoczął życie zakonne w Cîteaux. Był to surowy zakon, rządzący się regułą św. Benedykta z Nursji. Św. Bernard przyprowadził z sobą także około trzydziestu braci, a sam prowadził głębokie życie modlitewne i pokutne, choć często opuszczał klasztor, gdyż pełnił rolę arbitra wobec różnych kontrowersji, które wstrząsały chrześcijaństwem¹¹². W wieku dwudziestu pięciu lat został opatem klasztoru w Clairvaux. Tam też zmarł w 1153 roku. W 1174 roku został wyniesiony do chwały świętych przez papieża Aleksandra III, a w roku 1830 ogłoszony doktorem Kościoła przez papieża Piusa VIII¹¹³. Był wielkim mistykiem, propagatorem kultu Najświętszej Maryi Panny oraz doskonałym mówcą i pisarzem, stąd często przypisuje się mu określenie *Doctor Mellifluus*, a więc „Doktor Miodopłynny”¹¹⁴.

Na szczególną uwagę zasługuje jego **doktryna mistyczna**, która została zawarta w jego kazaniach na temat Pieśni nad Pieśniami oraz w jego słynnym dziele *O miłowaniu Boga (De diligendo Deo)*. Św. Bernard wskazuje, że prawdziwe zjednoczenie mistyczne z Bogiem jest możliwe w pełni w niebie, aczkolwiek można je również znaleźć w życiu doczesnym, choć w sposób przemijający. Co więcej, poucza, że należy to do rzadkości i nazywa szczęśliwym tego, kto tylko raz,

¹¹² Św. Bernard wniósł duży wkład w zakończenie schizmy, która wystąpiła po śmierci papieża Honoriusz II w 1130 roku. Po nim dokonano wyboru dwóch papieży: Innocentego II i Anakleta II. Św. Bernard, wspierając Innocentego II, stał się jedynym ze znaczących duchownych tamtych czasów, a samo wsparcie przyczyniło się w dużym stopniu do końca schizmy w 1138 roku.

¹¹³ Więcej informacji biograficznych na temat św. Bernarda z Clairvaux oraz syntezę jego nauczania można odnaleźć w: Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 113-119; Royo Marín, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973, s. 158-161; Merton, T., *O świętym Bernardzie*, wyd. 2, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2017.

¹¹⁴ Określenia takiego używa papież Pius XII w swojej encyklice *Doctor Mellifluus*: Pius XII, «Encyklika *Doctor Mellifluus*», AAS 45 (1953), s. 369-384, n. 1.

czasowo, doświadczył tej słodkiej i wielkiej radości, gdyż zatracenie się w Bogu jest czymś niebiańskim, a nie ziemskim¹¹⁵.

Podobnie jak poprzednicy podkreśla on potrzebę pokory i łaski w dążeniu do zjednoczenia z Panem. Człowiek, który upadł przez grzech, utracił podobieństwo względem Stwórcy; zachowuje on wolną wolę, jednak bez pełni wolności, którą daje łaska. Aby ją odzyskać, potrzeba więc pokory i uniżenia. Dzięki temu istota ludzka oddaje się bardziej Chrystusowi, który ogarnia duszę i pociąga do kontemplacji¹¹⁶. Można nawet stwierdzić, że św. Bernard proponuje koncepcję stopni pokory, które w swej istocie są tym samym, co zaprezentowane przez niego stopnie miłości, a więc etapy wstępowania do Boga¹¹⁷.

Święty Bernard dokonuje szczegółowej analizy **czterech stopni miłości** w swoim dziele *O miłowaniu Boga*, które pokrótce zostanie teraz przedstawione. W samym tekście można wyróżnić wstęp oraz cztery części:

- **Wstęp:** Jest to ogólny opis dzieła, w którym czytelnik dowiaduje się, że dzieło zostało zdedykowane, kardynałowi diakonowi, kanclerzowi Kościoła rzymskiego.
- **Część pierwsza (n. 1-15):** W niej czytelnik zapoznaje się z przemyśleniami św. Bernarda na temat przyczyn Bożej miłości. Innymi słowy, św. Bernard wyjaśnia, dlaczego człowiek powinien kochać Boga.
- **Część druga (n. 16-22):** Dotyczy opisu drogi Bożej miłości. Tutaj można odnaleźć twierdzenia o sile, z jaką człowiek powinien kochać Boga.

¹¹⁵ Por. Royo Marín, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, s. 165.

¹¹⁶ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 115-116.

¹¹⁷ Por. Andrzejuk, A., «Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux», *Studia Philosophiae Christianae* 47 (2011), s. 77.

- **Część trzecia (n. 23-29):** Jest to część, w której znajduje się nauka o czterech stopniach miłości.
- **Część czwarta (n. 30-33):** Św. Bernard opowiada w niej o życiu wiecznym.

Szczególnie interesującym zagadnieniem są wspomniane stopnie miłości w części trzeciej. Święty rozumie je następująco:

- **Pierwszy stopień:** Człowiek kocha dla siebie samego.
Opis: Natura ludzka jest krucha, dlatego na początku człowiek kocha Boga z myślą o sobie samym. W tej części opisuje miłość bliźniego.

„Ponieważ jednak natura jest ułomna i słaba, zmuszeni jesteśmy wobec niej do służebności. Jest to więc miłość cielesna, kiedy człowiek kocha siebie ze względu na samego siebie. [...] Jeżeli pomagając bliżniemu, odczujesz może pewien brak rzeczy niezbędnych – co masz czynić? Z wielką ufnością zwrócisz się do Tego, który wszystkim udziela obficie i we właściwym czasie (por. Ps 144, 15), nikogo nie odrzuca, lecz «otwiera rękę swoją i napelnia wszystko, co żyje, błogosławieństwem» (Ps 144, 16)¹¹⁸.

- **Drugi stopień:** Człowiek kocha Boga ze względu na dobra, jakie otrzymuje.
Opis: Człowiek rzeczywiście kocha Boga, ale nadal ze względu na siebie, gdyż oczekuje od Boga błogosławieństwa.

„W Bogu bowiem [człowiek] może wszystko, co mu pożyteczne. Bez Boga natomiast niczego uczynić nie zdoła. Wtedy człowiek zaczyna już kochać Boga, ale ze względu na otrzymane dobrodziejstwa, a nie ze względu na Niego samego¹¹⁹.

¹¹⁸ Bernard z Clairvaux, «O miłowaniu Boga», w: tenże, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2000, s. 21-54, n. 23-34.

¹¹⁹ Tamże, n. 25-26.

- **Trzeci stopień:** Człowiek kocha Boga dla Boga.

Opis: Ta miłość jest pobudzana przez łaskę, a nie przez dobro, którego człowiek potrzebuje. Taka miłość jest sprawiedliwa, wzniosła i bezinteresowna. Człowiek kocha Boga nie dlatego, że jest On dla niego dobry, ale dlatego, że On jest źródłem dobroci.

„Kto tak kocha, nie kocha inaczej, ale tak, jak sam jest kochany. Nie szuka też siebie, ale Jezusa Chrystusa, jak On szukał naszego dobra, a właściwie szukał nas”¹²⁰.

- **Czwarty stopień:** Człowiek kocha siebie dla Boga, w tym sensie, że całkowicie jednoczy się z Nim i Jego świętą wolą.
Opis: Ta miłość jest jednością z Bogiem i jest owocem Bożej interwencji i Bożej łaski. Nie jest możliwa, gdy serce człowieka nie jest wolne od trosk cielesnych.

„Miłość taka jest górą, górą Boską, niebosięzną. [...] Miejsce to jest krainą pokoju, przybytkiem na Syjonie”¹²¹.

¹²⁰ Tamże, n. 26. Jak można zauważyć, zacytowane słowa są niejako definicją chrześcijańskiej cnoty miłości zarówno w relacji do Boga, jak i do bliźniego. Miłość nie jest bowiem jedynie uczuciem, ale jest właśnie cnotą, która polega na trosce o dobro drugiego; jest oddaniem się drugiemu. Jako że Bóg jest Bogiem osobowym, owa relacja miłości, tak rozumianej, stosuje się także do Niego: troszczyć się o sprawy Boże i ofiarować się całkowicie Bogu – to istota miłości. Takie rozumowanie potwierdzają słowa św. Tomasza z Akwinu: *Amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum*, co tłumaczy się następująco: „Kochać oznacza chcieć dla kogoś dobra. Miłość więc dąży do dwóch rzeczy: do dobra, którego ktoś chce dla siebie lub kogo innego, oraz ku osobie, której dobra ktoś chce” (*STh*, I-II, q. 26, a. 4). Podobną interpretację przedstawia KKK, n. 1766.

¹²¹ Bernard z Clairvaux, «O miłowaniu Boga», n. 27.

Na koniec należy przedstawić postać, która obok św. Tomasza z Akwinu († 1274), przedstawiciela zakonu dominikanów, odegrała znaczącą rolę w XIII wieku. **Św. Bonawentura** († 1274), bo o nim mowa, był reprezentantem duchowości franciszkańskiej i jest określany mianem *Doctor Seraphicus*, a więc „Doktor Seraficki”¹²². Wstąpił do zakonu franciszkańskiego, mając dwadzieścia pięć lat. Został posłany do Paryża, by studiować teologię, zwłaszcza pod kierunkiem **św. Aleksandra z Hales** († 1245)¹²³. Sam także nauczał na Uniwersytecie Paryskim w latach 1248-1257. Jego pisma charakteryzują się głębią filozoficzną, teologiczną, ale i duchową.

¹²² Takie określenie odnosi się do stylu, w jakim prowadził swoje refleksje teologiczne, pragnąc wyjaśnić pojęcie mistyki, umiłowania Boga i kontemplacji. W swojej metodzie wychodzi od pojęcia miłości, co stawia w centrum poznania Boga żarliwość duchową. Dla niego miłość pozwala głębiej poznawać Boga. Metoda poznania Boga proponowana przez Akwinatę jest nieco odmienna. Również zakłada duchowy fundament w miłości, lecz w centrum kładzie poznanie prawdy, by móc działać w taki sposób, w jaki chce tego Bóg. Widać tu sprzężenie między miłością, a prawdą. Należy jednak stwierdzić, że obie teorie się uzupełniają. O wzajemnej relacji miłości i prawdy, a w konsekwencji i wolności, można przeczytać w: Benedykt XVI, «Encyklika *Caritas in veritate*», AAS 101 (2009), s. 641-709, n. 1-9. Przykładami zaś użycia terminu *Doctor Seraphicus* są: „*Theologia scholastica, quam duo potissimum gloriosi Doctores, angelicus s. Thomas et seraphicus s. Bonaventura, clarissimi huius facultatis professores.... excelenti ingenio*” (Leon XIII, «Encyklika *Aeterni Patris*», ASS 12 [1879], s. 107); „Drodzy przyjaciele, odpowiedzmy na zachętę, jaką do nas kieruje św. Bonawentura – «doktor sera-ficzny», i uczmy się od Boskiego Mistrza: słuchajmy Jego Słowa życia i prawdy” (Benedykt XVI, «Audycja generalna, 10.03.2010», OsRomPol 5 [2010], s. 47).

¹²³ Św. Aleksander z Hales był jednym z pierwszych przedstawicieli franciszkańskiego ducha na poziomie uniwersyteckim. On wtajemniczył św. Bonawenturę w metafizyczne pojęcie Bytu najwyższego jako najwyższego Dobra. Do najważniejszych dzieł tego świętego należą *Suma brata Aleksandra* oraz *Glossa do czterech ksiąg sentencji*, która stała się jednym z najśłynniejszych podręczników i objaśnień do *Sentencji* Piotra Lombarda (por. Calati, B., Grégoire, R., Blasucci, A., *Duchowość średniowiecza*, w: *Historia duchowości*, t. 4, Kraków: Homo Dei, 2005, s. 294; Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 154).

Święty Bonawentura rozwija doktrynę o życiu duchowym, które jest uczestnictwem w samym życiu Boga: w czasie poprzez łaskę, a w wieczności poprzez chwałę. Życie w Bogu stanowi źródło szczęścia dla duszy i opiera się na trzech zasadniczych wartościach: pokoju, prawdzie i miłości. Są one dostępne dzięki **trzem etapom duchowego rozwoju**: oczyszczeniu, oświeceniu i zjednoczeniu. Św. Bonawenturę można nazwać więc jednym z głównych propagatorów i fundatorów klasycznej doktryny o tak zwanych trzech drogach w życiu duchowym na drodze zjednoczenia z Bogiem¹²⁴.

Wśród wielu słynnych dzieł warto zwrócić szczególną uwagę na trzy z nich: *Breviloquium* (ok. 1257), *Itinerarium mentis in Deum* (1259) i *Legenda maior s. Francisci* (ok. 1260-1263). Pierwsze dzieło jest zwięzłym i uporządkowanym wykładem teologii, który miał służyć przede wszystkim zakonowi. Drugie jest szczególnie ważne, ponieważ ukazuje etapy duchowej wędrówki duszy ku Bogu, a więc prezentuje, czym jest życie duchowe, jego dynamizm i zjednoczenie z Bogiem w myśli św. Bonawentury. Święty wskazuje w *Itinerarium mentis in Deum* na trzy etapy, w których dusza poznaje Boga:

- **Etap kosmiczny (*extra nos*)**: dusza poznaje Boga poza sobą, a więc odnajdując ślady Stwórcy w stworzeniu i świecie zewnętrznym.
- **Etap antropiczny (*intra nos*)**: dusza poznaje i kontempluje Stwórcę poprzez wejście w siebie i poznanie obrazu Bożego w sobie. W duszy człowieka odbija się obraz Trójcy Przenajświętszej.
- **Etap mistyczny (*supra nos*)**: dusza przekracza już siebie samą, wychodzi poza rozumowanie i zmysły, wchodząc na drogę kontemplacji Boga w Jego czystej naturze.

¹²⁴ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 152.

Owym trzem etapom odpowiadają trzy formy istnienia bytów: w materii, w umyśle oraz w wiecznej sztuce. Łączą się one z trzema orientacjami umysłu człowieka: ku światu i rzeczom zewnętrznym (zmysłowość), ku własnemu wnętrzu (duch/*spiritus*) oraz ku temu, co przewyższa ludzkie rozumowanie (duch/*mens*)¹²⁵. Co więcej, autor uzupełnia ów trójstopniowy schemat, wyszczególniając sześć dróg poznania Boga, przez co otrzymuje się sześć stopni kontemplacji Stwórcy, odpowiadające władzom duszy¹²⁶:

Etap	Stopień kontemplacji	Władza duszy
Etap kosmiczny	kontemplacja Boga przez zwierciadło (kontemplacja dzieł Boga)	zmysły zewnętrzne
	kontemplacja Boga w zwierciadle (kontemplacja w dziełach Boga)	wyobrażnia i zmysły wewnętrzne
Etap antropiczny	kontemplacja Boga we władzach duszy (kontemplacja przez obraz Trójcy Świętej w duszy)	umysł

¹²⁵ Różnica między *spiritus* i *mens* wywodzi się jeszcze z filozofii starożytnej. Oba terminy odnoszą się oczywiście do rzeczywistości niematerialnej w człowieku, a więc do wymiaru duchowego. *Spiritus* pojmuje się jednak jako duszę, która daje życiodajną siłę istocie ludzkiej, a więc jest jej częścią ożywiającą. Z kolei *mens* rozumie się głębiej, a mianowicie jako wewnętrzny rozum, który odpowiada za zdolność myślenia w człowieku i przeżywanie wewnętrznych stanów. Jest to element odpowiadający za zdolność kontemplacji, za kontakt z Bogiem.

¹²⁶ Więcej na temat drogi duszy do Boga w *Itinerarium mentis in Deum* zob.: Kiwka, M., «Mistyczne odkrywanie Boga w *Itinerarium mentis in Deum* św. Bonawentury», *Studia Philosophiae Christianae* 53 (2017), s. 89-116; Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 153-154.

Etap mistyczny	kontemplacja Boga w Jego odnowionym obrazie (kontemplacja przez cnoty teologalne)	intelekt
	kontemplacja Boga w Jego naturze (w Jego istnieniu)	inteligencja
	kontemplacja Boga we właściwościach Osób Boskich (kontemplacja Boga jako najwyższego Dobra)	ekstaza

Trzecie wspomniane dzieło to *Legenda większa o świętym Franciszku*, która została napisana na prośbę franciszkanów. Opisuje ona żywot św. Franciszka z Asyżu († 1226).

Rozdział 5

Późne średniowiecze i duchowość zakonów żebraczych

Kontekst historyczny

Późne średniowiecze (ok. XIII-XIV w.) to czas przemian, które wpłynęły w jakiejś mierze na kształt duchowości katolickiej. Z jednej strony widoczny jest silny nacisk na intelektualne pojmowanie i wyjaśnianie tajemnic wiary, a z drugiej zauważyć można próbę odnowy, która zachęcałaby nie tyle do spekulatywnych roztrząsań o wierze, ile do prostej, zwyczajnej pobożności¹²⁷. Aby zrozumieć kontekst historyczny, w którym pojawiły się zakony żebracze, poniżej zostaną opisane wspomniane dwa aspekty.

Po pierwsze, wiek XII/XIII to czas rozkwitu intelektualnego, w którym widoczna staje się nowa metoda kształtowania dzieł literackich. **Metoda scholastyczna**, bo o niej mowa, polegała na uporządkowanym, systematycznym i mocno spekulatywnym wyjaśnianiu Pisma Świętego oraz zagadnień teologicznych. Cechowała się logiczną analizą, przytaczaniem argumentów za i przeciw oraz spójnym systemem wiedzy. Chyba najbardziej znanym

¹²⁷ We wspomnianym okresie historycznym rzeczywiście było widać pewne napięcie między scholastyką, która ceniła metodę spekulatywną w wyjaśnianiu prawd wiary i podkreślała rolę rozumu i poznania w dochodzeniu do zjednoczenia z Bogiem, a mistyką, która w centrum stawiała łaskę i cnotę miłości. Zdaje się jednak, że nie należy krytykować żadnej ze stron, gdyż każda z nich – czy to przez podkreślenie mistycyzmu spekulatywnego w pierwszym przypadku, czy mistycyzmu praktycznego w drugim – miała na celu pomóc człowiekowi w doprowadzeniu go do jedności z Bogiem. Zresztą – jak wspomina Sesé – sam ruch nazywany *devotio moderna*, a więc reprezentujący drugie podejście, był „ascetyczną i metodyczną reakcją na rzeczywiste lub domniemane wykroczenia spekulatywności [tł. wł.]” (Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 161).

przedstawicielem okresu scholastyki był **św. Tomasz z Akwinu** († 1274). Jego naukowy wkład w teologię powoduje, że rozważania o życiu duchowym są osadzone na solidnym fundamencie teologicznym, w którym podkreśla on rolę łaski i cnót¹²⁸. Jego myśl teologiczna oparta była zasadniczo na Biblii, a samo nauczanie o życiu chrześcijańskim można streścić w ten sposób, że jest ono życiem łaski, a miłość stanowi jego podstawowy akt. Ona też powoduje zjednoczenie duszy i Boga w akcie, który można nazywać przyjaźnią¹²⁹.

Choć sama scholastyka, nawet dziś, jest sprowadzana „na pozycje doktrynalne wielkich mistrzów XIII wieku, szczególnie św. Tomasza z Akwinu”¹³⁰, to prawdą jest, że należy ją traktować bardziej jako ruch kulturowo-intelektualny, który na przestrzeni dziejów poszukiwał racjonalnych fundamentów wiary chrześcijańskiej. Dlatego wyróżnić można jej fazę początkową (VI-IX w.), w której poszukiwano wspomnianych fundamentów, ale stosując filozofię neoplatońską przekazaną zwłaszcza przez św. Augustyna, oraz jej fazę zaawansowaną (IX-XIII w.), w której widać wpływ filozofii arystotelesowskiej oraz jej interpretacji. Ostatni etap scholastyki to wiek XIV, w którym poszukiwano w przestrzeni studium metod poszczególnych dyscyplin naukowych. Na rozwój metody scholastycznej na pewno wpłynęło powstawanie uniwersytetów, ale również mocna działalność kanoników od św. Wiktora (wiktorianie), którzy byli przedstawicielami szkoły teologicznej, działającej przy opactwie św. Wiktora w Paryżu.

¹²⁸ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 145-150.

¹²⁹ Por. *STh*, II-II, q. 23, a. 1. Zob. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 159.

¹³⁰ Ghisalberty, A., «Scholastyka», w: Witczyk, H. (red.), *Nowa Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, s. 703.

„Pomimo że pozostali w tradycji monastycznej i szli za regułą św. Augustyna, poświęcili się w dużej mierze nauce, wpływając na rozwój scholastyki. [...] Posługując się metodą patrystyczno-spekulatywną św. Augustyna, szkoła od św. Wiktora zdobyła wielką sławę”¹³¹.

Najbardziej znanymi przedstawicielami tej szkoły byli: **Hugo od św. Wiktora** († 1141) i **Ryszard od św. Wiktora** († 1173). Pierwszy z nich nazywany jest *alter Augustinus*. Jako gorliwy zwolennik św. Augustyna fascynował się studiowaniem nauki o Kościele w relacji z refleksją nad Chrystusem. Przedstawiał Kościół jako Dom Boży, Ciało Chrystusa czy Oblubienicę Baranka¹³². Dla Hugona, zgodnie z tradycyjną doktryną, droga do Boga, zwłaszcza poprzez studiowanie świętych tekstów, przebiega przez klasyczne etapy: lekturę, medytację, modlitwę, uczynki, aż po kontemplację. Sam pisze o tym następująco:

„Istnieją cztery rzeczy, które kształcą prawych ludzi w doczesnym życiu i które ich prowadzą ku przyszłej doskonałości jakby po jakichś stopniach. Są to mianowicie lektura, czyli nauka, medytacja, modlitwa i czyny. Piąta w kolejności jest kontemplacja, jakby owoc poprzednich stopni, w której jeszcze w tym życiu poczuć można przedsmak przyszłej zapłaty za czynienie dobra”¹³³.

Oryginalnym elementem w jego myśleniu jest stwierdzenie na temat źródeł medytacji i kontemplacji. Obok Pisma Świętego, które zajmuje

¹³¹ Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 142.

¹³² Por. Royo Marín, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, s. 185-186.

¹³³ *Quattuor sunt, in quibus nunc exercetur vita iustorum et quasi per quosdam gradus ad futuram perfectionem sublevatur, videlicet lectio sive doctrina, meditatio, oratio et operatio. Quinta deinde sequitur contemplatio, in qua quasi quodam praecedentium fructu in hac vita etiam, quae sit boni operis merces futura, praegustatur* (Hugo od św. Wiktora, «*Didascalion*, czyli co i jak czytać», w: Mejor, M. [red.], *Bibliotheca Litterarum Medii Aevi*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, 2017, V, 9, s. 208-209).

centralne miejsce, poucza on także o medytacji natury, a szczególnie stworzenia i samego człowieka oraz o rozważaniu zachowań lub obyczajów z uwzględnieniem aspektu miłosierdzia Bożego¹³⁴. Przypomina to w swoim dziele *De meditando seu meditandi artificio*, które można przetłumaczyć jako *O medytacji, czyli sztuce medytowania*, przypisując poszczególnym źródłom impuls do medytacji: stworzenie (zdziwienie/zachwyt), święte teksty (czytanie), zachowania (obserwacja)¹³⁵.

Przechodząc do Ryszarda od św. Wiktora, można powiedzieć, że jest on chyba jednym z najsłynniejszych teoretyków, w pozytywnym tego słowa znaczeniu, jeśli chodzi o mistykę. Ów teoretyczny aspekt jest tym, co odróżnia go na przykład od św. Bernarda z Clairvaux, który na temat mistyki pisał z punktu widzenia bardzo praktycznego, opierając swe rozważania na definiowaniu miłości. Ryszard od św. Wiktora jest także tym, który pochyla się w refleksji nad ascetyką, ponieważ opisuje namiętności i słabości człowieka, sposoby ich przezwyciężenia oraz cnoty, które pomagają człowiekowi wznieść się na wyżyny właściwe kontemplacji¹³⁶. Sam podaje w *De Gratia Contemplationis. Libri Quinque Dicti Benjamin Major*¹³⁷ słynną definicję kontemplacji, która uchodzi za jedno z najbardziej klasycznych sformułowań na ten temat w mistyce chrześcijańskiej: „*Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa*”¹³⁸, co można prze-

¹³⁴ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 122-123; Royo Marín, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, s. 186.

¹³⁵ *Tria sunt genera meditationum, unum in creaturis, unum in scripturis, unum in moribus. Primum surgit ex admiratione, secundum ex lectione, tertium ex circumspectione* (Hugo od św. Wiktora, *De meditando seu meditandi artificio*: PL 176, 993).

¹³⁶ Por. Royo Marín, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, s. 187.

¹³⁷ Zazwyczaj podaje się skróconą nazwę dzieła – *Benjamin Major*.

¹³⁸ Ryszard od św. Wiktora, *De Gratia Contemplationis. Libri Quinque Dicti Benjamin Major*: PL 196, 67. Por. Kulesza, E., «Kontemplacja mistyczna według Ryszarda od św. Wiktora», *Collectanea Theologica* 12 (1931), s. 244-246.

tłumaczyć jako: „Kontemplacja jest to akt umysłu, który, przenikając z łatwością cuda mądrości Bożej, trwa w zachwyceniu”¹³⁹. Widoczne staje się, że w definicji Ryszard wskazuje na: akt kontemplacji (*perspicacia*), na jego cechy (*libera, suspensa, cum admiratione*), przedmiot (*spectacula sapientiae*) i podmiot (*mens*). Wynika więc z tego, iż w czasie kontemplacji umysł przenika swój przedmiot bez wysiłku, a dusza, zachwycona pięknnością prawdy poznanej, pozostaje przez pewien czas w stanie jej podziwiania¹⁴⁰. Można powiedzieć, że w definicji Ryszarda dostrzega się obecność aspektów intelektualnych i wolitywnych człowieka w kontemplacji, ale dobrze zharmonizowanych, unikających zarówno intelektualizmu, jak i nadmiernej afektywności¹⁴¹. Ryszard wskazuje, że kontemplacja nie jest czymś wymuszonym, ale jest łaską, głębokim i spokojnym rozważaniem mądrości Bożej w samej swej istocie. Jest to wejście w „zachwyt nad mądrością Bożą”, rozumianą jako prawda Boża, rzeczywistość wieczna, niezmienna i Boska, poprzez którą umysł ludzki dostępuje zdumienia.

Po drugie, snując refleksję nad kontekstem historycznym tego okresu, nie sposób nie wspomnieć o *devotio moderna*, a więc tak zwanej „nowej pobożności”, która swe początki ma już w okresie końca scholastyki. Można ją wyjaśnić jako ruch odnowy duchowej, który rozwinął się w XIV wieku w Niderlandach i rozszerzył się na całą Europę, zwłaszcza między XV a XVI wiekiem. Głównym propagatorem i inicjatorem ruchu był **Gerard Groote** († 1384)¹⁴². Ruch pietystyczny, określony przez Johna Buscha jako *devotio mo-*

¹³⁹ Kulesza, E., «Kontemplacja mistyczna według Ryszarda od św. Wiktora», s. 245.

¹⁴⁰ Por. tamże, s. 244.

¹⁴¹ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 124.

¹⁴² Por. Witczyk, W., «Devotio moderna», w: tenże (red.), *Nowa Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, s. 181.

*derma*¹⁴³, powstał w celu odnowienia ducha wiary w Kościele oraz rozwinięcia praktycznej pobożności. Do jego zainicjowania przyczyniło się wiele elementów.

Pierwszy z nich można odnieść do ówczesnej kondycji duchowej Kościoła. Mówiono o niskim poziomie świętości duchowieństwa i **formalizmie religijnym**.

Kolejnym istotnym elementem był na pewno **rozwój spekulatyizmu**, który powodował, że wiarą, pojęciem mistyki oraz zjednoczenia z Bogiem zajmowano się w sposób intelektualny i rozumowy. *Devotio moderna* chciała zwrócić uwagę na wiarę przeżywaną i praktykowaną, a nie na abstrakcyjne pojęcia czy na definicje. Chciała więc wskazać nie tyle na rozumowe dociekania i naukowe dyskursy co do pojęć związanych z mistyką i kontemplacją, ile raczej przypomnieć – zwłaszcza ludziom świeckim – o osobistym zaangażowaniu i relacji z Bogiem poprzez odpowiednie, praktyczne środki.

Tak jak zostało to zauważone w przypisie 127, sprawa oceny ówczesnego kontekstu nie jest jednak tak jednoznaczna. Ostatecznie nie można bowiem osądzić, że ci, którzy pragnęli rozumowo i w sposób systematyczny opisać drogę do zjednoczenia mistycznego, popełniali błąd. Przecież wszystko, co składa się na istotę ludzką, a więc dusza i ciało, rozum i wola, uczucia i zdolności, są Bożym darem i mogą być wykorzystane na drodze zbliżania się do Boga. I nie chodzi tu jedynie o używanie bądź nieużywanie jakichś zdolności człowieka na drodze ku Bogu, ile o samą intencję wejścia w głębszą przyjaźń z Panem oraz zaangażowanie w otwarcie się na Jego łaskę, by doświadczenie wiary i jedności z Bogiem – opisywane i interpretowane – było przeżywane w praktyce. Zwraca na to uwagę Gogola, który twierdzi następująco, odwołując się do tego okresu historycznego:

¹⁴³ Por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 193.

„W rzeczywistości sprawy nie przedstawiają się tak prosto według schematu, że jedni myślą, a nie żyją tym, a inni żyją, a o tym nie myślą. Bez wątpienia przedstawiciele szkoły tomistycznej także żyli tym, o czym pisali; a przedstawiciele *Devotio moderna* [...] myśleli na temat tego, co przeżywali”¹⁴⁴.

Doskonałym tego przykładem jest wspominany Hugo od św. Wiktor, o którym Royo Marín pisał, że chciał, aby nauka ludzka nigdy nie oddzieliła się od teologii. Innymi słowy, cała wiedza, którą uprawiał, miała być ukierunkowana na pełnię kontemplacji. W ten sposób udało mu się pogodzić dwie przeciwstawne tendencje, które walczyły w jego wieku: scholastykę i mistykę. Jego mistyka jest spekulatywna, a scholastyka traci w niej swój abstrakcyjny i dialektyczny charakter¹⁴⁵.

Doniosłym czynnikiem, który na pewno wpłynął na powstanie i rozwój *devotio moderna*, była **inspiracja myślą bł. Jana Ruysbroeck**a († 1381), którego można zaliczyć do przedstawicieli mistyki flamandzkiej (Niderlandy, a obecnie Belgia), choć niektórzy zaliczają go do propagatorów mistyki nadreńskiej (Niemcy). Był on pod wielkim wpływem nauczania **Mistrza Eckharta** († 1328), który uchodzi za głównego

¹⁴⁴ Gogola, J. W., *Teologia komunii z Bogiem. Kompendium teologii duchowości*, s. 20. Doskonałym komentarzem do porównania mądrości teologicznej i mądrości mistycznej jest dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej: „Mądrość teologiczna i mądrość mistyczna są formalnie różne i ważne jest, by ich nie mylić. Mądrość mistyczna nigdy nie jest substytutem teologicznej. Wyraźnie jednak widać, że między dwiema formami mądrości chrześcijańskiej istnieją ściśle związki, zarówno w osobie teologa, jak i we wspólnocie kościelnej. Z jednej strony, intensywne życie duchowe w poszukiwaniu świętości jest przedmiotem autentycznej teologii. [...] Z drugiej strony, właściwe wykorzystanie teologicznego zadania przedstawiania naukowego rozumienia wiary pozwala zweryfikować autentyczność doświadczenia duchowego” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2002, n. 92).

¹⁴⁵ Por. Royo Marín, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, s. 185.

reprezentanta wspomnianego nurtu mistyki nadreńskiej¹⁴⁶. Co więcej, w myśli Ruysbroeka można doszukać się wielu cech wspólnych z elementami mistyki nadreńskiej, takich jak: nacisk na ascezę (sam żył jako eremita) czy podkreślenie konieczności praktykowania cnót na drodze życia aktywnego, przeżywanego w kierunku zjednoczenia z Bogiem w życiu kontemplacyjnym. Sama zaś doktryna Ruysbroeka o życiu duchowym człowieka jest zawarta w jego dziele *O zaślubinach duchowych*, w których widać ową syntezę tego, co spekulatywne, z tym, co praktyczne. Opisuje on bowiem trzy stany życia: czynne (obumarcie dla grzechu i życie pokorą oraz pragnieniem Boga), wewnątrz (oświecenie przez łaskę Chrystusa) i kontemplacyjne (doświadczenie istoty Boga)¹⁴⁷. Nauczanie Ruysbroeka stało się na pewno impulsem, z którego zaczerpnął Gerard Groote, założyciel *devotio moderna*.

Wraz z *devotio moderna*, która mocno ceniła mistykę praktyczną, „doniosłość historycznej rzeczywistości Jezusa z Nazaretu staje się niemal całkowicie przedmiotem dewocjonalizacji”¹⁴⁸. Podkreślenie wydarzenia Jezusa Chrystusa stało się przyczynkiem do wskazania, że jest On wzorem do naśladowania dla wierzącego. Stąd *devotio moderna* kładzie silny nacisk na naśladowanie Chrystusa (*imitatio Christi*), czego przykładem jest dzieło **Tomasza à Kempis** († 1471) *O naśladowaniu Chrystusa*, w którym podkreśla się wspomniane praktyczne kwestie: oderwanie od świata, potrzebę pokuty i ascezy, życie cnotami czy przeżywanie Eucharystii, która ma wpływ na życie codzienne¹⁴⁹. „Po Biblii jest to księga najszerzej czytana w historii

¹⁴⁶ Obok Mistra Eckharta ważnymi reprezentantami mistyki nadreńskiej są także bł. Henryk Suzo († 1366) oraz Jan Tauler († 1361). Wszyscy trzej są przedstawicielami szkoły dominikańskiej.

¹⁴⁷ Por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 183-186, 193.

¹⁴⁸ Calati, B., Grégoire, R., Blasucci, A., *Duchowość średniowiecza*, s. 207.

¹⁴⁹ Dzieło Tomasza à Kempis w wielości swych tematów daje jedną podstawową prawdę na temat życia duchowego, a mianowicie, poznać siebie, by zobaczyć

chrześcijaństwa”¹⁵⁰. Warto wspomnieć, że *devotio moderna* wzywała do prostoty życia i pokory, której konieczność już wcześniej podkreślano na drodze do zjednoczenia z Bogiem. *Devotio moderna* w swym praktycznym wymiarze zachęcała do praktykowania i wzrastania w cnotach oraz do pobożności osobistej, stąd podkreśla rolę liturgii, medytacji i nabożeństw.

Duchowość zakonów żebraczych

W tak przedstawionym kontekście historycznym zaawansowanej scholastyki powstawały **zakony żebracze** (łac. *ordines mendicantes*). Nazywały się one tak z tego powodu, że ich reguła za główną zasadę życia uważała ubóstwo, a sami zakonnicy utrzymywali się z jałmużny. Samo ubóstwo zewnętrzne miało prowadzić do zwrócenia się nie ku dobrom tego świata, lecz ku Bogu i dobrom duchowym. Z kolei potrzeba wspomnianej jałmużny generowała konieczność bycia między ludźmi oraz działalność misyjną i kaznodziejską, przez którą zakonnicy chcieli wynagradzać za okazywane im wsparcie.

Oczywiście można mówić o wielu zakonach żebraczych, choć dla analizy tu realizowanej warto ograniczyć się do krótkiej prezentacji dwóch zakonów: dominikańskiego i franciszkańskiego. Założycielem pierwszego był św. Dominik Guzmán, a drugiego – św. Franciszek z Asyżu († 1226). Słynnymi przedstawicielami duchowości dominikańskiej byli: św. Tomasz z Akwinu († 1274), św. Albert Wielki († 1280), św. Jacek Odrowąż († 1257), św. Katarzyna ze Sieny († 1380) i bł. Jan Dominici († 1419). Z kolei duchowość franciszkań-

swoją małość, a przez pokorę otworzyć się na głębię Boga: „Poznać siebie i sobą pogardzać, oto najwyższa i najpożyteczniejsza nauka” (Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, 2014, II, 4, s. 9).

¹⁵⁰ Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 183-186, 196.

ską reprezentowali: św. Antoni z Padwy († 1231), św. Klara z Asyżu († 1253), św. Bonawentura († 1274), św. Jan Duns Szkot († 1308), św. Bernardyn ze Sieny († 1444)

Święty Dominik Guzmán († 1221), słynny kanonik z Osmy, zauważył rozwijające się w ówczesnym wieku bogactwo i wystawny styl życia dostojników kościelnych. Doszedł do wniosku, że taka forma życia sprzyja jedynie rozwijającym się w tamtym czasie herezjom. Choć wszystkie były u swych początków próbą odnowy ducha ewangelicznego, odrzucały ostatecznie prawdy wiary katolickiej i występowały z fałszywą nauką o Kościele. Wystarczy wspomnieć o albigensach, których poglądy były podobne do manichejskich. Głosili przede wszystkim dualizm, a więc zło świata materialnego. Inną grupą byli waldensi, którzy choć głosili praktykowanie ubóstwa, to za jedyny fundament wiary uznawali Biblię i odrzucali autorytet papieża. Św. Dominik zrozumiał więc, iż tym, co pozwoli realnie sprzeciwić się herezjom, będzie prowadzenie życia zgodnie z zasadami Ewangelii. Praktykowanie ubóstwa stało się podstawą jego działalności, a to spowodowało, iż pociągnął za sobą swoich naśladowców¹⁵¹.

Wspominane radykalne ubóstwo praktykowane w zakonie dominikańskim zaowocowało uznaniem kwesty jako pierwszorzędnego źródła utrzymania. Połączone było ono z mocnym naciskiem na kaznodziejstwo, a więc z ustnym przekazem i objaśnianiem Ewangelii Jezusa Chrystusa. Widać więc tutaj jeszcze większy radykalizm niż w zakonie franciszkańskim, w którego regule pierwszym źródłem utrzymania była także praca. W zakonie dominikańskim ubóstwo jest określane trzema terminami, które opisują tę radę ewangeliczną:

¹⁵¹ Por. Wiseman, J., *Historia duchowości chrześcijańskiej*, s. 162.

pedites (boso i pieszo), *osiatiam* (kwesta od drzwi do drzwi) oraz *locus incertus* (bez stałego miejsca zamieszkania)¹⁵².

Z czasem, po śmierci założyciela, reguła zbiorowego ubóstwa uległa złagodzeniu, a praca została zastąpiona w znaczący sposób przez studium oraz przepowiadanie. Nacisk na naukę oraz dobre wykształcenie zakonników nie był przypadkowy, ponieważ św. Dominik donosił rolę przypisywał formacji intelektualnej. Sprowadzał nauczycieli teologii, którzy kształcili zakonników. Z czasem sami zostawali oni nauczycielami akademickimi, dlatego pod koniec wieku XIII to właśnie dominikanie zajmowali dwa stanowiska profesorów teologii w Paryżu. Jednym z nich był znany przedstawiciel zakonu dominikanów, św. Tomasz z Akwinu¹⁵³.

Fundamentalną cechą duchowości dominikańskiej – obok ubóstwa, apostołatu słowa oraz wykształcenia – jest specyficzny rys apostołatu doktrynalnego, który przejawiał się w silnym chrystocentryzmie. Widoczny był szczególnie w kulcie Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego, Serca Jezusowego oraz Najdroższej Krwi Chrystusa, a więc w tym, co stanowi podstawę kultu Zbawiciela w kontekście form doloryzmu (łac. *dolor*, czyli „ból”), a więc Jego męki i śmierci¹⁵⁴.

Święty Franciszek z Asyżu († 1226) jest postacią o bogatym życiorysie i osobą, której przykład od wieków pociąga wielu naśladowców. Pochodził z kupieckiej rodziny, która zajmowała się handlem. Przeżył epizod rycerski i pobyt w więzieniu, gdzie borykał się z chorobami oraz zmęczeniem psychicznym. Pragnął kontynuować swoje życie, oddając się sławie żołnierskiej lub kupiectwu. Doświadczył jednak nawrócenia, które ukierunkowało go na miłość Boga oraz drugie-

¹⁵² Por. Calati, B., Grégoire, R., Blasucci, A., *Duchowość średniowiecza*, s. 308.

¹⁵³ Por. Wiseman, J., *Historia duchowości chrześcijańskiej*, s. 163.

¹⁵⁴ Por. Misiurek, J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2003, s. 75.

go człowieka, zwłaszcza tego najbiedniejszego, gdyż zaczął pomagać trędowatym. Pokój serca odnalazł w praktykowaniu ubóstwa i pokuty.

Święty Franciszek również pociągnął za sobą naśladowców i ok. 1210 roku wystarał się u papieża Innocentego III o aprobatę nowej reguły życia zakonnego. Oparł ją mocno na konkretnych fragmentach Ewangelii. Regułę uznano jednak za bardzo surową dla członków zakonu i w 1221 roku opracowano nieco zmodyfikowany jej model. Owa reguła z 1221 roku jest jednym z najcenniejszych przykładów literatury duchowości franciszkańskiej i choć sama nigdy nie została formalnie zatwierdzona przez papieża, to dwa lata później utworzono jej skróconą wersję, która do dziś stanowi fundament dla wspólnot Zakonu św. Franciszka. Chodzi tu o: bernardynów (bracia mniejsi), franciszkanów (bracia mniejsi konwentualni) oraz braci mniejszych kapucynów¹⁵⁵. W 1224 roku w pustelni na górze La Ver-na św. Franciszek otrzymał dar stygmatów.

Do głównych rysów duchowości franciszkańskiej można zaliczyć oczywiście praktykowanie ubóstwa – zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego – które oznacza całkowite zawierzenie Bogu, zrezygnowanie z własnej woli dla powierzenia się woli Bożej oraz znoszenie z pogodą ducha wszelkich cierpień i przeciwności¹⁵⁶. Obok ubóstwa inną cnotą praktykowaną w zakonie franciszkańskim jest pokora, tak bardzo związana z ubóstwem jako jego wyższa forma. Oznacza wyzbycie się własnej woli i uznanie własnej nicości w celu upodobnienie się do Chrystusa. Tak praktykowaną pokorę można nazwać pasywną, gdyż oznacza dosłownie cierpliwe znoszenie upokorzeń i zniewag z miłości do Chrystusa¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Por. Wiseman, J., *Historia duchowości chrześcijańskiej*, s. 165.

¹⁵⁶ Por. Misiurek, J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, s. 66.

¹⁵⁷ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 137.

Wewnętrzne ukierunkowanie duszy na Boga pozwala stwierdzić także, iż duchowość franciszkańska jest głęboko teocentryczna. Świadczy o tym umiłowanie modlitwy *Ojcze nasz*, którą św. Franciszek nakazywał często odmawiać braciom. Ów teocentryzm przeniknięty był duchem chrystocentryzmu, ponieważ św. Franciszek uznawany jest za świętego, podkreślającego dobitnie człowieczeństwo Jezusa, nie umniejszając oczywiście jego Bóstwu. Główną zasadą tej duchowości jest zachęta, by żyć tak, aby przenikać Jezusa Chrystusa w Jego tajemnicach życia – od wcielenia, przez narodzenie, aż po Jego mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie¹⁵⁸.

Bardzo charakterystycznym rysem duchowości franciszkańskiej jest radość. Przykładem radości był sam św. Franciszek, który nakażał braciom chwalić Pana z radością i nie okazywać smutku. Radość rozumiał bowiem jako owoc innych cnót, a nie cnotę samą w sobie¹⁵⁹.

Nie sposób nie wspomnieć o tym, że św. Franciszka cechowała niezwykła miłość do świata stworzonego. Nauczał o tym Jan Paweł II († 2005):

„Słusznie św. Franciszka z Asyżu wymienia się wśród świętych i wybitnych mężów, którzy uważali przyrodę za przedziwny dar Boży ofiarowany ludziom. On szczególnie przeżywał wszystkie dzieła Stwórcy i jak gdyby z Bożego natchnienia wyśpiewał przepiękny Hymn stworzenia, w którym zwłaszcza przez brata słońce, księżyc i gwiazdy złożył należną cześć, chwałę i wszelkie uwielbienie najwyższemu, wszechmocnemu i dobremu Panu”¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Por. Calati, B., Grégoire, R., Blasucci, A., *Duchowość średniowiecza*, s. 273-275.

¹⁵⁹ Por. Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, s. 138.

¹⁶⁰ Jan Paweł II, «List apostolski *Inter sanctos*», AAS 71 (1979), s. 1509. Papież widocznie odwołuje się do znanego dzieła św. Franciszka z 1225 roku, jakim jest *Pochwała stworzenia*. W niej święty z Asyżu pisze: „Najwyższy, wszechpotężny dobry Panie, / Twoją jest sława, chwała i cześć, i wszelkie błogosławieństwo. / Jedynie Tobie, Najwyższy, przystoją, / A żaden człowiek nie jest godzien nazwać

Duchowość franciszkańską, która akcentuje dobroć i piękno świata stworzonego, można uznać za „sakramentalną” w tym znaczeniu, iż stworzenia, które mają swe źródło istnienia w Bogu, są znakiem Jego obecności¹⁶¹.

Jak można zauważyć, zakony żebracze odegrały zasadniczą rolę nie tylko w przepowiadaniu, ale przede wszystkim w dawaniu przykładu i stylu życia nawiązującego do radykalizmu ewangelicznego i skupiającego się na naśladowaniu Chrystusa oraz w praktykowaniu cnót – zwłaszcza ubóstwa i pokory. Bogactwo ich duchowości było wielkie i obejmowało zarówno rys chrystocentryczny, eklezjalny, jak i maryjny. Działalność zakonników wyrażała się także w tym, iż byli oni między ludźmi żyjącymi pośród codziennych spraw, wnosząc tym samym w ich życie ducha chrześcijańskiego.

Ciebie. / Pochwalony bądź, Panie, z wszystkimi swymi twory, / Przede wszystkim z szlachetnym bratem naszym, słońcem, / Które dzień stwarza, a Ty świecisz przez nie” (tekst za: Wiseman, J., *Historia duchowości chrześcijańskiej*, s. 166).

¹⁶¹ Por. Wiseman, J., *Historia duchowości chrześcijańskiej*, s. 165. Sakramenty Kościoła są „skutecznymi znakami łaski, ustanowionymi przez Chrystusa i powierzonymi Kościołowi. Przez te znaki jest nam udzielane życie Boże” (KKK, n. 1131). Przymiotnik „sakramentalna” opisujący duchowość franciszkańską w relacji do świata – ma więc na celu podkreślić fakt istnienia znaku. Święty rozumiał byty stworzone jako znaki, przez które człowiek może doświadczyć Bożej obecności, choć nie w ścisłym znaczeniu sakramentalnym. Świat stworzony istnieje dla chwały Bożej. Dał tego wyraz w swoich tekstach, a jednym z nich jest słynne *Kazanie do ptaków*, które ma cechy homilii. Św. Franciszek „zwraca się do ptaków jak do ludzi mających swoją historię, problemy, potrzeby i wymagania. [...] Kazanie do ptaków jest szczególnym połączeniem teologii i retoryki. Wyeksponowania wymaga intencja teologiczna wskazująca na miłość Boga do stworzenia. Franciszek skonfrontował dwie wartości – miłość i dobroć Boga – z nakazem bycia wdzięcznym za ten dar” (Pauba, P., «Duchowość franciszkańska – komunikacja ze światem i stworzeniem», *Język – Szkoła – Religia* 17 [2022], s. 172-173). Oprócz wskazania na miłość Boga do stworzenia w tym tekście podkreśla on także, iż nie tylko człowiek, ale i całe stworzenie istnieje dla chwały Bożej (por. tamże, s. 173).

Rozdział 6

Duchowość katolicka w kontekście Soboru Trydenckiego

Wiek XVI to czas rozkwitu literatury duchowej i mistycznej, ale także okres wyzwań dla wspólnoty Kościoła. Mowa o pojawieniu się protestantyzmu i reformie katolickiej, która była odpowiedzią na idee proponowane przez duchowość protestancką. Choć pojawienie się protestantyzmu zaowocowało koniecznością obrony kwestii o charakterze dogmatycznym, to miało to oczywiście konsekwencje dla obrony istoty duchowości katolickiej. Dogmaty i prawdy wiary wyznaczają bowiem to, w co się wierzy i jak należy żyć, by zachować jedność między duchowością a życiem chrześcijańskim. Trzeba było bronić tego, co cechowało już pisma Ojców Kościoła: jedności między dogmatem, moralnością a duchowością.

Marcin Luter († 1546) był niemieckim zakonnikiem, członkiem zakonu augustianów eremitów. Po ukończeniu studiów teologicznych nauczał na uniwersytecie w Wittenberdze. Główną prawdą, którą kwestionował, było katolickie rozumienie **nauki o usprawiedliwieniu**. Odnosił się z niepokojem do opisu sprawiedliwości Bożej. Uważał, że człowiek został w niezasłużony przez siebie sposób pojednany z Bogiem przez jedyną ofiarę Jezusa Chrystusa na krzyżu.

Wszystko wydawać by się mogło prawdziwe, ale powstaje pytanie: co zatem z praktykami religijnymi i spełnianiem dobrych uczynków? Czy one nie mają znaczenia dla zbawienia człowieka? Często spłyca się myślenie Lutra i stwierdza się, że nie nadaje on uczynom żadnego znaczenia. Jednak nie do końca tak jest. Luter nie odrzuca

dobrych uczynków spełnianych przez człowieka, lecz nie przypisuje im rzeczywiście wartości zbawczej. Uważa je jedynie za spontaniczne konsekwencje wiary, które mają znaczenie wyłącznie dla innych ludzi, którym okazuje się dobroć i miłość¹⁶².

Kolejną kontrowersją było **rozumienie posłannictwa Kościoła**. Marcin Luter próbował oczyścić Kościół z tego, co było dla niego szkodliwe i nie sprzyjało rozwojowi duchowości. Jednak jego poglądy były tak radykalne, iż sprzeciwił się pośrednictwu Kościoła i jego autorytetowi. Zauważa się to przede wszystkim w słynnym stwierdzeniu *sola scriptura*, które przyznawało fundamentalne miejsce Piśmie Świętemu, odrzucając równocześnie Tradycję Kościoła, której zadaniem jest przecież wierne przekazywanie i interpretowanie Bożego Objawienia.

Stąd warto zauważyć, że Sobór Trydencki (1545-1563), który był odpowiedzią na tezy protestantyzmu, przyczynił się rzeczywiście do zdefiniowania i sprecyzowania doktryny katolickiej w jej wielu punktach. Jednak nie chodziło tylko o definicję, lecz o samą rolę Kościoła:

„Zauważono, że w ruchu reformacyjnym nie chodziło o kwestionowanie jednego czy drugiego punktu nauki kościelnej ani też o «jedną» wiarę czy «jedno» Pismo św., ale o rolę pośredniczą Kościoła. Kościół nie jest tylko przeszkodą prawną, przegrodą między wiernym a Bogiem, ale jest stróżem Słowa, kanałem łaski”¹⁶³.

Kwestią, w której Kościół musiał wypowiedzieć się na Soborze Trydenckim, był **temat rozumienia sakramentów**, a zwłaszcza Eucharystii. Duchowość katolicka ze swej natury jest duchowością sakra-

¹⁶² Por. Wiseman, J., *Historia duchowości chrześcijańskiej*, s. 193-196.

¹⁶³ Brovetto, C., Mezzadri, L., Ferrario, F., Ricca P., *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, w: *Historia duchowości*, t. 5, Kraków: Homo Dei, 2005, s. 42.

mentalną, gdyż właśnie w sakramentach, będących skutecznymi znakami Bożej łaski, widzi się bramę do życia duchowego oraz źródło wzrostu w świętości dzięki łasce. W nich doświadcza się prymatu działania Boga, który sam jest święty (por. Ap 15, 4).

Po pierwsze, Luter sprzeciwił się scholastycznemu pogładowi głoszącemu, iż sakramenty są skutecznymi znakami łaski Bożej, działającymi *ex opere operato*, czyli „mocą zbawczego dzieła Chrystusa, dokonanego raz na zawsze”¹⁶⁴. W przeciwieństwie do tego nauczał, że sakrament musi być przyjęty przez osobisty akt wiary. Na tym jednak nie kończą się jego poglądy na temat sakramentów. Luter zredukował myśl sakramentalną do twierdzenia, że istnieją zasadniczo tylko dwa sakramenty: chrzest i Eucharystia, ponieważ tylko one posiadają rzeczywisty widzialny znak i obietnicę łaski. Co więcej, nie uznawał ofiarniczego charakteru Eucharystii. Głosił, że Eucharystia jest formą uwielbienia Boga i ma charakter dziękczynny, gdyż składanie jej w formie ofiary byłoby powrotem do pogańskich praktyk ofiarniczych. Uważał, że Jezus już złożył jedyną ofiarę w czasie swojej śmierci na krzyżu.

Według Blanco, specjalisty w dziedzinie ekumenizmu, rozbieżności między luteranскими tezami a poglądem katolickim w kwestii rozumienia Eucharystii można obecnie streścić w dwóch punktach: rozumienie rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii¹⁶⁵ i dys-

¹⁶⁴ KKK, n. 1128.

¹⁶⁵ Pogląd luteraniski utrzymuje, iż w Eucharystii zachodzi konsubstancjacja, podczas gdy myśl katolicka głosi, iż w czasie Mszy świętej podczas przeistoczenia dokonuje się transsubstancjacja. Transsubstancjacja oznacza, iż w czasie Eucharystii zachodzi – mocą Ducha Świętego – przemiana substancji (istoty) chleba i wina w substancję Ciała i Krwi Chrystusa, przy jednoczesnym zachowaniu właściwości (przypadłości) chleba i wina. Dla Lutra substancje chleba i wina nie ulegają przemianie, a więc zachowują swoją istotę. Zob. Müller, G. L., *Katolische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien:

kusja na temat ofiarniczego charakteru Mszy świętej¹⁶⁶. Nie jest tu konieczne, aby prezentować szczegółowo argumenty przeciwko zarzutom Lutra. Wystarczy wspomnieć, iż odpowiedzią na nie może być odniesienie się do faktu ostatniej wieczerzy. W czasie ostatniej wieczerzy, wypowiadając słowa konsekracji chleba i wina, Jezus posłużył się bowiem pojęciem i modlitwą *memoriale* (pamiętki), która miała na celu nie tylko przypominać wydarzenie, ale je uobecniać, uaktualniać. Stwierdzając bardzo prosto: Jezus, używając słów konsekracji oraz mówiąc: „To czyńcie na moją pamiętkę” (por. Łk 22, 19-20), antycypował swoją ofiarę na krzyżu i nakazał uobecniać ją w przyszłości, a nie tylko przypominać. To pozwala dojść do wniosku, iż każda Eucharystia, skoro jest uobecnianiem, czyli uaktualnieniem tej ofiary Jezusa, ma charakter ofiarniczy.

Można stwierdzić, że odpowiedziami na powyższe kwestie Sobór Trydencki zajął się w trzech etapach:

Herder, 1995, s. 701-705; Marti del Moral, P., Biedron, M., «La Eucaristía y la *logiké latreía* en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI y san Josemaría Escrivá de Balaguer», *Scripta Theologica* 56 (2024), s. 355.

¹⁶⁶ Por. Blanco Sarto, P., «La Eucaristía en el actual diálogo católico-luterano», *Diálogo Eucuménico* 42 (2007), s. 258-265. Do tych dwóch punktów można również dodać trzeci, który sformułował protestancki teolog Arnold. Wspomina on o trudności w rozumieniu nie tylko ofiary Chrystusa w Eucharystii, ale też włączenia się wierzących w ofiarę Chrystusa. Innymi słowy, wskazuje on na trudność w zrozumieniu faktu, że uczestniczący czy sprawujący Eucharystię stają się także współofiarnikami (por. Arnold, J., «"Nüchterne Trunkenheit" in *liturgicis* – eine evangelische Antwort auf Joseph Ratzingers *Theologie der Liturgie*», *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI*, 2 [2009], s. 93).

Etap	Okres	Papież	Główne tematy podejmowane w czasie Soboru
I	1545-1547	Paweł III	Tradycja Kościoła, sakramenty, uczynki chrześcijańskie,
II	1551-1552	Juliusz III	sakramenty
III	1562-1563	Pius IV	sakramenty, seminaria i duchowieństwo

Sobór Trydencki potwierdził, że sakramenty zawierają łaskę i działają *ex opere operato*¹⁶⁷. Potwierdził także, iż jest siedem sakramentów, a nie dwa, jak to przedstawia myśl luteraska¹⁶⁸. Odnosił się także do ofiarniczego rozumienia Eucharystii i poświadczył naukę o transsubstancjacji¹⁶⁹.

Jakie były tego skutki dla duchowości katolickiej? Obiektywne wyjaśnienie i postawienie Eucharystii w centrum myśli trydenckiej zaowocowało silnym rozwojem pobożności eucharystycznej. Zachęcano do częstej komunii świętej, przywiązywano wagę do czci i adoracji Najświętszego Sakramentu poza Mszą świętą (np. nabożeństwo czterdziestogodzinne). Wzrost pobożności eucharystycznej pocią-

¹⁶⁷ „Jeśli by ktoś twierdził, że sakramenty Nowego Przymierza nie udzielają łaski mocą sakramentalnego obrzędu (*ex opere operato*), ale do uzyskania łaski wystarczy tylko wiara w obietnicę Bożą – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych” (BF, n. 382).

¹⁶⁸ „Jeśli by ktoś twierdził, że nie wszystkie sakramenty Nowego Przymierza zostały ustanowione przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego, albo że jest ich więcej czy mniej niż siedem [...], albo że którykolwiek z tych siedmiu nie jest prawdziwie i w właściwym znaczeniu sakramentem – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych” (BF, n. 375).

¹⁶⁹ Sobór stwierdza, że: „przez konsekrację chleba i wina dokonuje się przemiana całej substancji chleba w substancję ciała Chrystusa, naszego Pana, i całej substancji wina w substancję Jego krwi” (BF, n. 410).

gnął także wiernych do większej gorliwości w praktykowaniu pokuty oraz przystępowaniu do sakramentu spowiedzi świętej¹⁷⁰.

Jak zauważono już wcześniej, Sobór Trydencki zajął się także sprawami związanymi z duchowieństwem, ich posługą oraz praktykowaniem życia pobożnego. Co prawda nie wyznaczał specjalnych wymagań duszpasterskich, lecz dokonał swoistego rodzaju reformy dyscyplinarnej. Wzywał biskupów i duchowieństwo do życia w skromności i uczciwości, a także nakazał biskupom tworzenie seminariów¹⁷¹.

¹⁷⁰ Por. Brovetto, C., Mezzadri, L., Ferrario, F., Ricca P., *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, s. 47.

¹⁷¹ Por. tamże, s. 43-44.

Rozdział 7

Duchowość katolicka w wiekach XVI-XIX

Nie jest łatwo opisać zwłaszcza duchowość wieku XVI oraz czasów baroku na kilku stronach, ponieważ jest to okres tak bogaty w przykłady postaci, które w historii zapisały się jako ikony duchowości katolickiej i do dzisiaj inspirują wielu chrześcijan na drogach świętości. Okres XVI wieku jest na pewno czasem rozwijającego się humanizmu i myśli antropocentrycznej. Z drugiej zaś strony zauważalne jest odradzanie się i rozwój dawnych szkół duchowości¹⁷² (wspomnieć wystarczy o takich postaciach, jak Garcia Iméñez de Cinsneros [† 1510], benedyktyn, czy św. Piotr z Alkantary [† 1562], będący przedstawicielem franciszkańskich pisarzy mistycznych). Dlatego analiza tego etapu historycznego które po łacinie brzmi ograniczy się do sztandarowych przykładów świętych, których myśl jest cennym bogactwem doświadczenia Kościoła.

Na początku warto wspomnieć, że wiek XVI to czas działalności osób, które mogą zostać nazwane owocem rozwijającego się wtedy humanizmu. Pierwszą osobą, o której warto wspomnieć, jest **Erazm z Rotterdamu** († 1536)¹⁷³. Należy zaznaczyć, że teksty Erazma, choć zajmują się duchowością katolicką, rodzą wiele zastrzeżeń. Warto jednak o nim wspomnieć, ponieważ był jednym z czołowych humanistów czasu renesansu.

Erazm był augustiańskim kanonikiem, a jego główne dzieło to *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*. Stanowi ono swoistego rodzaju kompendium zasad życia chrześcijanina

¹⁷² Zob. Misiurek, J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, s. 107-118.

¹⁷³ Jego biografia znana jest pod tytułem *Erazm z Rotterdamu. Triumf i tragizm*, a jej autorem jest Stefan Zweig († 1942), austriacki tłumacz, prozaik i dramaturg.

wyznaczonych według prawa Jezusa Chrystusa. Jak zdradza to sam tytuł, jest bogate w symbolikę rycerską. Erazm podkreśla, że chrześcijanin powinien bronić się przed światowym wpływem. Odrzuca także wszelkie formy zewnętrznego kultu.

„Chrystus Erazma nie przypomina Jezusa, który umarł i zmartwychwstał, lecz jest raczej Chrystusem z przypowieści. Według Erazma religii nie stanowią ani rytę, ani powtarzane formuły. [...] Był bardziej pisarzem niż mistrzem duchowym”¹⁷⁴.

Najsłynniejszym jednak dziełem Erazma jest *Pochwała głupoty*, w której w sposób satyryczny wypomina błędy Kościoła i go krytykuje. Sam autor został oskarżony o herezję, a rozpowszechnianie jego dzieł było zwalczane.

Drugą osobą mocno związaną z rozwijającym się humanizmem był **św. Tomasz Morus** († 1535), męczennik Kościoła katolickiego. Jego słynnym dziełem jest *Utopia*, w której przedstawia ideał społeczeństwa. Był kanclerzem Henryka VIII i – jak się zauważa – „jak każdy dobry Anglik nie podawał w wątpliwość swojej lojalności wobec króla”¹⁷⁵. Jednakże odmówił złożenia przysięgi królowi, który uczynił z siebie głowę Kościoła w Anglii. Pozostał więc wierny swojemu sumieniu, za co zniósł wiele cierpień związanych z procesem, więzieniem, a ostatecznie z męczeńską śmiercią. W więzieniu Tower napisał swoje dzieło *Dialog pocieszenia w cierpieniu*.

Wiek XVI można nazwać złotym wiekiem hiszpańskim, gdyż to właśnie w tym okresie żyli i działali tam wybitni przedstawiciele duchowości katolickiej, będący niejednokrotnie reprezentantami

¹⁷⁴ Brovetto, C., Mezzadri, L., Ferrario, F., Ricca P., *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, s. 14.

¹⁷⁵ Tamże, s. 16.

mistyki chrześcijańskiej, których dzieła i doświadczenie duchowe stają się inspiracją dla wiary Kościoła.

Pierwszą osobą, o której należy wspomnieć, był przedstawiciel szkoły ignacjańskiej, **św. Ignacy Loyola** († 1556). Jego biografia jest swoistego rodzaju drogą poszukiwania Boga. Pochodził z wielodzietnej rodziny. Początkowo prowadził życie dworskie oraz marzył o karierze rycerza. Ważnym momentem jego życia była bitwa pod Pampeluną, gdzie w 1521 roku został ciężko ranny. Podczas rekonwalescencji w domu rodzinnym rozczytywał się w tekstach przedstawiających życie Chrystusa oraz żywoty świętych. Wtedy to postanowił poświęcić swoje życie chwale Bożej i stać się rycerzem, ale oddanym Jezusowi Chrystusowi. Udał się do Manresy, gdzie przez jedenaście miesięcy poszukiwał głębszego kontaktu z Bogiem. W 1523 roku odbył pielgrzymkę do Rzymu, a następnie do Ziemi Świętej. W 1527 roku rozpoczął studia w Salamance, a następnie udał się do Paryża. Gromadził przy sobie uczniów, co stało się początkiem nowego zgromadzenia, dziś nazywanego jezuitami.

Słynnym dziełem św. Ignacego są *Ćwiczenia duchowe*, które rozumie się jako swoistego rodzaju ćwiczenia duszy. Św. Ignacy wyznacza w nich cztery tygodnie na realizację wskazanych medytacji. *Ćwiczenia* są dziełem dobrze uporządkowanym i obejmują kolejno rozważania następujących działów tematycznych:

1. Grzech i miłosierdzie.
2. Przesłanie Ewangelii.
3. Męka i śmierć Jezusa.
4. Zmartwychwstanie Chrystusa¹⁷⁶.

Widać więc, że są mocno skoncentrowane na Osobie i życiu Chrystusa, a same w sobie mają na celu „umożliwić i ułatwić człowiekowi wybór sposobu życia dla większej chwały Bożej, który

¹⁷⁶ Por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 219-221.

św. Ignacy uważał za podstawę pełnego rozwoju chrześcijańskiego postępowania”¹⁷⁷. Warto zauważyć, iż modlitwa medytacyjna tekstów *Ćwiczeń duchowych* była bardzo skuteczną obroną przeciw pogańskim poglądom oświecenia oraz rozwijającemu się w tym okresie luteranizmowi i kwietyzmowi¹⁷⁸.

Przedstawicielami szkoły karmelitańskiej byli św. Teresa z Ávila i św. Jan od Krzyża.

Święta Teresa z Ávila († 1582), inaczej zwana Teresą od Jezusa, to chyba najbardziej znana postać szkoły karmelitańskiej tego okresu. W młodzięcym wieku doświadczyła śmierci matki, co spowodowało, że wyraźniej oddała swoje życie Matce Bożej. W roku 1532 przeszła ciężką chorobą. Była fundatorką wielu klasztorów karmelitańskich. W roku 1572 doznała zjednoczenia z Bogiem, które określa się terminem „małżeństwa duchowego” czy „mistycznego małżeństwa”. Ważnym wydarzeniem była transwerberacja (ekstaza) św. Teresy, którą sama opisuje w *Księdze życia*¹⁷⁹, dziele napisanym w latach 1562-1565. Oprócz bogatych treści autobiograficznych¹⁸⁰ w dziele znajduje się wiele wskazówek na temat modlitwy i życia duchowego¹⁸¹. W *Księdze życia* opisuje zasadniczo pięćdziesiąt pierwszych lat swojego życia, dlatego książkę można nazwać swoistego rodzaju

¹⁷⁷ Misiurek, J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, s. 122.

¹⁷⁸ Por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 221.

¹⁷⁹ „Tą włóczyń, zdało mi się, kilkoma nawrotami serce mi przebił [anioł], zagłębiając ją aż do wnętrzości. [...] Tak wielki był ból tego przebicia, że wyrwał mi z piersi one jęki, o których wyżej wspomniałam; ale taką zarazem przewyższającą wszelki wyraz słodkość sprawia mi to niewypowiedziane męczeństwo, że najmniejszego nie czuję w sobie pragnienia, by ono się skończyło i w niczym innym dusza moja nie znajduje zadowolenia jeno w Bogu samym” (Teresa z Ávila, *Dzieła*, t. 1: *Księga życia*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 1997, s. 386).

¹⁸⁰ Na przykład związanych z fundacją klasztoru św. Józefa w Ávila.

¹⁸¹ Por. Chmielewski, M., *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków: Wydawnictwo AA, 2015, s. 529.

biografią świętej. Sama zaś autobiografia zawarta w książce może być rozumiana jako historia rozwoju jej modlitwy i relacji z Bogiem¹⁸².

W swej strukturze dzieło przedstawia się następująco:

- rozdziały 1-10: teksty biograficzne,
- rozdziały 11-22: traktat o modlitwie,
- rozdziały 23-32: opis doświadczeń mistycznych,
- rozdziały 33-36: opis fundacji klasztoru św. Józefa,
- rozdziały 37-40: opis doświadczeń mistycznych.

Pierwsze dziesięć rozdziałów stanowi opis trzydziestu dziewięciu lat życia świętej, aż do roku 1554, czyli do momentu nawrócenia. Do tego czasu żyła ona miłością niedojrzałą i niecierpliwą w poszukiwaniu zjednoczenia z Bogiem. Kolejne rozdziały to wspomniany traktat o modlitwie, którego właściwe odczytanie jest podstawą zrozumienia jej życiowej przemiany. Koniec książki to zasadniczo opis życia Teresy jako oblubienicy Chrystusa oraz deskrypcja pierwszej fundacji¹⁸³.

Aby opisać drogę wzrostu w modlitwie, św. Teresa używa symboliki wody i podlewania ogrodu. Przedstawia kolejno cztery sposoby nawadniania ziemi – od najbardziej wymagających wysiłku człowieka do przykładu nawadniania bez wysiłku. Ma to symbolizować wzrost duszy w stopniach modlitwy, która „użyźnia” ją najpierw przez metody modlitwy wymagające dużego wysiłku człowieka, aż do działania łaski Bożej i pełnego zjednoczenia z Panem. Symbolicznymi obrazami są więc kolejno:

- woda noszona ze studni – modlitwa myślna,
- nawadnianie za pomocą młyna – modlitwa uciszenia,
- nawadnianie wodą strumienia – modlitwa kontemplacyjna,

¹⁸² Por. Gogola, J. W., *Teologia komunii z Bogiem. Kompendium teologii duchowości*, s. 162.

¹⁸³ Por. tamże.

– deszcz – modlitwa zjednoczenia.

Święta znana jest także z innych dzieł. *Droga doskonałości*, napisana w latach 1565-1570, jest tekstem stworzonym dla siostr klasztoru św. Józefa z Ávila. Jest to opis drogi życia kontemplacyjnego. Na uwagę zasługuje ostatnie szesnaście rozdziałów, które można nazwać medytacją nad modlitwą *Ojciec nasz*. Ważnym tekstem św. Teresy jest *Twierdza wewnętrzna*, w której przedstawia duszę na sposób kryształowej twierdzy, posiadającej siedem mieszkań. Stanowią one metaforę siedmiu źródeł modlitwy. Trzy pierwsze mieszkania uchodzą za formy modlitwy aktywnej, a cztery ostatnie za opis modlitwy pasywnej, a więc takiej, w której nie tyle działa człowiek, ile sam Bóg obdarza duszę łaską modlitwy kontemplacji, aż do zjednoczenia z Nim. *Twierdza wewnętrzna* jest więc opisem drogi modlitwy i etapów życia duchowego w zjednoczeniu z Bogiem.

Święty Jan od Krzyża († 1591) jest drugim, znanym przedstawicielem szkoły karmelitańskiej. Jest nazywany „Doktorem Mistycznym”. Był duchowym uczniem św. Teresy i reformatorem zakonu karmelitów. Reforma zakończyła się dla niego uwięzieniem przez współbraci niereformowanych. To właśnie w więzieniu w Toledo napisał swoje słynne dzieło *Noc ciemna* (1582-1585), w którym opisuje szczegółowo proces oczyszczenia duszy, mający prowadzić do zjednoczenia z Panem.

„Wśród próżni i oschłości tej nocy pożądania dusza zdobywa pokorę duchową, która to cnota jest przeciwieństwami pierwszego grzechu, tj. pychy duchowej”¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2010, s. 65.

Pokora staje się cnotą prowadzącą do miłości bliźniego oraz drogą do poznania majestatu Boga i otwarcia się na Niego.

Podobnie jak św. Teresa pisała do siostr, tak on pisze do swych współbraci. Rozważając jednak nad drogą wzrostu w modlitwie i kwestiami mistycznymi, nie używa, tak jak św. Teresa symboliki wody, lecz ognia. Taki obraz spotyka się w *Żywym płomieniu miłości*. Z kolei *Pieśń duchowa* to dzieło, które opisuje etapy drogi duchowej człowieka: oczyszczenie, oświecenie, zjednoczenie, pragnienie życia w niebie.

„W stanie mistycznego zjednoczenia św. Jan odróżnia dwa stopnie: pierwszy, zwany w języku mistycznym zaślubinami (lub zaręczynami) duchowymi i drugi – małżeństwo duchowe. W jednym i drugim należy odróżnić habitualny stan duszy od momentów, w których ona przyjmuje szczególne łaski kontemplacyjne”¹⁸⁵.

Ów stan duszy można określić jako całkowitą i doskonałą zgodę na wolę Bożą, którą Bóg obdarowuje łaskami, a w zjednoczeniu mistycznym podtrzymuje jej władzę w nieustannej służbie Bogu.

Rozpoznawalnym dziełem św. Jana od Krzyża jest także *Droga na Górę Karmel* (1579-1585), w którym święty wykorzystuje symbolikę szczytu na określenie zjednoczenia duszy z Bogiem. W tekście odnajduje się obraz dwóch dróg, z których jedna to droga wygód i pociech, a druga to ścieżka pokory, oderwania i wiary, która prowadzi do Boga przez oczyszczenie duszy. Jak zauważa Aumann, istnieje powszechne uznanie, że *Noc ciemna* i *Droga na Górę Karmel* to teksty o biernym i czynnym oczyszczeniu zmysłów i ducha¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Por. Misiurek, J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, s. 145.

¹⁸⁶ Por. Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 230.

Kontynuację doktryny duchowej św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża, którą Aumann nazwał „do dziś nieprzewyższoną”¹⁸⁷, odnajduje się u **św. Teresy z Lisieux** († 1897), znanej pod imieniem św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Jej słynnym dziełem są *Dzieje duszy*. Kojarzona jest przede wszystkim z pragnienia misyjnego, które zrodziło się w jej sercu. Choć nigdy nie pojechała na misje, gdyż zakon karmelitański cechuje życie klauzurowe, to przez swą gorliwość modlitewną i ofiarowanie cierpień w intencji misji uznana została, obok św. Franciszka Ksawerego († 1552), za patrona misji katolickich. Uważała, że jej głównym powołaniem jest miłość, ponieważ – jak sama stwierdzała – w niej odnajdują się wszystkie powołania.

Przechodząc od opisu duchowości katolickiej wieku XVI do czasów późniejszych, a zwłaszcza do okresu baroku, należy stwierdzić, że jest to również epoka wielkich świętych, którzy pozostawili Kościołowi ogromną duchową spuściznę. Nie sposób nie wspomnieć następujących postaci:

- **św. Franciszek Salezy** († 1622) i jego słynne dzieło *Filotea*, które jest niejako podręcznikiem duchowym dla tych, którzy żyją pośród świata, a więc dla ludzi świeckich;
- **św. Małgorzata Maria Alacoque** († 1690), która przeżywała objawienia Serca Jezusowego;
- **św. Wincenty a Paulo** († 1660), który znany jest jako opiekun sierot oraz ludzi ubogich;
- **św. Ludwik Maria Grignon de Montfort** († 1716), który zasłynął ze swojego *Traktatu o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* (1712). W swoim dziele przypomina, że cześć oddawana Maryi oraz powierzenie się Jej nie opierają się jedynie na zewnętrznych praktykach, ale

¹⁸⁷ Por. tamże, s. 233.

przede wszystkim na wewnętrznej relacji z Nią i na naśladowaniu Jej cnót¹⁸⁸;

- **św. Alfons Maria Liguori** († 1787), założyciel redemptorystów;
- **św. John Henry Newman** († 1880), który był konwertytą z anglikanizmu na katolicyzm, a obecnie, dzięki swemu duchowemu doświadczeniu oraz bogactwu pism, ogłoszony został przez Leona XIV doktorem Kościoła.

¹⁸⁸ „Czciociele powierzchowni to tacy, których nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny zasadza się na praktykach czysto zewnętrznych. Lubują się tylko w zewnętrznej szacie nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny, gdyż nie mają ducha wewnętrznego” (Grignion de Montfort, L. M., *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Lublin: Lubelskie Wydawnictwo Diecezjalne, s. 91); „Prawdziwe nabożeństwo do Najświętszej Maryi Dziewicy jest po pierwsze wewnętrzne, tzn. płynie z umysłu i serca [...] i z miłości ku Niej” (tamże, s. 98).

Rozdział 8

Duchowość katolicka w wiekach XX-XXI

Czyniąc krok dalej ku opisowi współczesnej epoki, można wyróżnić kilka faktów, które, zwłaszcza w kontekście wieku XX miały decydujący wpływ na duchowość katolicką tego okresu. Niektóre z nich są pokłosiem powtórnego zainteresowania tematami duchowymi, obecnymi już w przeszłości.

Z całą pewnością można tak powiedzieć o **duchowości świeckich**, czyli o próbie nowego podkreślenia roli laikatu – także duchowej – we wspólnocie Kościoła. Rozważając ten temat, nie sposób nie odnieść się do początków Akcji Katolickiej, która właśnie w świeckich widziała nadzieję na przezwycięzenie sekularyzacji poprzez docenienie siły apostołatu ludzi świeckich.

Wiek XX to czas, kiedy istniało pragnienie, by włączyć świeckich w działalność instytucjonalną Kościoła i ponownie ukazać znaczenie ich misji dla wspólnoty eklezjalnej¹⁸⁹. Papież Pius X († 1914) w swojej encyklice *Il fermo proposito* po raz pierwszy użył nazwy „Akcja Katolicka”. Przez zastosowanie tego terminu wyraził swoje oczekiwanie na rozwój przesłania Kościoła wśród świata i jego spraw codziennych oraz na odkrywanie wartości zwykłego życia i pracy na drodze do świętości¹⁹⁰. W podobnym duchu, podkreślając apostołstwo w sferze rodzinnej, wypowiedział się na temat Akcji Katolickiej w *Ubi arcano* Pius XI († 1939)¹⁹¹. Apostołstwo świeckich pośród świata jest tu rozumiane nie jako udział w apostołstwie hierarchicz-

¹⁸⁹ Por. Rodríguez, P., Ocariz, F., Illanes, J. L., *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid: Rialp, 1993, s. 206; Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, s. 317-321.

¹⁹⁰ Por. Pius X, «Encyklika *Il fermo proposito*», ASS 37 (1905), s. 742.

¹⁹¹ Por. Pius XI, «Encyklika *Ubi arcano*», AAS 14 (1922), s. 693.

nym, ale w duchu uczestnictwa w kapłaństwie wspólnym ochrzczonych. Realizuje się ono poprzez: modlitwę, pracę i pobożność.

Tę ostatnią Yves Congar († 1995), rozróżniając działalność instytucjonalną i zbawczą, przedstawia właśnie jako tę, która ma miejsce wśród świeckich. Uważa, iż dokonuje się ona w konkretnych okolicznościach, którymi świeccy żyją na co dzień¹⁹². W ten sposób misja świeckich, która była ukryta od średniowiecza, zostaje odkryta na nowo. Na nowo odczytuje się prawdę, że każdy ochrzczony ma udział w godności kapłańskiej Chrystusa, która umożliwia ofiarowanie swego życia Bogu, a tym samym winien żyć duchem apostołskim pośród świata. Na nowo podkreśla się w duchowości jedność między tożsamością chrześcijańską a realizacją powołania, między byciem chrześcijaninem a misją apostołską.

Nieoceniony wkład w zrozumienie tych kwestii wniosło **nauczanie Soboru Watykańskiego II**, które akcentowało przede wszystkim powszechne powołanie do świętości realizowane poprzez wierność życiowemu powołaniu oraz rolę apostołatu świeckich. Wystarczy wspomnieć słynny fragment z *Lumen gentium*, który łączy w sobie nauczanie o powszechnym powołaniu do świętości, o uczynieniu własnego powołania drogą do świętości oraz o apostołacie:

„Ta zaś świętość Kościoła nieustannie ujawnia się i powinna ujawniać się w owocach łaski, które Duch Święty rodzi w wiernych. Rozmaicie wyraża się ona u poszczególnych ludzi, którzy we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałej miłości, będąc zbudowaniem dla innych”¹⁹³.

¹⁹² Por. Congar, Y. M.-J., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1953, s. 159-313.

¹⁹³ LG, n. 39.

Takie przekonanie było silnie powiązane z podkreśleniem znaczenia **życia sakramentalnego**, w którym szczególną rolę przypisywano Mszy świętej i pobożności eucharystycznej. Oczywiście obok niej wzrastały inne pobożnościowe praktyki, takie jak kult Serca Jezusowego czy pobożność maryjna¹⁹⁴. Wiek XX był czasem, kiedy na nowo próbowano odsłonić znaczenie sakramentów i liturgii dla przeżywania życia codziennego chrześcijan. Innymi słowy: dążono do tego, by uczestnictwo w Eucharystii było aktywne (*actuosa participatio*) i miało wpływ na duchowość przeżywaną w rzeczywistości codziennej.

Ogromną rolę odegrał w tym **ruch liturgiczny**, rozumiany jako kulturowo-historyczny nurt czasów współczesny, który poprzez swoje działanie i nauczanie dążył do odnowy życia chrześcijańskiego. W myśl przedstawicieli tego nurtu odnowa życia duchowego prowadzi do liturgii, która sama w sobie wymaga głębszego zrozumienia i doświadczenia ze strony wiernych. To z kolei prowadzi do pogłębienia świadomości życia nadprzyrodzonego chrześcijan, które realizuje się w ich codzienności¹⁹⁵.

Gdy mowa o najważniejszych reprezentantach ruchu liturgicznego, wydaje się konieczne wspomnieć o dwóch, którzy odegrali znaczącą rolę w kształtowaniu duchowości sakramentalnej i opartej na aktywnym uczestnictwie w liturgii. Pierwszym jest Odo Casel († 1948), a drugim papież Pius XII († 1958).

¹⁹⁴ Por. Boriello, L., Della Croce, G., Secondin, B., *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, w: *Historia duchowości*, t. 6, Kraków: Homo Dei, 1998, s. 109-124.

¹⁹⁵ Por. Flores, J. J., «Movimiento litúrgico», w: Izquierdo, C. (red.), *Diccionario de Teología*, wyd. 3, Pamplona: Eunsa, 2014, s. 705. Ruch liturgiczny był związany z działalnością czasopisma *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*, które Lambert Beauduin zaczął wydawać w 1910 roku w Belgii. Przedstawia ono liturgię z teologicznego, historycznego i duszpasterskiego punktu widzenia (Marsili, S., *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche, 1987, s. 490).

Odo Casel w swoim niezbyt obszernym, lecz poczesnym dziele *Das christliche Kultmysterium* (*Chrześcijańskie misterium kultu*) wskazuje na podstawowe prawdy dotyczące związku między życiem liturgicznym a życiem chrześcijańskim w codzienności. Casel przypomina chociażby, że w sakramencie chrztu człowiek zostaje namaszczoney. Poprzez chrzest Trójca Święta zamieszkuje w człowieku i działa w nim. Duch Święty przemienia osobę ludzką w człowieka duchowego (*pneumatikoi*), który staje się przybrany synem Bożym, „drugim Chrystusem” wyniesionym do życia w Bogu. Chrześcijanin jako ten, który identyfikuje się z Jezusem, uczestniczy w kapłaństwie Najwyższego Kapłana. Dlatego poprzez duchowe namaszczenie może składać ofiary duchowe Ojcu przez Jezusa Chrystusa (por. Rz 12, 1-2)¹⁹⁶.

„Zauważono wyraźnie, że myśl Casela spontanicznie przechodzi od teologii kultu do życia. Przemienia się w prawdziwą mistykę kultu, która nigdy nie zatracą się w doświadczeniu subiektywnym, ale kieruje się całą ku Chrystusowi, będącemu absolutnym centrum akcji liturgicznej”¹⁹⁷.

Pius XII również wywarł trwały ślad w działalności ruchu liturgicznego. Mowa zwłaszcza o jego encyklice *Mediator Dei* z 1947 roku, która stała się swego rodzaju *magna carta* ruchu liturgicznego, opisującą przede wszystkim kapłańską funkcję Chrystusa i udział Kościoła w tej funkcji.

¹⁹⁶ Por. Casel, O., *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1960 [*El misterio del culto en el cristianismo*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001; *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 2000].

¹⁹⁷ Boriello, L., Della Croce, G., Secondin, B., *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, s. 207.

Dokument odnosi się do relacji pobożności obiektywnej, przez którą rozumie się zwłaszcza modlitwę liturgiczną i wspólnotową, do pobożności subiektywnej, czyli innych praktyk religijnych, które spełniają wierzący. Choć Pius XII stwierdza, że liturgia nie powinna ograniczać bogactwa innych praktyk wyrażających pobożność wiernych, to jednak zauważa, iż w okresie powojennym liturgia stała się środkiem i inspiracją religijną do zjednoczenia. Eucharystia jest bowiem niczym innym jak uczestnictwem w jedynej ofierze Jezusa Chrystusa.

Sednem myśli papieskiej jest teza, iż Eucharystia jest ofiarą Jezusa Chrystusa, w którą włączają się wierni. Dla refleksji ruchu liturgicznego niezmiernie istotnym jest to, że Pius XII akcentuje, iż owo duchowe włączenie się wiernych w ofiarę Jezusa i duchowe ofiarowanie się ochrzczonych Bogu nie ogranicza się do samej akcji liturgicznej, ale rozciąga się na całe życie chrześcijanina, a wyraża się w praktykowaniu miłości oraz pobożności¹⁹⁸.

Widać więc, iż ruch liturgiczny i jego przedstawiciele mieli wpływ na rozwój duchowości, którą można nazwać eucharystyczną lub sakramentalną. W kontekście reformy liturgicznej przeprowadzonej przez Sobór Watykański II, która miała na celu uczynić litur-

¹⁹⁸ *Quae quidem immolano ad liturgicum solummodo Sacrificium non reducitur. [...] At cum potissimum christifideles liturgicae actioni tam pia intentaque mente coniunguntur, ut de iisdem reapse dici queat: « quorum tibi fides cognita est et nota devotio facere non possunt quin sua cuiusque fides alacrius per caritatem opere, pietas vigeat atque flammescat, ac singuli universi divinae procurandae gloriae se consecrent; „To ofiarowanie samych siebie nie ogranicza się zresztą tylko do Ofiary liturgicznej. [...] Lecz zwłaszcza, gdy wierni jednoczą się z liturgiczną czynnością umysłem tak pobożnym i skupionym, że można rzeczywiście o nich powiedzieć, «których wierność jest ci wiadoma, a gorliwość znana», wówczas nie unikną tego, że wiara każdego z nich żywiej będzie się wyrażać przez czyny miłości, że pobożność się wzmoże i rozpali, że wszyscy poszczególni będą się poświęcać dla szerzenia chwały Bożej» (Pius XII, «Encyklika Mediator Dei», AAS 39 [1947], s. 557-558).*

gię bardziej zrozumiałą dla wiernych (choćby przez wprowadzenie języków ojczystych), działalność ruchu miała ogromne znaczenie, gdyż przez swą myśl teologiczną reprezentanci tegoż ruchu pragnęli wyjaśnić, na czym polega prawdziwa *participatio actuosa*, a co za tym idzie – życie zgodne z celebrowaną w czasie liturgii wiarą¹⁹⁹. Ma to doniosły wpływ na rozumienie duchowości katolickiej, która gdyby oddzieliła wiarę i jej celebrację od samego życia, stałaby się karykaturą duchowości.

Omawiając kontekst historyczny XX wieku, nie sposób nie wspomnieć także o **debacie na temat kwestii mistycznej**, która odrodziła się w tym właśnie czasie. Debata dotyczyła doświadczeń mistycznych i była próbą odpowiedzi na pytanie o to, czy kontemplacja oraz szczególne mistyczne zjednoczenie z Bogiem może być darem uniwersalnym czy dostępnym jedynie niektórym wiernym²⁰⁰. Do

¹⁹⁹ Syntezę tych poglądów – a więc jedności między przeżywaną liturgią a życiem – odnajdujemy u wielu autorów. Przykładem może być Schneider, który stwierdza, że Sobór Watykański II rozumie aktywne uczestnictwo w kategoriach duchowych i dlatego kładzie nacisk na przeżywanie liturgii w wewnętrznej refleksji i modlitwie (por. Schneider, M., *Zür gegenwärtigen Diskussion um die Liturgie. Eine dogmatische Standortbestimmung und Reflexion über eine mögliche „Reform der Reform“*, Köln: Koinonia-Oriens, 2009, s. 27). dopełnieniem tej myśli może być teza, którą reprezentuje Gutiérrez-Martín. Dla niego zrozumiałe jest, że celebrowanie liturgiczne stanowi źródło i punkt kulminacyjny uczestnictwa w liturgii, ale uczestnictwo wiernych w liturgii, rozumiane jako realizacja kapłaństwa chrzcielnego, zakłada, iż nie ogranicza się ono jedynie do akcji liturgicznej (por. Gutiérrez-Martín, J. L., «Aportaciones del nuevo Misal Romano a la renovación litúrgica. A propósito de la tercera edición típica», *Scripta Theologica* 36 [2004], s. 429-430).

²⁰⁰ „Postęp duchowy zmierza do coraz bardziej wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem. Zjednoczenie to jest nazywane zjednoczeniem «mistycznym», ponieważ jest ono uczestnictwem w misterium Chrystusa przez sakramenty – «święte misteria» – a w Nim, w misterium Trójcy Świętej. Bóg wzywa nas wszystkich do tego wewnętrznego zjednoczenia z Nim, nawet jeśli szczególne łaski czy nadzwyczajne znaki życia mistycznego są udzielane jedynie niektórym, by ukazać darmowy dar udzielony wszystkim” (KKK, n. 2014).

znanych przedstawicieli tej debaty należą: A. Saudreau, A. F. Poulain, J. De Guibert i R. Garrigou-Lagrange²⁰¹.

W kontekście tego tematu warto wspomnieć wpływową publikację z 1959 roku: *Liturgie et contemplation* autorstwa małżonków Maritain, a więc osób świeckich. W niej odnajduje się słynne wyrażenie „*contemplation sur les chemins*”. Jacques († 1973) i Raïssa (1960) Maritain wyjaśniają, że każdy jest powołany do kontemplacji, a doświadczają jej bracia i siostry, często ukryci wśród świata. Kontemplacja oznacza trwanie na modlitwie w obecności Boga i działanie z miłości do Boga i bliźniego²⁰².

Znając kontekst historyczny czasów współczesnych, warto opisać także najważniejszych przedstawicieli duchowości tego okresu, którzy odcisnęli na niej swój ślad, a których rys duchowości pozwoli lepiej zrozumieć opisany powyżej kontekst historyczny.

Św. Faustyna Kowalska († 1938)

Jest to polska święta, która należała do Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, założonego przez Matkę Teresę Ewę z Sułkowskich. Założycielka zgromadzenia we Francji poszukiwała wzorców życia zakonnego i pracy apostołskiej na rzecz poprawy życia kobiet moralnie zdeprawowanych²⁰³. Św. Faustyna była członkinią tego Zgromadzenia i to właśnie ona nadała mu charyzmat oparty na Bożym Miłosierdziu. Urodziła się w 1905 roku w Głogowcu. Podczas chrztu otrzymała imię Helena. Bóg wybrał właśnie ją na propaga-

²⁰¹ Na temat kwestii mistycznej zob. Belda, M., Sesé, J., *La „cuestión mística”. Estudio histórico-teológico de una controversia*, Pamplona: Eunsa, 1998. Temat kwestii mistycznej zostanie omówiony szerzej w tomie II niniejszej publikacji.

²⁰² Por. Maritain, M. i R., *Liturgie et contemplation*, Genève: Ad Solem, 2007, s. 85-87.

²⁰³ Por. Siepak, E. M., «Charyzmat świętej siostry Faustyny», *Studia Bobolanum* 2 (2008), s. 7-9.

torkę kultu Miłosierdzia Bożego. W swoim życiu wiele wycierpiała, dlatego można powiedzieć, że rys cierpienia wywarł istotne znaczenie także na jej rozwój duchowy. Cierpiała na gruźlicę, a doświadczenie objawień Jezusa Miłosiernego stało się nie tylko przyczyną jej duchowych radości, ale także wielu prześladowań i niezrozumienia, nawet ze strony sióstr, które z nią mieszkały. Zmarła w październiku 1938 roku, a kult obrazu Bożego Miłosierdzia, który został zapoczątkowany dzięki siostrze Faustynie, dziś znany jest na całym świecie.

Do głównych elementów drogi duchowej Zgromadzenia należą:

- **Miłość Boga.** Jest to pierwsza zasada każdego zgromadzenia oraz cel wszelkich wysiłków modlitwanych i ascetycznych. Reguła Zgromadzenia oparta na miłości Boga ma istotny charakter teologiczny, będący przyczyną i siłą aktywnego życia w Zgromadzeniu oraz apostołstwa.
- **Utożsamienie z Chrystusem.** Ten element duchowy w Zgromadzeniu wzmocniły objawienia siostry Faustyny. Identyfikacji z Jezusem ma służyć także kult Bożego Miłosierdzia. Wyraża się on w modlitwie, ale także w codziennym życiu i w sprawowanych w duchu miłości obowiązkach. Miłosierdzie powinno być częścią życia każdej siostry, a najlepiej całym życiem każdej siostry. Pragnienie siostry Faustyny, by utożsamić się z Jezusem przez miłosierdzie, odnajduje się w następujących jej słowach:

„Pragnę się cała przemienić w miłosierdzie Twoje i być żywym odbiciem Ciebie, o Panie; niech ten największy przymiot Boga, to niezgłębione miłosierdzie Jego, przejdzie przez serce i duszę moją do bliźnich”²⁰⁴.

²⁰⁴ Kowalska, F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa: Promic, 2013, n. 163.

- **Modlitwa i kult obrazu Jezusa Miłosiernego.** Jest to fundament dla życia Zgromadzenia. Już przed 1960 rokiem dzień życia siostry zawierał takie praktyki modlitewne, jak: modlitwy poranne, pół godziny medytacji, udział we Mszy świętej, piętnaście minut czytania duchowego, dwadzieścia pięć minut adoracji popołudniowej, rachunek sumienia sprawowany dwa razy dziennie i wspólne śpiewanie *Godzinek ku czci Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*. Siostry spowiadały się co tydzień, a raz w miesiącu przeżywały dzień skupienia, natomiast dwa razy w roku rekolekcje²⁰⁵.

Obecnie wielką czią i modlitwą otaczany jest wizerunek Jezusa Miłosiernego utrwalony na płótnie według wskazań wizjonerki, siostry Faustyny Kowalskiej²⁰⁶. Sam Jezus nakazał czcić swój wizerunek, w którym prezentuje swoją miłosierdną miłość:

„Pragnę, aby ten obraz czczono najpierw w kaplicy waszej i na całym świecie”²⁰⁷.

- **Krzyż i Męka Jezusa Chrystusa.** Krzyż zajmuje centralne miejsce w duchowości Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Szczególnie podczas Godziny Miłosierdzia siostry łączą się z krzyżem Zbawiciela. Praktyka tej Godziny została

²⁰⁵ Por. Bar, J. R., «Rozwój stanów doskonałości w Polsce, V Zgromadzenie Matki Bożej Miłosierdzia (1862-1962)», *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny* 9 (1966), s. 159-160.

²⁰⁶ Pierwszy obraz namalował Eugeniusz Kazimirowski w 1935 roku. Drugi obraz namalował Adolf Hyla w roku 1942. W 1954 roku poprawił on drugi obraz.

²⁰⁷ Kowalska, F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, n. 47.

zatwierdzona w 1980 roku²⁰⁸. Sama siostra Faustyna, w styczniu 1938 roku, przeżyła objawienie, w którym Jezus zachęcał ją do wejścia w kontemplację Jego męki i śmierci oraz do współcierpienia z Nim, wskazując na wymiar ascetyczny duchowości Zgromadzenia: „Najwięcej mi się podobaś, kiedy rozważasz moją bolesną mękę; łącz swoje małe cierpienia z moją bolesną męką, aby miały wartość nieskończoną przed moim majestatem”²⁰⁹. Szczególnym wymiarem łączności z męką Chrystusa jest modlitwa Koronką do Miłosierdzia Bożego. W 1935 roku św. Faustyna ujrzała anioła, który nauczył ją modlitwy Koronki do Miłosierdzia Bożego. Sam Jezus 14 września 1935 roku potwierdził tę modlitwę swoimi własnymi słowami. Modlitwa ta służy przede wszystkim pokornej prośbie o miłosierdzie dla grzeszników, dla świata oraz dla konających.

- **Wspólnota Kościoła oraz apostołat.** Duchowość Zgromadzenia akcentuje miłość do wspólnoty Kościoła, która wyraża się poprzez dokonywane dzieła miłosierdzia oraz ducha apostołstwa.

Św. Teresa Benedykta od Krzyża († 1942)

Urodziła się w 1891 roku w Breslau. Pochodziła z rodziny żydowskiej, a w wieku młodzieńczym poszukiwała sensu życia, co doprowadziło ją nawet do skierowania się ku skrajnemu racjonalizmowi i ateizmowi. Była zafascynowana fenomenologią. Jej poszukiwanie prawdy było jednak wytrwałe i cierpliwe. Zachwycona treścią *Żywotu* św. Teresy z Ávila, odnalazła oparcie w wierze. Studiowała pi-

²⁰⁸ Por. Lijka, K., «Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego», *Teologia praktyczna* 17 (2006), s. 167.

²⁰⁹ Kowalska, F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, n. 1512.

sma św. Tomasza z Akwinu, co jeszcze bardziej pogłębiło jej wiarę. Co więcej, tłumaczyła jego dzieła, podobnie jak pisma Jana Henryka Newmana. W 1922 roku przyjęła chrzest oraz pierwszą komunię świętą, a następnie sakrament bierzmowania. W latach trzydziestych wstąpiła do klasztoru karmelitanek, gdzie przyjęła imię Teresy Benedykty od Krzyża. Czasy wojny, które spowodowały prześladowania ludności żydowskiej, zaprowadziły ją aż do obozu Auschwitz-Birkenau, gdzie zginęła śmiercią męczeńską w 1942 roku.

Jej duchowość charakteryzuje się następującymi elementami:

- rozumienie Jezusa Chrystusa jako pełni prawdy,
- odnalezienie w krzyżu miłości i mądrości²¹⁰,
- ofiarowanie duchowe swojego życia za innych i za Kościół,
- rozumienie cierpienia jako drogi do zjednoczenia z Bogiem²¹¹,
- silny rys intelektualny duchowości, co wynikało zapewne z jej zainteresowania i wykształcenia filozoficznego.

²¹⁰ Słynnym dziełem św. Teresy Benedykty od Krzyża jest *Wiedza Krzyża*, które jest jej ostatnim tekstem. Jest to dzieło – podobnie jak i inne jej teksty – inspirowane duchowością i pismami św. Jana od Krzyża (por. Dobhan, U., «Wprowadzenie», w: Teresa Benedykta od Krzyża, *Wiedza Krzyża*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2016, s. 8-20). Ten związek może być widoczny już w samym tytule dzieła. Św. Teresa Benedykta od Krzyża pisze o „wiedzy krzyża”, podczas gdy św. Jan od Krzyża często rozważał o „wiedzy miłości”. Zainteresowanie myślą św. Jana od Krzyża jest również widoczne w rozumieniu drogi życia duchowego, która prowadzi przez oczyszczenie zmysłów, noc ciemną (zawierającą etap czynny i bierny), aż do mistycznego zjednoczenia z Panem.

²¹¹ Święta rozwija myśl na temat *philosophia crucis*. Krzyż rozumie jako przyjęcie cierpienia i trudów, które pojawiają się w życiu człowieka. Jest on więc pojęciem wspólnym, gdyż dotyczy wszystkich ludzi. Krzyż jest dla niej znakiem reprezentatywnym, gdyż wskazuje z jednej strony na cierpienie, ale z drugiej na ostateczne zwycięstwo. Sama zaś wiedza krzyża nie jest dla niej wiedzą w tradycyjnym rozumieniu, ale jest prawdziwa wiedza krzyża nierozzerwalnie wiąże się z doświadczaniem krzyża i daniem świadectwa o jego przyjęciu w życiu. Wiedza krzyża to ta, którą pozyskuje się z pokorą, choć wiąże się ona często z niezrozumieniem (por. Szulc, A., «Edith Stein *philosophia crucis* jako wiedza cierpienia», *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 19 [2013], s. 37-39).

Św. Josemaría Escrivá de Balaguer († 1975)

Był hiszpańskim kapłanem i założycielem Opus Dei. Urodził się w 1902 roku w Barbastro. W czasie swego dzieciństwa ciężko zachorował. Jego rodzice odbyli pielgrzymkę do Matki Bożej w Torreciudad, za której wstawiennictwem został uzdrowiony. Tam też, już jako kapłan i założyciel Opus Dei, wybudował sanktuarium ku czci Najświętszej Maryi Panny. Obecnie miejsce to charakteryzuje się dużym ruchem pielgrzymkowym. Wierni korzystają tam ze spowiedzi i odbywają swoje rekolekcje.

2 października 1928 roku, a więc już jako młody kapłan, zobaczył misję, której miał oddać całe swoje życie: głosić powołanie wszystkich do świętości w codziennych obowiązkach, pracy i umartwieniu²¹². Można powiedzieć, że taki właśnie początek miało Opus Dei²¹³. W czasie wojny domowej, która rozpoczęła się w 1936 roku, musiał uciekać, przemierzając tereny rodzinnej ziemi, a nawet chrońnięc się w szpitalu psychiatrycznym. Swoje życie poświęcił rozkrzewianiu ducha Opus Dei nie tylko swym nauczaniem i podróżami, ale także poprzez prawne kroki, które poczynił, by zaaprobować i uporządkować Opus Dei w kontekście prawa kościelnego. Zmarł w 1975 roku w Rzymie, gdzie także został pochowany²¹⁴.

²¹² Por. Illanes, J. L., «Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha», *Scripta Theologica* 13 (1981), s. 59-99.

²¹³ Łaciński termin *Opus Dei* oznacza „Dzieło Boże”. Escrivá pragnął, aby założone dzieło nie wskazywało na jego rolę i jego wolę w procesie założenia, ale na wolę samego Boga. Stąd ta prosta nazwa wskazująca na źródło dzieła, które odnajduje się w woli Bożej.

²¹⁴ Informacje biograficzne na temat świętego można odnaleźć w: Del Portillo, Á., *Entrevista sobre el fundador del Opus Dei*, Madrid: Rialp, 1993; Berglar, P., *Opus Dei. Vida y obra del fundador Josemaría Escrivá de Balaguer*, wyd. 6, Madrid: Rialp, 2002; Bernal, S., Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. *Apuntes sobre la vida del Fundador del Opus Dei*, wyd. 3, Madrid: Rialp, 1976; Torrell, N., *San Josemaría. Abriendo los caminos divinos de la tierra*, Madrid: Palabra, 2013; Olaizola, J. L.,

Święty Josemaría był przede wszystkim krzewicielem prawdy o powszechnym powołaniu do świętości, a także propagatorem duchowości świeckich. W okresie nowożytnym, zwłaszcza w XVIII wieku, nastąpiło bowiem ponowne zainteresowanie powołaniem świeckich. Myśl teologiczna starała się odpowiedzieć na źle rozumiane pojęcie wolności i odrzucenie Boga, które doprowadziły do błędnej definicji sekularyzacji²¹⁵. Te starania podjął także święty z Hiszpanii.

Jeżeli chodzi o samą treść pism Escrivy, można stwierdzić, iż nie są one tekstami teologicznymi w znaczeniu naukowym. Nie należą do rodzaju pism z dziedziny teologii systematycznej. Są to bowiem w głównej mierze listy, homilie i porady duchowe. Stanowią one doskonały przykład pism duchowych. Niemniej jednak jego teksty nie są pozbawione głębokich podstaw teologicznych. Świadczy o tym sam założyciel Opus Dei, kiedy pisze o charakterze swoich pism: „Używam tradycyjnej terminologii teologicznej”²¹⁶.

Stosując język duszpasterski, naucza głębokiej doktryny teologicznej, która wskazuje przede wszystkim na nadprzyrodzony wymiar życia chrześcijańskiego w kontekście eklesjalnym, chrystologicznym i sakramentalnym. Swe duchowe wskazania ugruntowuje na mocnych teologicznych ideach: dziecięctwie Bożym, powszechnym powołaniu do świętości, tajemnicy Eucharystii czy chrystocentryzmie, który przejawia się w wykorzystaniu przez niego idei upodobnienia się do Chrystusa (bycie *alter-ipse Christus*). Fakt, że teksty Escrivy są głęboko duchowe, ale zarazem mają mocny funda-

Święty Josemaría Escrivá. *Historia pewnego marzenia*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2017.

²¹⁵ Por. Burkhart, E., López, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, t. 1, Madrid: Rialp, 2013, s. 52-56.

²¹⁶ Escrivá de Balaguer, J., «List 19.03.1967, n. 3», w: Burkhart, E., López, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, t. 1, s. 119.

ment teologiczny, potwierdzają także częste odniesienia się świętego do nauczania biblijnego, Magisterium Kościoła czy do pojęć zaczerpniętych z doktrynalnej i duchowej tradycji Kościoła.

Do głównych elementów, które charakteryzują duchowość Opus Dei, założonego przez św. Josemarię, należą:

- **Wezwanie do świętości w konkretnych okolicznościach codziennego życia wierzącego.** Escrivá przypominał, że każdy człowiek w swoim konkretnym powołaniu ma możliwość osiągnięcia świętości. Droga do świętości staje się uświęceniem codziennych obowiązków. Ma to ogromne znaczenie dla duchowości katolickiej – nie tylko dla rozumienia samej modlitwy i człowieka, który ze swych zajęć i pracy może uczynić duchową ofiarę dla Boga, ale także z perspektywy rozumienia świata, który w dużej mierze cechuje wymiar świecki. Już nie da się powiedzieć, że jest on zły lub nie ma on znaczenia dla zbawienia człowieka, ponieważ osoba żyje pośród świata i w nim powinna odnajdywać przestrzeń do uświęcenia swych obowiązków, odkrywając równocześnie nadprzyrodzony wymiar ludzkiej egzystencji.

Chyba najbardziej znanym tekstem na ten temat jest fragment homilii założyciela Opus Dei, którą wygłosił 8 października 1967 roku na Uniwersytecie Nawarry w Hiszpanii. W niej podkreśla, że Bóg pragnie być obecny w świeckiej, codziennej rzeczywistości człowieka, która może stać się miejscem jego dążenia do świętości. Mówił:

„Musicie teraz zrozumieć w nowym świetle, że Bóg wzywa was, abyście Mu służyli *w miejscu pracy i podczas spełniania obowiązków cywilnych, materialnych, świeckich, życia ludzkiego*: w laboratorium, na sali operacyjnej w szpitalu, w koszarach, w auli uniwersyteckiej,

w fabryce, w warsztacie, na polu, w domu i w całej ogromnej różnorodności miejsc pracy. Bóg codziennie czeka na nas. Zapamiętajcie: istnieje *coś* świętego, Bożego, ukrytego w sytuacjach najbardziej przeciwnych i każdy z was ma to odkryć²¹⁷.

Z historycznego punktu widzenia jest to myśl, która posiada nieocenioną wartość w wieku XX, ponieważ wskazuje na ponowne odkrycie znaczenia powołania świeckich w Kościele. Ukierunkowuje na prawdę o powszechnym powołaniu do świętości, które jest możliwe w osobistych okolicznościach życia, w jakich człowiek się znajduje.

- **Uświęcenie pracy.** Św. Josemaría zaznaczał, że człowiek został stworzony *ut operaretur*²¹⁸, a więc – „aby pracował”. Praca nie jest tu rozumiana jako kara czy niewolnicze zajęcie. Od początku była Bożym planem dla człowieka, który dzięki niej uczestniczy w stwórczym dziele Boga (por. Rdz 1, 27-28; 2, 15). Św. Josemaría podkreśla, że każda praca człowieka, a zwłaszcza jego praca zawodowa, ma być przekształcona w *opertaio Dei*²¹⁹, a zatem w działanie (zajęcie) Boże, rozumiane jako czyn spełniany z Bogiem i dla Niego. Aby praca stała się *opertario*

²¹⁷ Escrivá de Balaguer, J., «Namiętnie kochać świat», w: *Rozmowy z praelatem Escrivą*, Katowice-Ząbki: Apostolicum, 2006, s. 388.

²¹⁸ Dokładną definicję tego pojęcia święty rozwija w: tenże, «Valor educativo y pedagógico de la libertad», w: *Josemaría Escrivá de Balaguer y la universidad*, Pamplona: Eunsa, 1993, s. 83. Zob. także GS, n. 24.

²¹⁹ Escrivá używa takiego terminu w wielu swoich tekstach zarówno w języku łaćnińskim, jak i polskim. Przykładami mogą być następujące fragmenty: „Praca po ludzku godna, szlachetna i uczciwa może – i powinna! – zostać wyniesiona do porządku nadprzyrodzonego i stać się zajęciem Bożym” (Escrivá de Balaguer, J., «Kuznia», w: *Droga, Bruzda, Kuznia*, Poznań: Święty Wojciech, 2019, n. 687); „My powinniśmy przekształcać – przez miłość – ludzką pracę zwyczajnego dnia w dzieło Boże o zasięgu wiecznym” (tamże, n. 742).

Dei, a więc została dla Boga uświęcona, potrzeba aby była wykonywana z miłością nadprzyrodzoną.

„Miłość nie pochodzi od nas. Jest nam wlana przez łaskę Bożą, ponieważ On sam nas umiłował”²²⁰.

Przeniknięcie Bożą miłością pozwala uczynić ze swojego życia – a więc także z pracy i obowiązków, które zajmują większość część naszego życiowego czasu – dar dla Boga. Miłość musi się bowiem odpowiednio wyrażać, a „prawdziwa miłość – to wyjście poza siebie samego, oddanie się”²²¹.

Sama miłość jednak nie wystarcza. Owszem, jest źródłem ofiarowania, ale także pobudza do ludzkiej solidności. Święty bardzo mocno podkreśla prawdę, że jeżeli autentycznie kocha się Boga i z miłości chce się Mu ofiarować nasze prace i obowiązki, to człowiek będzie starał się ofiarować Panu prace i obowiązki wykonane z największą ludzką solidnością. Dlatego Escrivá napomina dobitnie:

„Nie możemy ofiarować Panu czegoś, co na miarę naszych ograniczonych możliwości nie jest doskonałe, wykonane bez błędu, starannie w najdrobniejszych szczegółach. Bóg nie przyjmuje partaniny”²²².

²²⁰ Tenże, *Przyjaciele Boga*, Ząbki: Apostolicum, 2020, n. 229.

²²¹ Tenże, *To Chrystus przechodzi*, Ząbki: Apostolicum, 2020, n. 47.

²²² Tenże, *Przyjaciele Boga*, n. 55. Escrivá podkreślał, iż dzięki zrozumieniu duchowego wymiaru pracy wzrasta porządek i ludzka doskonałość, które w pracy są potrzebne. Zwracał więc uwagę na szczegóły, takie jak: solidność, porządek, organizacja pracy czy jej dokończenie: „Zapewniam was, że jeżeli codziennie będziemy się starać o to, aby swoje osobiste obowiązki traktować jako Bożą prośbę skierowaną do nas, nauczymy się wypełniać do końca swoje zadania z możliwie jak największą doskonałością ludzką i nadprzyrodzoną” (tamże, n. 57).

Można powiedzieć, że w myśli hiszpańskiego kapana na temat uświęconej pracy splatają się dwa cele: *finis operis* (ludzka doskonałość wykonanego aktu) i *finis operantis* (intencja spełnienia działania dla Boga, tj. miłość)²²³.

- **Materializm chrześcijański.** Przesłanie założyciela Opus Dei jest przeniknięte duchem materializmu chrześcijańskiego²²⁴. Bardzo ważne jest użycie przymiotnika „chrześcijański”, ponieważ wskazuje to na odróżnienie myśli Escrivy od materializmu, nieuznającego rzeczywistości duchowej. Święty podkreślał dobroć świata stworzonego oraz znaczenie ludzkiej rzeczywistości i codzienności w dążeniu do świętości. Oznacza to innymi słowy, że materialność świata, w którym żyje człowiek, przeplata się z perspektywą duchową. Święty pragnie więc w swoim nauczaniu ustrzec innych przed hipokryzją podwójnego życia – z jednej strony życia duchowego i nadprzyrodzonego, a z drugiej życia pośród świata, które by wykluczało życie wewnętrzne²²⁵. Chrześcijanin ma wprowadzić w rzeczywistość świata ducha nadprzyrodzonego.

²²³ Derville, G., «La liturgia del trabajo. „Levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12, 32) en la experiencia de san Josemaría Escrivá de Balaguer», *Scripta Theologica* 38 (2006), s. 842.

²²⁴ Sam święty używa takiego terminu w cytowanej już homilii, którą wygłosił na kampusie Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie: „Śluszne jest mówienie o swojego rodzaju materializmie chrześcijańskim, który stawia śmiały opór materializmowi nieuznającym ducha” (Escrivá de Balaguer, J., «Namiętnie kochać świat», s. 389-390).

²²⁵ Escrivá nigdy nie głosił tezy, że chrześcijanin ma być wyłączony ze światowych spraw. Wręcz przeciwnie, jego historia rozgrywa się w świecie, w którym ludzkie rzeczywistości są obecnością uświęcił Jezus Chrystus. Chrześcijanin nie ma być jednak światowy, ale pamiętać o wymiarze nadprzyrodzonym życia, które wypływa z godności bycia dzieckiem Bożym: „Zwykłem mówić studentom i robotnikom, którzy przychodzili do mnie w latach trzydziestych, że powinni umieć zmaterializować życie duchowe. Chciałem przez to ustrzec ich od pokusy, tak

- **Eucharystyczny wymiar życia ludzkiego.** Oprócz wyraźnego podkreślenia powołania chrzcielnego w tekstach świętego z Hiszpanii zauważyć można mocny akcent eucharystyczny. Escrivá, wpisując się w kontekst wieku XX i działalność ruchu liturgicznego, której był świadomy i z którą się zetknął, zaprasza do tego, by życie liturgiczne miało wpływ na chrześcijańską codzienność. Jego słynna teza w kontekście Eucharystii brzmi, iż Eucharystia ma trwać dwadzieścia cztery godziny, aż do oczekiwania na kolejną Mszę Świętą, a zatem ma rozciągać się na całe życie ludzkie. Ofiarowanie chrześcijanina Bogu trwa nie tylko podczas liturgii, ale i w ciągu dnia.

Św. Jan XXIII († 1963)

Angelo Giuseppe Roncalli to papież, który zapisał się w historii Kościoła jako ten, który zwołał Sobór Watykański II. Urodzony w chłopskiej rodzinie, był nauczony pokory, pracy i oddania. Święcenia kapłańskie przyjął w 1904 roku. Był doświadczony w pracy dyplomatycznej, gdyż pracował w dyplomacji we Francji, Turcji, Bułgarii czy Grecji. Pius XII wyniósł go do godności kardynała oraz mianował patriarchą Wenecji. Jako papież znany był ze swej dobroci oraz propagowania pokoju. Jego hasło *Obedientia et pax* (*Posłuszeństwo i pokój*) chyba najlepiej wyrażają elementy, które torowały jego drogę do świętości.

częstej wówczas a i teraz, prowadzenia podwójnego życia: z jednej strony życia wewnętrznego, życia w relacji z Bogiem, a z drugiej, innej i oddzielnej, życia rodzinnego, zawodowego i towarzyskiego, pełnego małych, ziemskich spraw" (tamże, s. 388-389). Zob. tenże, *Przyjaciele Boga*, n. 94.

Z punktu widzenia duchowego na uwagę zasługuje jego *Dziennik duszy*, który tworzył przez całe swoje życie, spisując notatki dotyczące jego życia wewnętrznego oraz ćwiczeń duchowych. Czytając to dzieło, można doświadczyć tego, jak pogłębiała się jego wiara i relacja z Bogiem, jak dojrzewało w nim autentyczne rozumienie chrześcijaństwa.

Dziennik duszy jest także doskonałą lekturą dla zrozumienia faktu, że życie duchowe człowieka cechuje się działaniem Bożym, ale również dynamizmem, powodowanym często samą kondycją człowieka. Wiele razy Jan XXIII pisze bowiem o wzlotach, ale i upadkach, o rozwoju, ale i o tym, co jeszcze musi przepracować poprzez duchowy wysiłek, praktyki ascetyczne i głębsze otwarcie się na łaskę Bożą. Zapiski św. Jana XXIII mogą stać się inspiracją szczególnie dla kapłanów, ale również dla wszystkich ochrzczonych, ponieważ wiele elementów jego duchowości wypływa po prostu z rozważania na temat chrzcielnego powołania człowieka.

Do głównych elementów, które kształtowały jego drogę do doskonałości chrześcijańskiej, możemy zaliczyć:

- **Zażyłość z Jezusem i naśladowanie Go.** Rozumiał ją przede wszystkim w perspektywie modlitwy. Od początku, jak wynika z jego zapisków, uczył się tego, że modlitwa powinna mieć swój rytm, a wymagania z nią związane powinny być racjonalne i do pogodzenia z normalnymi codziennymi zajęciami. Zdawał sobie sprawę, że liczy się duchowa łączność z Bogiem oraz porządek i solidność w praktykach modlitewnych²²⁶. Sam napisał:

²²⁶ Por. Świątki, J., *Jan XXIII. Wypróbowany święty*, Kraków: WAM, 2014, s. 212-213.

„Chcę służyć Sercu Jezusowemu dziś i na zawsze. [...] Pamięć na obecność Bożą i duch adoracji sprawia, że każdy mój czyn będzie miał jako cel bezpośredni Jezusa, Boga i Człowieka. [...] Wysiłek mego umysłu i woli musi być skierowany na dwie zwłaszcza praktyki życia codziennego: na Komunię św. i wieczorne nawiedzenie, nie mówiąc o częstych aktach strzelistych”²²⁷.

- **Praktykowanie prostoty i pokory.** Wpływ na taki rys jego duchowości miała z całą pewnością historia jego życia. Prostoty nauczył się w domu rodzinnym, aczkolwiek zadania dyplomatyczne, które spełniał, wymagały od niego szczególnej czujności, by nie poddać się duchowi wyniosłości lub świata. Twierdził, że „wszelkie nadawanie sobie tonów wyższości i wysuwanie naprzód swojej osoby jest egoizmem i porażką”²²⁸.
- **Rezygnacja z własnej woli i planów na rzecz planów Bożych.** Łączył to z pojęciem wolności, ponieważ rozumiał, że oddanie się w ręce Boga wzmacnia wolność. W życiu trwał przy Bogu, „nie wpadał nigdy w panikę i ufał, bo dzięki poznaniu płynącemu z wiary wiedział, że trudny moment wkrótce przejdzie”²²⁹.

Jak widać, okres XX i XXI wieku jest bardzo bogaty w wydarzenia, które mają znaczenie dla duchowości katolickiej: uznanie teologii duchowości za naukę akademicką, kwestia mistyczna, ponowne odkrycie duchowości świeckich, podkreślenie znaczenia liturgii dla życia chrześcijańskiego. Bogactwo życia duchowego widoczne jest nie tylko

²²⁷ Jan XXIII, *Dziennik duszy*, Kraków: Znak, 2014, s. 238. Zob. tamże, s. 379.

²²⁸ Tamże, s. 381.

²²⁹ Święcki, J., *Jan XXIII. Wypróbowany święty*, s. 202.

w teologicznych ideach czy pojęciach, ale nade wszystko w osobistym doświadczeniu wielu świętych, których nie sposób wszystkich opisać.

W niniejszym opracowaniu przedstawione zostały tylko niektóre przykłady postaci świętych tego okresu, ale nie wolno zapomnieć o innych, którzy wywarli znaczący wpływ na rozwój duchowości w Kościele w XX i XXI wieku. Wystarczy wspomnieć: św. Maksymiliana Marię Kolbego († 1941)²³⁰, św. ojca Pio z Pietrelciny († 1968)²³¹, św. Pawła VI († 1978)²³², św. Jana Pawła II († 2005)²³³ czy św. Carla Acutisa († 2006)²³⁴.

²³⁰ Św. Maksymilian zasłynął przede wszystkim jako krzewiciel pobożności maryjnej, zwłaszcza tajemnicy Niepokalanego Poczęcia. Jest również męczennikiem Kościoła katolickiego, ponieważ oddał życie za współwięźnia w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau.

²³¹ Życie św. ojca Pio może posłużyć jako przykład ilustrujący zmagania duchowe człowieka wierzącego ze złem. Św. ojciec Pio był doświadczany walką ze złym duchem. Wzór jego posługi kapłańskiej może stać się pomocą do głębszego zrozumienia tajemnicy spowiedzi i pokuty, której się oddawał. Był obdarzony darem stygmatów, co szczególnie podkreśla rys chrystocentryczny jego duchowości, przejawiający się także w umiłowaniu Eucharystii.

²³² Św. Paweł VI był papieżem, który zasłynął szczególnie z wierności prawdzie ewangelicznej aż do końca. W sposób praktyczny wyraził to, publikując encyklikę *Humane vitae* (1968), która w ówczesnym zamęcie ideologicznym i teologicznym stała się drogowskazem ku Bogu. Broniąc życia ludzkiego od poczęcia i uznając antykoncepcję za niemoralną, dał wyraz odwagi i wierności uniwersalnym wartościom. Jego teksty – zwłaszcza listy – odnaleźć można w: Paweł VI, *Czas odwagi*, Kraków: Znak, 2018.

²³³ Św. Jan Paweł II znany jest zwłaszcza z umiławania modlitwy kontemplacyjnej oraz praktykowania pobożności maryjnej. Jako papież bronił godności człowieka, przypominając, że w pełni rozumie się go w kontekście Wcielnego Słowa Bożego, Jezusa Chrystusa. Zasłynął z publikacji wielu dokumentów, choć na uwagę zasługuje encyklika *Veritatis splendor* (1993). Mimo że poświęcona jest tematowi moralnym, można w niej odnaleźć treści przydatne dla teologii duchowości, jak choćby refleksja o naśladowaniu Chrystusa (n. 6-34).

²³⁴ Św. Carlo Acutis to przykład młodego człowieka, który ciesząc się życiem w świecie, nie zapominał o wymiarze nadprzyrodzonym swojej egzystencji. Rysami jego duchowości były radość i umiłowanie Eucharystii, którą nazywał „autostradą do nieba”. Św. Carlo może być doskonałym wzorem dla ludzi młodych, chcących dążyć do świętości.

Część

II

*Teologia duchowości jako
dyscyplina akademicka*

Przedstawienie i analiza syntetycznej historii duchowości katolickiej pozwoliła na zapoznanie się z ważnymi elementami i nurtami duchowości, jak i postaciami, których znajomość wkładu w duchowość katolicką jest konieczna do podstawowego orientowania się w tej dziedzinie. Treść zawarta w pierwszej części zakończona została opisem duchowości katolickiej w czasach współczesnych. Można więc stwierdzić, że dokonuje się teraz płynnego przejścia do kolejnego etapu studium, a mianowicie do rozważania teologii duchowości jako dyscypliny akademickiej. Jest to ściśle związane właśnie z wiekiem XX.

W tej części zostaną przedstawione konkretne zagadnienia, które wyjaśniają teologię duchowości katolickiej jako jedną z dyscyplin teologicznych, naukę wykładaną w instytutach i na uniwersytetach.

Rozdział 9

Przedmiot, źródła i metoda teologii duchowości

Przechodząc do zdefiniowania teologii duchowości²³⁵ jako nauki akademickiej, należy przypomnieć, że aby dana dziedzina była uznana za dyscyplinę naukową, musi spełniać określone normy. Każda nauka posiada: specyficzny przedmiot, który bada; źródła, z których czerpie, oraz odpowiednią metodologię, którą się posługuje. Podobny porządek musi być utrzymany w przypadku teologii duchowości, gdyż jako odrębna dyscyplina teologiczna (obok teologii dogmatycznej, moralnej czy pastoralnej) musi spełniać wymagania naukowości i charakteryzować się spekulatywnym charakterem.

O tym, iż teologia, która zawiera w sobie różne obszary badania, ma cechować się powyżej wspomnianymi elementami, przypominają **dokumenty Kościoła**. Wystarczy wspomnieć konstytucję apostoł-

²³⁵ Teologia duchowości często bywa nazywana także teologią życia duchowego, co już ukierunkowuje na przedmiot jej badania. Takiej nazwy używają choćby A. Marchetti, S. Witek, czy A. Słomkowski dla zatytułowania swych dzieł na temat teologii duchowości. Chmielewski wyjaśnia, iż nazwa „teologia życia duchowego” pojawiła się w związku z użyciem w okresie międzywojennym sformułowania „życie duchowe”, które miało zjednoczyć ascetykę i mistykę, dotąd traktowane odrębnie (por. Chmielewski, M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 74-77).

Często pojęcie „teologia życia duchowego” było rozumiane w odniesieniu do osoby, która uprawia teologię duchowości, wskazując na konieczność prowadzenia przez nią głębokiego życia wewnętrznego, które jest konieczne w refleksji teologicznej, by dociekania teoretyczne mogły iść w parze z praktyką poznania Boga, pełni prawdy. Teologii i jej metody nie można oddzielić od duchowości. Dzieje się tak dlatego, że teologia i duchowość są obszarami nierozzerwalnie związanymi przez wiarę chrześcijańską, a zatem można mówić zarówno o duchowej interpretacji teologii, jak i teologicznej interpretacji duchowości (por. Staglianò, A., *Teologia e spiritualità. Pensiero critico ed esperienza cristiana*, Roma: Studium, 2006, s. 7-12).

ską *Sapientia christiana* Jana Pawła II z 1979 roku, która opisując rolę uniwersytetów i wydziałów katolickich, stwierdza, że:

„Wydział Teologiczny ma to na uwadze, ażeby nauka katolicka – zaczerpnięta z największą troską z Bożego Objawienia – przy pomocy właściwej sobie metody naukowej była głęboko poznawana i systematycznie wykładana. [...] Poszczególne zaś dyscypliny teologiczne tak powinny być wykładane, ażeby na podstawie wewnętrznych racji każdego przedmiotu i z powiązania z innymi dyscyplinami, również filozoficznymi jako też z naukami antropologicznymi, jasno ukazywała się jedność całej formacji teologicznej”²³⁶.

Nie sposób nie zauważyć, iż fragment ten wprost wspomina o naukowej metodzie czy o źródle, z którego teologia czerpie, a którym jest Boże Objawienie. Podobne sformułowanie można odnaleźć w konstytucji apostolskiej *Ex corde Eccelsiae*, w której Jan Paweł II wprost oświadcza, iż:

„Także teologia, jako nauka, zajmuje uprawnione miejsce pośród innych dyscyplin uniwersyteckich. Podobnie jak one, teologia posiada własne zasady i metodę, które nadają jej status nauki. Także więc teologowie korzystają z wolności akademickiej, pod warunkiem, że szanują owe zasady i stosują metodę właściwą ich dyscyplinie”²³⁷.

Te myśli, podkreślające przedmiot, metodę, źródła i cel uprawiania refleksji teologicznej, podsumowuje niejako najnowsza konstytucja apostolska *Veritatis gaudium* z 2017 roku, poświęcona uniwersytetom i wydziałom kościelnym. Franciszek zauważa w niej, że:

²³⁶ Jan Paweł II, «Konstytucja apostolska *Sapientia christiana*», AAS 71 (1979), s. 470-499, a. 66.

²³⁷ Tenże, «Konstytucja apostolska *Ex corde Eccelsiae*», AAS 82 (1990), s. 1475-1509, n. 29.

„Zadaniem wydziału teologii jest pogłębienie i systematyczne wyjaśnianie, zgodnie z właściwą jej metodą, nauki katolickiej – zaczerpniętej z największą troską z Bożego Objawienia; ponadto poszukuje rzetelnych rozwiązań ludzkich problemów w świetle tegoż Objawienia”²³⁸.

Aby zdefiniować teologię duchowości jako naukę, należy więc przedstawić krótko jej przedmiot, źródła oraz metodę, jaką się posługuje.

Przedmiot teologii duchowości

Zasadniczo pierwszorzędnym przedmiotem badania teologii w ogólności jest sam Bóg. Można powiedzieć, że Bóg i relacja między Bogiem a człowiekiem, mająca charakter zbawczy i uświęcający, jest tak zwanym przedmiotem materialnym teologii. Każda z dyscyplin teologicznych ujmuje jednak ów przedmiot materialny z innego punktu widzenia, co pozwala wyróżnić specyfikację dyscyplin teologicznych. Na przykład teologia dogmatyczna bada Boga i relację między Bogiem a człowiekiem od strony poznawczo-obiektywnej, a teologia moralna snuje refleksję na temat tej relacji z punktu widzenia moralnych obowiązków, które wynikają z tej relacji dla człowieka²³⁹. Należy więc wyszczególnić specyficzny przedmiot teologii duchowości katolickiej.

Dzisiejsze badania, które rozwijały się zwłaszcza po wyodrębnieniu się teologii duchowości jako osobnej dyscypliny naukowej, wskazują, iż jej przedmiotem, a więc rzeczywistością, którą bada, jest **chrześcijańskie życie duchowe** lub – innymi słowy – **życie duchowe chrześcijanina**, które za św. Pawłem można nazwać życiem „według Ducha” (por. Rz 8, 9) lub życiem „ukrytym z Chrystusem w Bogu”

²³⁸ Franciszek, «Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium*», AAS 110 (2018), 1-34, a. 68.

²³⁹ Por. Chmielewski, M., «Teologia duchowości jako dyscyplina naukowa. Zarys problematyki», *Roczniki Teologiczne* 66 (2019), s. 121.

(por. Kol 3, 3). Już te dwa stwierdzenia Apostoła Narodów pozwalają uczynić referencję do pojęcia życia duchowego chrześcijan, które rozumiane będzie w sposób trynitarny, a więc jako uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej. Wejście w relację z Bogiem Ojcem jest łaską i dokonuje się za pośrednictwem Jezusa Chrystusa. Uświęcicielem zaś na drodze tej relacji jest Duch Święty, który „przez swoją łaskę pierwszy wzbudza naszą wiarę i udziela nowego życia”²⁴⁰. Innymi słowy, specyficznym przedmiotem zainteresowań teologii duchowości „jest zatem to wszystko, co dzieje się w człowieku wówczas, gdy zawiązuje się i rozwija uświęcająco-zbawcza więź z Bogiem”²⁴¹.

Zanim jednak nastąpi szczegółowa analiza przedmiotu, konieczne jest zwrócenie uwagi na poszczególne słowa, z których składa się pojęcie chrześcijańskiego życia duchowego.

Życie – można zdefiniować jako aktywność, która rodzi się z wnętrza podmiotu ją realizującego, a więc jest to najcenniejsza rzeczywistość, jaką posiada człowiek. Aczkolwiek jest to coś więcej niż egzystencja fizyczna czy procesy metaboliczne podtrzymujące funkcjonowanie organizmu, ponieważ to Bóg stoi za wszystkimi naturalnymi procesami, które utrzymują człowieka przy życiu²⁴². Ukazują to doskonale greckie terminy określające życie. Pierwszy z nich – *bíos* – oznacza „życie” w kontekście bardziej biologicznym i czasowym. Drugi – *zoè* – podkreśla żywotność podmiotu jako właściwość samą w sobie²⁴³.

²⁴⁰ KKK, n. 684.

²⁴¹ Chmielewski, M., «Teologia duchowości jako dyscyplina naukowa. Zarys problematyki», s. 121.

²⁴² Por. Millard, A., Ruíz-Garrido, C., «Vida», w: ciż (red.), *Diccionario bíblico abreviado*, Estella: Verbo Divino, 1989, s. 299.

²⁴³ Por. Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, 3 ed., Pamplona: Eunsa, 2007, s. 18.

Duchowe – to przymiotnik, którym określone jest słowo „życie”. Pochodzi on od łacińskiego *spiritus*, które można tłumaczyć jako „oddech, tchnienie, powiew, życie”. Wszystkie te tłumaczenia są związane z innymi pojęciami w językach oryginalnych, a mianowicie z greckim *pneuma* i hebrajskim *ruah*²⁴⁴. Przymiotnik „duchowy” podkreśla, że życie człowieka nie jest jedynie aktywnością związaną z jego witalnością jako podmiotu, wywodzącą się od niego jako siły witalne, ale oznacza egzystencję człowieka, który jest zdolny do transcendencji, do przekraczania siebie, relacji z Bogiem, dzielenia swego życia z Panem. Jednym słowem: jest życiem człowieka, który „może być nazwany istotą religijną [*capax Dei*]”²⁴⁵.

Jak zauważa Chmielewski, podając różne koncepcje duchowości, jedyną autentyczną duchowością jest ta, która jest skoncentrowana na Chrystusie, a przez Niego na Trójcy Świętej²⁴⁶. Owo wejście w relację z Bogiem, w życie duchowe w chrześcijaństwie, zawsze należy pojmować jako łaskę, a więc dar, który inicjuje sam Bóg i który pobudza człowieka do wyjścia poza siebie i powierzenia się Bogu.

„[Łaska] jest duchowym narzędziem do wspierania człowieka na drodze przekraczania wynikających ze słabości tendencji do zamknięcia się w sobie, wyobcowania z istoty człowieczeństwa czy zatwardziałości serca. Rzeczywistość łaski oznacza, że Bóg nigdy nie przestaje dawać siebie samego tym, których powołał do istnienia”²⁴⁷.

²⁴⁴ Widoczne staje się to w Księdze Rodzaju, gdzie możemy przeczytać, że „Duch [רוח] Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1, 2). Również św. Piotr przypomina o duchowym powołaniu chrześcijan: „Wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa [πνευματικὸς] świątynia” (1 P 2, 5).

²⁴⁵ KKK, n. 28.

²⁴⁶ Por. Chmielewski, M., «Metodologia duchowości katolickiej», w: Igielski, M. (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993, s. 53.

²⁴⁷ Sojka, S., *Życie duchowe jako odpowiedź na dar Bożej łaski*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2013, s. 44. Tu uwidacznia się również sama natura człowie-

Można by postawić tu jednak pytanie: czy i Bóg oraz aniołowie – a więc istoty duchowe – nie posiadają życia duchowego? Owszem, gdyż należy ono do ich duchowej natury. Jednak, jak stwierdza Marti, życie duchowe, a więc życie w komunii z Bogiem, angażuje całego człowieka w jego integralności, a więc jego ciało, duszę, historię życia czy świat, w którym żyje. Dzięki temu życie duchowe człowieka nie jest zamknięte jedynie w wytyczonych chwilach modlitwy i nie ogranicza się do relacji z Bogiem i ludźmi, ale obejmuje całe jego życie²⁴⁸.

Chrześcijańskie – to konieczny i właściwy termin na określenie życia duchowego. Dzieje się tak dlatego, że w historii i w świecie spotykamy się z wieloma religiami, zarówno politeistycznymi, jak i monoteistycznymi, wśród których odnajduje się „jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecnie jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca”²⁴⁹. To prowadzi z kolei do uznania, iż faktem jest, że chrześcijaństwo nie ma monopolu na duchowość²⁵⁰, gdyż duchowość w swej ogólności należy do natury człowieka, który jest zdolny do poszukiwania Boga i ostatecznie prawdy. Kościół katolicki, który z szacunkiem odnosi się do innych religii, nie przestaje jednak „głosić bez przerwy Chrystusa, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14, 6), w którym lu-

ka, którego cechuje materialność, ale i duchowość, czego wynikiem jest także relacyjność, umiejętność wyjścia ku relacji z Bogiem i człowiekiem, co staje się podstawą chrześcijańskiej wizji antropologicznej. Jak stwierdzał Ratzinger, „podobieństwo człowieka do Boga oznacza przede wszystkim to, że człowiek nie może być zamknięty w sobie. Jeśli próbuje się zamknąć, mija się ze swoją istotą. Podobieństwo do Boga oznacza odniesienie. Jest dynamiką, która skierowuje człowieka ku Temu, który jest całkiem Inny” (Ratzinger, J., *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, s. 53-54).

²⁴⁸ Por. Marti del Moral, P., *Teología Espiritual*, Pamplona: Eunsa, 2021, s. 32.

²⁴⁹ NA, n. 2.

²⁵⁰ Por. Marti del Moral, P., *Teología Espiritual*, s. 23.

dzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał²⁵¹.

Namiastkę tych twierdzeń odnajdujemy w książce Odo Casella na temat chrześcijańskiego misterium kultu. Autor wspomniał, iż religia jest łącznikiem między Bogiem a stworzeniem, gdyż Bóg zstępuje do człowieka, a człowiek dzięki religii wznosi się do Boga²⁵². Chrześcijaństwo jest jednak naznaczone elementem chrystologicznym, którym jest „spotkanie z wydarzeniem, z Osobą”²⁵³, z Jezusem Chrystusem, co stanowi nowość w historii²⁵⁴.

²⁵¹ NA, n. 2.

²⁵² Por. Casel, O., *El misterio del culto en el cristianismo*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001, s. 21.

²⁵³ Benedykt XVI, «Encyklika *Deus caritas est*», n. 1.

²⁵⁴ Aby zrozumieć i uargumentować jeszcze dogłębniej ową nowość, którą przynosi chrześcijaństwo, warto skupić się krótko nad jej ukazaniem w kontekście religii Izraela oraz duchowości Dalekiego Wschodu. Po pierwsze, w religii Izraela widoczny staje się element obalenia wiary w bożków, a więc wiara Izraela jest monoteistyczna. To prowadzi do wniosku, że już nowość religii żydowskiej upatruje się w rozumieniu Absolutu jako Kogoś, a nie czegoś, jako Kogoś osobowego, z kim można wejść w kontakt. Politeizm opiera się bowiem tak naprawdę nie na spostrzeżeniu różnorodności Bytu Absolutnego, ale na przekonaniu o jego niedostępności. W Chrystusie widzimy nowość i zarazem pełnię Objawienia Boga jako Bytu osobowego i wychodzącego ku człowiekowi. Syn Boży jako Bóg staje się człowiekiem, dzięki czemu w swej odrębności łączy to, co Boskie, z tym, co ludzkie, i jednoczy całkowicie Boga z ludźmi (por. Ratzinger, J., «Problem abso- lutności chrześcijańskiej drogi zbawienia», w: JROQ, t. 8/2, s. 965-968; Michalik, A., «Josepha Ratzingera teologia religii. Szkic», *Studia Nauk Teologicznych PAN* 12 [2017], s. 55-57). Po drugie, należy zatrzymać się nad analizą duchowości zwłaszcza Dalekiego Wschodu, takich jak hinduska (ogólne określenie zbioru wierzeń religijnych mieszkańców zwłaszcza Półwyspu Indyjskiego), buddyjska (system religijny i filozoficzny, którego założycielem i twórcą założeń, zwłaszcza Czterech Prawd dotyczących cierpienia, był Siddhārtha Gautama [ok. 560-480 r. przed Chr.]), konfucjanizm czy taoizm (główne systemy religijno-filozoficzne obecne w Chinach). Na ich tle można wykazać prawdę o tak zwanym elemencie pozytywnym i negatywnym. Ów drugi element ukierunkowuje ku nowości chrześcijaństwa. Pozytywny aspekt to wskazanie w duchowości Dalekiego Wschodu faktu, że i one są wyrazem religijnej natury człowieka, jego elementu

Teologia duchowości zajmuje się więc badaniem chrześcijańskiego życia duchowego lub życia duchowego chrześcijanina, które może być określone jako życie dla Boga Ojca w Chrystusie i przez Chrystusa oraz w mocy Ducha Świętego. Jednak aby dokładniej wyjaśnić pojęcie życia duchowego, które do tej pory zostało zaprezentowane bardziej z punktu widzenia terminologicznego, należy wskazać na kilka cech, które precyzują definicję przedmiotu teologii duchowości:

- **Życie duchowe chrześcijanina nigdy nie staje w opozycji do historycznego faktu zbawienia.** Innymi słowy, choć życie duchowe jako takie wyłania się już z samej natury ludzkiej, nie zamyka się na to, co historyczne i związane z Objawieniem Bożym w dziejach. Wręcz przeciwnie, życie duchowe chrześcijanina wskazuje na inicjatywę Boga, z którą wychodzi On do człowieka w historii. Nigdy nie może być więc oddzielone od historycznego faktu zbawienia w Jezusie Chrystusie. Taka teza daje do zrozumienia, iż podkreślenie psychologicznej struktury człowieka nie jest wystarczające do wyjaśnienia fenomenu duchowego w osobie ludzkiej, lecz należy odwołać się także do Bożego Objawienia i dynamiki dialogu między Bogiem a ludźmi w historii zbawienia²⁵⁵. Częścią tej historii są także czasy Kościoła, dlatego ważne jest przypomnienie, że życie du-

chowego, który jest otwarty na Absolut. Negatywny zaś ukazuje to, czego nie odnajdziemy w tamtych duchowościach. Innymi słowy, podkreśla, że w owych duchowościach nie sposób odnaleźć tezy o personalnym aspekcie zarówno Absolutu, na którego ukierunkowany jest człowiek, jak i samego człowieka, który niejako musi uwolnić się od siebie, by doświadczyć tego, co boskie. Z kolei duchowość chrześcijańska wskazuje na osobiste spotkanie człowieka z osobowym Bogiem (por. Bernard, C. A., *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Salamanca: Sígueme, 2007, s. 38-40).

²⁵⁵ Por. tamże, s. 37.

chowe chrześcijanina zawsze wymaga doświadczenia Kościoła i rozwija się we wspólnocie eklezjalnej.

- **Życie duchowe chrześcijanina nie tylko odnosi się do aktywności człowieka, ale wskazuje na jego tożsamość.** Innymi słowy, uświadamia nam to, że człowiek posiada świadomość samego siebie, a także swojej otwartości na Boga i poznanie, które dokonuje się nie tylko dzięki inteligencji, ale i również przez miłość. „Miłość wlana przez Boga w duszę przekształca od wewnątrz umysł i wolę”²⁵⁶. Miłość jest zatem sposobem poznania samego siebie, rzeczywistości i Boga²⁵⁷.
- **Życie duchowe chrześcijanina opiera się na relacyjności.** Ta relacyjność odnajduje swój fundament w miłości. Człowiek został stworzony z miłości i dla miłości. Bóg „z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli” (Ef 1, 4-5). Sama zaś miłość wyraża się w akcie oddania i relacji. Taka relacja (*Zuwendung*) istnieje najpierw w samym Bogu, a więc między Osobami Boskimi²⁵⁸. Miłość Boga jest tak wielka, że

²⁵⁶ Escrivá de Balaguer, J., *To Chrystus przechodzi*, n. 71.

²⁵⁷ Teologia duchowości właśnie w zdolności do miłości widzi najgłębsze rozróżnienie między człowiekiem a innymi stworzeniami, zwłaszcza zwierzętami. Podczas gdy zwierzętom przypisane jest środowisko (*Umwelt*), człowiekowi przypisany jest świat (*Welt*). Oznacza to, że istota ludzka nie tylko żyje w świecie, ale wchodzi w relację ze światem, w którym stara się realizować życie nadprzyrodzone (por. Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 19).

²⁵⁸ „Trzy Osoby są jednym Bogiem, bo Bóg jest miłością, Syn jest miłością, Duch jest miłością. Bóg jest całkowicie i tylko miłością, najczystsza miłością, nieskończoną i wieczną. Nie żyje we wspaniałej samotności, lecz jest niewyczerpanym źródłem życia, które wciąż się daje i przekazuje” (Benedykt XVI, «Anioł Pański, 07.06.2009», *OsRomPol* 9 [2009], s. 50). „Człowiek został stworzony «na obraz Boży», jako zdolny do poznania i pokochania swojego Stworzyciela” (GS, n. 12).

wychodzi On z inicjatywą do człowieka, by udzielić mu życia Bożego i włączyć go w relację z Trójcą Świętą.

- **Życie duchowe chrześcijanina naznaczone jest dynamizmem.** Istota ludzka, obdarzona pierwiastkiem duchowym, jest otwarta na Boga i dąży do spełnienia w Bogu. Ta duchowa wędrówka człowieka dokonuje się w świecie i w historii – zarówno tej globalnej, jak i osobistej. W tych przestrzeniach chrześcijańskie życie duchowe jawi się jako rzeczywistość dynamiczna, która zmierzając do pełni doskonałości, a więc *communio* z Bogiem, modeluje się, wzrastając, ale i czasem słabnąc. Innymi słowy, chrześcijanin na drodze dążenia do doskonałości duchowej przeżywa wzloty, ale i upadki, ekstazy, ale i noce ciemne, rozumiane także w kontekście oczyszczenia duszy.

Można także powiedzieć, że na życie duchowe chrześcijanina składają się dwa elementy: wewnętrzność i historyczność. Pierwszy rozumiany byłby jako zdolność do wniknięcia w głąb własnego ducha, by przekroczyć to, co powierzchowne i w sposób właściwy chrześcijaństwu być świadomym obecności Boga we własnym sercu. Drugi jest uświadomieniem sobie, że przez wspomnianą interioryzację człowiek jako istota cielesno-duchowa nie zamyka się w sobie, ale jest w relacji ze światem, jest zakorzeniony w jego historii, co także wpływa na jego przeżycia duchowe.

Na koniec tego punktu konieczne należy wspomnieć, że w historii i próbach zdefiniowania przedmiotu teologii duchowości istniały różne jego określenia. Można mówić o takich terminach próbujących wyjaśnić przedmiot teologii duchowości katolickiej:

- **Duchowość** – określenie, które pojawiło się około V/VI wieku i oznaczało w wyrażenie stanu osobowości ukształtowanej przez wniknięcie i przeżywanie misterium chrześcijaństwa. Zwracało uwagę na nowy sposób przeżywania, myślenia i wartościowania dzięki doświadczeniu wiary²⁵⁹. Oznacza zasadniczo to samo, co życie według Ducha czy intensywne życie chrześcijańskie²⁶⁰. Dziś z tym pojęciem spotkać się można w terminologii teologicznej, która opisuje kwestie nieco bardziej szczegółowe, np. gdy mowa o różnorodności dróg przeżywania duchowości chrześcijańskiej: duchowość kapłańska, zakonna, świecka.
- **Świętość** – jest to termin, który nabrał znaczenia na przełomie XVI i XVII wieku. W traktatach teologiczno-duchowych zaczęto go używać, ukazując teologię duchowości jako dyscyplinę studiującą i opisującą pojęcie świętości (hebr. *qadosh*; łac. *sanctus*). Wskazywano na kondycję chrześcijańską, która polega na byciu uświęconym w Chrystusie przez Ducha Świętego. Tak rozumiane życie chrześcijańskie jest logicznie przedstawiane jako proces, postępowanie w świętości aż do doskonałości chrześcijańskiej, zgodnie z wezwaniem Boga: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48).
- **Doświadczenie duchowe** – jest to określenie pojawiające się z wielką częstotliwością w XX wieku wśród teologów. Jak stwierdza Marti, teologów używających tego określenia można podzielić na dwie zasadnicze grupy. Pierwszą stanowią ci, dla których doświadczenie duchowe będzie zawarte

²⁵⁹ Por. Chmielewski, M., «Metodologia duchowości katolickiej», s. 53.

²⁶⁰ Por. Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 30.

mocno w strukturach wiary i będzie oznaczało doświadczenie wywodzące się od wiary w Chrystusa. Mowa tu przede wszystkim o takich autorach, jak Giovanni Moiola († 1984) czy Hans Urs von Balthasar († 1988)²⁶¹. Druga grupa to zwłaszcza autorzy anglosascy, wśród których doświadczenie duchowe było rozumiane jako wywodzące się z doświadczenia ludzkiego wspólnego wszystkim, a więc wynikającego z natury człowieka. Doświadczenie chrześcijańskie staje się więc dla nich niejako ludzkim doświadczeniem duchowym, ale rozpatrywanym na poziomie doświadczenia ludzi z innych religii²⁶². Tezy stawiane przez drugą grupę można uznać

²⁶¹ Przedstawiciele tej grupy, zwłaszcza reprezentanci włoscy, zamykali swoje sformułowania w czterech zasadniczych tezach: 1) Doświadczenie duchowe ma zawsze odniesienie do Boga Ojca. 2) Doświadczenie duchowe to doświadczenie Absolutu, który objawił się konkretnie w Chrystusie. 3) Doświadczenie duchowe jest historyczne. 4) Doświadczenie duchowe prowadzi zawsze do doświadczenia Kościoła, a więc nie jest zamknięte w subiektywizmie, ale otwarte na to, co głosi Kościół.

²⁶² Por. Marti del Moral, P., *Teología Espiritual*, s. 38-40. Omawiając drugą grupę, warto wspomnieć o współczesnej amerykańskiej teolog. Sandra Marie Schneiders, bo o niej mowa, twierdzi, iż doświadczenie chrześcijańskie ma oczywiście wymiar religijny, ale jest uczestnictwem w spotkaniu z prawdą, w projekcie, który jest holistyczny, a więc integruje życie, obejmuje ciało i duszę, emocje i myśli, aspekty społeczne i indywidualne człowieka. Duchowość jest rozumiana jako rzeczywistość pozwalająca zintegrować osobę. Problemem takiego myślenia jest jednak pytanie o nadprzyrodzone rozumienie doświadczenia chrześcijańskiego, a więc o osobę Chrystusa i pierwszeństwo łaski. W jednym z jej artykułów można odnaleźć jej sformułowania w kontekście doświadczenia duchowego: „*Very diverse phenomena fall within the purview of spirituality and each of these presents a variety of facets. At times the appropriate methods will be historical, at other times aesthetic, at others psychological, sociological, or anthropological. And, of course, the biblical and theological questions will always need to be raised. But the time is gone when a single discipline, namely, theology, can be considered to supply the sole or even the determining approach to a given research project in the field of spirituality. [...] It is not the «interior man» who seeks integration in holiness of life but the whole person, body and spirit, mind and will and emotions, individual and social, masculine and feminine. It is not only our activities but also our passivities*

za nie do końca właściwe. Doświadczenie duchowe można rozumieć bowiem autentycznie, wychodząc od Chrystusa, który jest pełnią Bożego Objawienia i którego poznanie jest dopiero gwarantem poznania tego, kim jest człowiek, gdyż „misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego”²⁶³.

Czy więc ostatecznie pojęcie doświadczenia duchowego jest do końca adekwatne jako określenie przedmiotu teologii duchowości? Owszem, choć należy pamiętać, że pojęcie doświadczenia przywodzi na myśl odniesienie do wiedzy zdobytej w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością, której się doświadczyło. Jest to więc cecha naturalna każdej religii, w tym chrześcijaństwa, gdyż naturalnie człowiek pragnie doświadczyć kontaktu z rzeczywistością nadprzyrodzoną, w tym przypadku z Bogiem w Trójcy Świętej. Ukazanie teologii duchowości jako studium nad doświadczeniem duchowym oznacza nie tylko rozumienie jej jako dyscypliny badającej stopnie poznania Boga, ale i czyniącej refleksję nad samą naturą doświadczenia, które w chrześcijaństwie może być zrealizowane w formie bezpośredniego kontaktu (np. doświadczenie mistyczne), jak i na drodze życia duchowego (np. praktyki modlitewne i ascetyczne)²⁶⁴. Dochodzi się więc do wniosku, że samo doświadczenie duchowe wyjaśnia się

which must be integrated, not only our achievements but also our sufferings, not only our prayer but also our struggles for justice” (Schneiders, S. M., «Theology and Spirituality: Strangers, Rivals, or Partners?», Horizons 13/2 [1986], s. 268).

²⁶³ GS, n. 22.

²⁶⁴ Gogola wyróżnia doświadczenie: ludzkie, religijne, duchowe i mistyczne (por. Gogola, J. W., *Teologia komunii z Bogiem. Kompendium teologii duchowości*, s. 30-32). Więcej na temat doświadczenia duchowego zob. Bernard, C. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków: WAM, 1996, s. 22-29; Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 28-29.

w kontekście życia wiarą ze wszystkim, co na nie się składa i czego ono wymaga. Taki pogląd reprezentuje Bernard, dla którego doświadczenie duchowe chrześcijanina jest „doświadczeniem w Duchu Świętym i zmierza do tego, by stać się doświadczeniem Trójcy Świętej, w którym człowiek staje się świadomy relacji z Osobami Bożymi”²⁶⁵. Jednak jak sam kontynuuje, doświadczenie duchowe ma zawsze charakter chrystocentryczny i jest przeżywane w wierze, a życie chrześcijańskie, które jest wyrażeniem tej wiary, można nazwać życiem Chrystusowym, a więc odniesionym bezpośrednio do Słowa Wcielonego. Skoro więc i doświadczenie duchowe, i życie chrześcijańskie mają charakter chrystocentryczny i są przeżywane w wierze, to doświadczenie duchowe, a więc doświadczenie obecności Boga, może przejawiać się na wiele sposobów, gdyż całe jest skierowane na Jezusa Chrystusa²⁶⁶.

Samo doświadczenie ma swoistego rodzaju **charakter subiektywny**, gdyż samo w sobie zawsze posiada jakiś element subiektywny. Dlatego mówienie o doświadczeniu duchowym jako przedmiocie teologii duchowości nie jest błędem. Wręcz przeciwnie, doświadczenie duchowe może być nazwane przedmiotem teologii duchowości, ale musi być właściwie rozumiane, by nie zaprowadzić do niebezpieczeństwa subiektywizmu. Stąd tak ważna jest pamięć o tym, by korzystać z treści Objawienia Bożego i obiektywnego nauczania Kościoła w tej kwestii²⁶⁷. Choć samo doświadczenie duchowe Boga przez

²⁶⁵ Bernard, C. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, s. 28.

²⁶⁶ Por. tamże, s. 28-29.

²⁶⁷ Chmielewski przypomina, że z doświadczeniem duchowym mamy do czynienia wtedy, gdy ktoś wchodzi w świadomy i osobowy kontakt z nadzmysłową rzeczywistością, i ma ono znaczenie soteriologiczne, a więc jest nieodłącznie związane

człowieka jest nieodzowne na drodze życia wewnętrznego, to Bóg jest jednak większy od zakresu doświadczenia człowieka. Biorąc to wszystko pod uwagę, lepiej jest stać na stanowisku, iż przedmiotem teologii duchowości jest całość życia duchowego człowieka, którego fundamentem i integralną częścią jest doświadczenie Boga²⁶⁸ lub osobiste doświadczenie duchowe Boga, rozumiane w kontekście Bożego Objawienia.

Źródła teologii duchowości

Jak każda dyscyplina teologiczna, tak i teologia duchowości charakteryzuje się tym, że posiada źródła, z których korzysta. Źródła teologii duchowości katolickiej można zaprezentować w kilku punktach i są one zasadniczo wspólne ze źródłami innych dyscyplin teologicznych²⁶⁹.

- Życie duchowe ma swój początek w Bogu, w Chrystusie, dlatego teologia duchowości katolickiej czerpie ze źródła, jakim jest **Biblia**, a zwłaszcza Ewangelie. Biblia pozwala

z Chrystusem. Wymiar zaś eklezjalny doświadczenia duchowego polega na tym, iż Kościół pełni w nim rolę mediacyjną oraz weryfikacyjną (por. Chmielewski, M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, s. 114-124).

²⁶⁸ Oczywiście mówiąc o doświadczeniu duchowym, a więc wszystkim tym, co dzieje się z człowiekiem, gdy rozwija się w nim więź z Bogiem, mówi się o tak zwanym specyficznym przedmiocie teologii duchowości katolickiej. Jak stwierdza Chmielewski, współcześni teologowie (tacy jak: Hans Urs von Balthasar, Gustave Thils czy Innocenzio Colosio) nie mają co do tego wątpliwości i na pewno nie popełnia błędu ten, kto wysuwa tezę, iż pojęcie „doświadczenia duchowego” stanowi przedmiot formalny teologii duchowości katolickiej. Mimo to – jak zauważył Chmielewski – współczesne zainteresowanie doświadczeniem duchowym stanowi wyzwanie dla tej dyscypliny akademickiej, ponieważ wymaga odpowiedniej metody badawczej, a także obiektywizacji wyników swoich badań i ich weryfikacji w świetle Magisterium Kościoła oraz Bożego Objawienia, by nie popaść w subiektywizm lub wieloznaczność (por. Chmielewski, M., «Teologia duchowości jako dyscyplina naukowa. Zarys problematyki», s. 121-123).

²⁶⁹ Por. Morales, J., *Introducción a la Teología*, Pamplona: Eunsas, 2008, s. 284-285.

poznać Boga i jest słowem samego Pana, jest księgą, która – jak wspomniał Benedykt XVI – „została napisana przez lud Boży i dla ludu Bożego, pod natchnieniem Ducha Świętego”²⁷⁰. Stwierdził on, że „choć słowo Boże poprzedza i przewyższa Pismo Święte, to jednak, jako natchnione przez Boga Pismo, zawiera słowo Boże (por. 2 Tm 3, 16) «w sposób absolutnie wyjątkowy»”²⁷¹. Z tego słowa człowiek i teologia czerpią, by poznać Boże Objawienie, które jest podstawą dla systematycznej refleksji teologicznej. Słowo Boga zawarte w Biblii staje się źródłem dla poznania Boga, który nie jawi się jako daleki. Jak naucza konstytucja *Dei Verbum*:

„Boże [...] słowa, wyrażone ludzkimi językami, upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjmawszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi”²⁷².

O fundamentalnym znaczeniu Pisma Świętego dla teologii przypomniła także Międzynarodowa Komisja Teologiczna:

„Teologia we wszystkich swoich różnych tradycjach, dyscyplinach i metodach opiera się na podstawowym akcie słuchania z wiarą objawionego Słowa Bożego, samego Chrystusa. Słuchanie słowa Bożego jest definitywną zasadą teologii katolickiej”²⁷³.

- Mówiąc o Biblii, nie można zapomnieć o **Tradycji Kościoła**, zdefiniowanej przez Sobór Watykański II jako wierne przesłanie słowa Boga, które Apostołowie otrzymali od Chry-

²⁷⁰ Benedykt XVI, «Adhortacja apostolska *Verbum Domini*», n. 30.

²⁷¹ Tamże, n. 17.

²⁷² DV, n.13.

²⁷³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, n. 4.

stusa, a które w mocy Ducha Świętego przekazywali swoim następcom i Kościołowi. Nadal, pod opieką Bożego Ducha, rozwija się ono w Kościele w prawdzie i wierności²⁷⁴. Tak jak każda ludzka rzeczywistość, również chrześcijaństwo i życie Kościoła są zakorzenione w określonej pamięci. W przypadku Tradycji odnosi się ona nie tylko do historii wierzących, ale do Bożego Objawienia i zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Przez Tradycję Duch Święty nieustannie przypomina wspólnocie wierzących, że fundament ich wiary nie wynika wyłącznie z ludzkiego doświadczenia, lecz stanowi przede wszystkim dar pochodzący od Boga²⁷⁵.

- **Magisterium Kościoła**, czyli Urząd Nauczycielski Kościoła, jest kolejnym źródłem, z którego czerpie teologia duchowości katolickiej. Teologia katolicka nie może nie korzystać z tego źródła, ponieważ zadanie wyjaśniania i interpretacji słowa Bożego spisanego lub przekazanego dzięki Tradycji zostało powierzone tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, przez który rozumie się autorytatywne nauczanie biskupów w komunii z Biskupem Rzymu²⁷⁶.
- **Liturgia**, która – jak głosi Sobór Watykański II – jest „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc”²⁷⁷ również stanowi cenne źródło dla refleksji teologicznej, także w zakresie duchowości katolickiej. Zasadniczo duchowość

²⁷⁴ Por. DV, n. 8. Zob. KKK, n. 81-83.

²⁷⁵ Por. Colzani, G., «Tradycja Kościoła», w: Witczyk, H. (red.), *Nowa Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, s. 779-780.

²⁷⁶ Por. KKK, n. 85. Zob. Łabuda, P., *Tajemnica świętych pism. Wprowadzenie*, Tarnów: Biblos, 2025, s. 262-263.

²⁷⁷ SC, n. 10.

katolicka jest duchowością sakramentalną i to już od samego początku, ponieważ chrzest jest rozpoczęciem nadprzyrodzonego życia duchowego w człowieku.

- Dość specyficznym dla teologii duchowości źródłem jest także **doświadczenie wiary Kościoła**, które wyraża się poprzez oficjalne beatyfikacje i kanonizacje, aprobatę różnego rodzaju pobożności. Na szczególną uwagę zasługują **pisma hagiograficzne** i **pisma świętych**. Te drugie, które – choć przeważnie nie są pismami teologicznymi – przekazują prawdy na temat życia wiarą i opisują proces wzrostu życia wewnętrznego. Burkhart i López w jednym ze swoich opracowań stwierdzają, iż obecna teologia akademicka prawie wcale nie poświęca miejsca nauczaniu świętych, którzy w dużej mierze nie są autorami systematycznych dzieł teologicznych. Takie zjawisko można zauważyć, śledząc treść podręczników, w tym niektórych z teologii duchowości. Chociaż sytuacja ta jest stopniowo przezwyciężana, nie ma obecnie jasnego konsensusu co do roli takich dzieł, które nie wywodzą się z racjonalnego dyskursu, a w systematycznej refleksji teologicznej mogłyby mieć znaczenie. Nadal istnieje tendencja, by dzieła świętych używać do pogłębiania wiary i pobożności, ale nie refleksji teologicznej. Tymczasem dzieła świętych mogłoby pomóc w rozwiązaniu problemu polegającego na tym, aby myśl teologiczna stała się również bardziej kontemplacyjna, a przez to ze swej natury bardziej „teologiczna”²⁷⁸. Pisma świętych wzbogacają bowiem myślenie teologiczne, które cechuje się ze swej natury metodą systematyczną. Dzieje się tak, ponieważ święci są żywymi

²⁷⁸ Por. Burkhart, E., López, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, t. 1, s. 118-119.

Ewangeliami, a ich życie jest swoistą egzegezą ich nauczania²⁷⁹. Teologia, nie tracąc swego spekulatywnego charakteru i racjonalnej natury, jest prawdziwie umocniona pokornym poznaniem, które wypływa z wiary i doświadczenia bliskości Boga, jakie przeżywają święci. Można mówić więc o konieczności zjednoczenia teologii z mądrością świętych, która nie pochodzi od nich, ale jest Boża i przejawia się nie tylko w pięknie świata, lecz także w ludziach świętych, będących niejako arcydziełami tej Bożej mądrości²⁸⁰.

- Teologia duchowości czerpie także z **nauk humanistycznych**, które spełniają dla niej rolę pomocniczą. Mowa tu o naukach filologicznych, socjologii, psychologii, antropologii czy pedagogice. Nie sposób nie zauważyć bowiem, że teologia duchowości może czerpać z badań psychologii na temat świadomości religijnej lub przeżyć wewnętrznych. Pewne jest, iż sytuacja społeczna i kulturowa ma także wpływ na przebieg i kształtowanie się doświadczenia duchowego w życiu wiary. Wiele do powiedzenia ma tu socjologia, zwłaszcza socjologia religii, która bada relacje, jakie mają miejsce w obszarze wyznawanej religii oraz wpływ postaw religijnych na społeczeństwo²⁸¹.

²⁷⁹ Por. Aranda, A., «La teología y la experiencia espiritual de los santos. En torno a la enseñanza de san Josemaría Escrivá», *Scripta Theologica* 43 (2011), s. 42-47.

²⁸⁰ Por. Benedykt XVI, «Homilia podczas kanonizacji błogosławionych: Jorge Preca, Szymona z Lipnicy, Carlos de San Andrés Houben i María Eugenia de Jesús Milleret», *OsRomPol* 7-8 (2007), s. 37.

²⁸¹ Por. Chmielewski, M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, s. 228-234. O roli socjologii czy psychologii, która tak często przywoływana jest w dyskusjach na temat duchowości, wypowiada się sam Kościół i uważa jej wkład za cenny, wskazując jednocześnie na jej pomocniczy charakter: „Rozwijające się nauki biologiczne, psychologiczne i społeczne nie tylko niosą pomoc człowiekowi w lepszym poznaniu siebie samego, lecz także wspoma-

Metoda teologii duchowości

Przechodząc do prezentacji metody, jaką w swoich badaniach posługuje się teologia duchowości, trzeba stwierdzić, że jest to zagadnienie dość złożone, które wciąż jest przedmiotem dociekań. Na wstępie należy zaznaczyć, że teologia duchowości jako ta, która bada chrześcijańskie życie duchowe, musi koncentrować się wokół dwóch rzeczywistości: **wiary chrześcijańskiej**, ale także przeżytego przez konkretne osoby **doświadczenia wiary**²⁸². W swojej metodzie musi więc umiejętnie jednoczyć to, co odnosi się w badaniach do Bożego Objawienia (co mogłoby być nazwane elementem spekulatywnym), ale także to, co kieruje ku wewnętrznemu doświadczeniu człowieka (co mogłoby być zdenominowane jako element empiryczny).

Już powyżej opisany fakt świadczy o wieloaspektowości zagadnienia. Co więcej, Chmielewski zauważa, że metodę każdej nauki – a teologia duchowości jest nauką – można rozpatrywać od strony:

- **formalnej** (uwzględnia język i pojęcia, jakimi posługuje się teologia duchowości),
- **epistemologicznej** (wybór dotyczy działań służących poszukiwaniu wiedzy, najbardziej właściwych dla danej dyscypliny; w przypadku teologii duchowości jest to fenomenologia),

gają go w bezpośrednim oddziaływaniu na życie społeczne, dając odpowiednie metody praktyczne” (GS, n. 5); „W głębszym zrozumieniu człowieka oraz zjawisk i kierunków rozwoju społecznego – które sprzyja możliwie najbardziej «wcielonej» posłudze pasterskiej – bardzo pomocne mogą być tak zwane «nauki o człowieku», jak socjologia, psychologia, pedagogika, nauki ekonomiczne i polityczne, a także o środkach społecznego przekazu” (Jan Paweł II, «Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*», AAS 84 [1992], s. 657-804, n. 52). Zob. Gogola, J. W., *Teologia komunii z Bogiem. Kompendium teologii duchowości*, s. 35.

²⁸² Por. Marti del Moral, P., *Teología Espiritual*, s. 44.

- **treściowej** (badanie doświadczenia duchowego w trzech fazach: weryfikacja, obiektywizacja w świetle Objawienia oraz praktyczne zasady co do rozumienia życia duchowego)²⁸³.

Powyższe stwierdzenia ukazują, jak złożone jest zagadnienie metody teologii duchowości. Dopóki teologia duchowości nie wyodrębniła się jako oddzielna dyscyplina teologiczna i stanowiła integralną część teologii dogmatycznej oraz moralnej, nie było problemu z wyjaśnieniem jej metody. Obecnie, gdy jest ona rzeczywiście uznawana jako oddzielna dyscyplina akademicka, teologowie starają się odpowiedzieć na pytanie o jej metodę, odwołując się tak naprawdę do samej jej natury, a zwłaszcza analizując jej przedmiot.

W pierwszej połowie XX wieku toczyła się debata, która koncentrowała się przede wszystkim wokół metod określanych jako dedukcyjna oraz opisowa. Nieco później wywiązała się kolejna, którą rozpoczął Anselm Stolz († 1942), a którą kontynuował Hans Urs von Balthasar. Zauważali oni bowiem, że teologia duchowości coraz więcej uwagi powinna poświęcać doświadczeniu duchowemu świętych²⁸⁴. Obecnie stwierdza się o pewnych syntezach metod, które próbują zjednoczyć rozważanie w wymiarze teologicznym oraz w wymiarach fenomenologicznych²⁸⁵. Jest tu mowa o pewnego rodzaju metodzie, którą można by określić mianem holistycznej. Aby

²⁸³ Por. Chmielewski, M., «Teologia duchowości jako dyscyplina naukowa. Zarys problematyki», s. 125. Zob. Gogola, J. W., «Metoda empatyczno-sapiencjalna w teologii duchowości», *Itinera spiritualia* 1 (2008), s. 22.

²⁸⁴ Por. Marti del Moral, P., *Teología espiritual*, s. 45.

²⁸⁵ Takie próby zjednoczenia wynikają z badań teologów, uchodzących obecnie za autorytety w refleksji naukowej teologii duchowości. Wystarczy przytoczyć myśl Matanicia, który stwierdza, że „duchowość jest nauką o życiu duchowym, które jest rozważane tak w wymiarze teologicznym, jak i we wszystkich wymiarach fenomenologicznych” (Matanić, A. G., *La spiritualità come scienza*, Milano 1990, s. 42). Dlatego – jak zauważa Gogola – „w tej sytuacji nie wystarczy już sama metoda teologiczna. Potrzebne będą także metody właściwe wspomnianym na-

więc dokonywana analiza nie była zbyt nurząca, ale cechowała się jednocześnie kompletnym podejściem do tematu, zostaną zaprezentowane pokrótce poszczególne metody.

1. **Metoda dedukcyjna** – jak sama nazwa stwierdza, prowadzi do wyciągania naukowych i konkretnych wniosków od ogółu do szczegółu. Polega na wyprowadzaniu konkretnych, praktycznych zastosowań co do rozumienia życia duchowego z prawd zawartych w treści Objawienia²⁸⁶. Nacechowana jest dużym obiektywizmem.

„Zasługą tego typu badań jest możliwość rozwijania doświadczenia chrześcijańskiego w oparciu o historyczną rzeczywistość Objawienia i przekazywanie duchowego dziedzictwa życia”²⁸⁷.

Metoda ta, choć charakteryzuje się odwołaniem do ogólnych zasad i prawd płynących z Objawienia, nie zamyka się jednak na osobiste doświadczenie życia duchowego²⁸⁸. Stąd z uznaniem podchodzi choćby do przeżyć i dzieł świętych, nie zapominając jednak, że „te fakty, poznane najpierw same w sobie, trzeba oświecić światłem zasad, przede wszystkim by odróżnić to, co w nich może być nadzwyczajne, od tego, co jest wyższe, ale normalne”²⁸⁹.

ukom pomocniczym” (Gogola, J. W., «Metoda empatyczno-sapiencjalna w teologii duchowości», s. 24).

²⁸⁶ Por. Miczyński, J. K., «Współczesne ujęcia empirycznego charakteru teologii duchowości», *Roczniki Teologiczne* 69 (2022), s. 10.

²⁸⁷ Bernard, C. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, s. 45.

²⁸⁸ Nie da się na przykład badać i opisywać pojęcia modlitwy bez odwołania się do konkretnego doświadczenia modlitwy w historii Kościoła, zawartego w dziełach św. Teresy z Ávila czy św. Jana od Krzyża. Podobnie jak nie da się badać i opisywać pojęcia praktyk ascetycznych u mnichów bez odwołania się do klasycznych w tym zakresie tekstów, takich jak na przykład *Reguły moralne* św. Bazylego Wielkiego czy *Reguła* św. Benedykta z Nursji.

²⁸⁹ Garrigou-Lagrange, R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2018, s. 20.

2. **Metoda opisowa (indukcyjna)** – jest to metoda polegająca na prowadzeniu badania od szczegółu do ogółu. Pierwszeństwo daje analizie konkretnego doświadczenia duchowego, które bada w kontekście treści Objawienia. Choć doświadczenie duchowe samo w sobie nie prowadzi do nowego obiektywnego poznania prawdy, jasne jest również, że dzięki takiemu doświadczeniu inteligencja wierzącego – jako owoc miłości ćwiczonej w kontemplacji – wnika głębiej w kontemplowaną prawdę²⁹⁰. Dlatego stwierdza się, iż teologia duchowości będzie miała z konieczności charakter empiryczny²⁹¹. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że nadmierne stosowanie metody indukcyjnej, a więc przesadne akcentowanie konkretnego doświadczenia duchowego (które niekiedy ma charakter nadzwyczajny) może doprowadzić do potraktowania teologii duchowości jako części psychologii doświadczalnej; przeciwstawienia łask nadzwyczajnych rozwojowi w łasce uświęcającej i cnotach lub do ukazania pełnego zjednoczenia mistycznego jako bardzo rzadkiego fenomenu wśród wierzących²⁹².
3. **Integralna metoda personalistyczna** – polega na badaniu doświadczenia duchowego w perspektywie personalistycznej. Bazuje na prawdzie, iż relacja miłości możliwa jest jedynie w świe-

²⁹⁰ Por. Aranda, A., «La teología y la experiencia espiritual de los santos. En torno a la enseñanza de san Josemaría Escrivá», s. 42.

²⁹¹ Por. Bernard, C. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, s. 46. Gogola, analizując metodę teologii duchowości, przytacza pogląd G. Colombo, który słusznie stwierdza, iż teologia duchowości nie powinna być uprawiana jedynie na drodze dedukcji, ale „musi być dopełniona na drogach indukcji faktami pochodzącymi z danych historycznych i z danych płynących z doświadczenia” (por. Gogola, J. W., «Metoda empatyczno-sapiencjalna w teologii duchowości», s. 24). Więcej na temat metody dedukcyjnej i indukcyjnej zob. Mamić, J., «Il metodo induttivo e deduttivo nella Teologia spirituale», *Teresianum* 52 (2001), s. 623-638.

²⁹² Por. Garrigou-Lagrange, R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, s. 19. Garrigou-Lagrange kończy, że należy umiejętnie łączyć obie metody: indukcyjną i dedukcyjną (por. tamże, s. 20).

cie osób. Do takiej należy także relacja między Bogiem a człowiekiem, której naturę oraz rozwój bada teologia duchowości²⁹³. Metoda pozwala także zrozumieć, że w badaniu doświadczenia duchowego – jako sposób do odkrycia prawdy o osobie – można wykorzystać także metody właściwe fenomenologii, bez próby postawienia fenomenologii na równi z personalizmem²⁹⁴.

4. **Metoda empatyczno-sapiencjalna** – jest to metoda, która podkreśla dwa elementy: empatię oraz mądrość (łac. *sapientia*). Metoda ta nawiązuje do koncepcji duchowości jako sztuki prowadzenia dusz do świętości. Podkreśla zarówno empiryczny, jak i spekulatywny wymiar duchowości chrześcijańskiej. Pierwszy element, a więc **empatia**, odnosi się do osoby, której

²⁹³ Wspominając o personalizmie, można przywołać metaforę małżeństwa, którą posługują się biblijni autorzy dla wskazania relacji między Bogiem a człowiekiem opartej na miłości osobowej (por. Ez 16, 8; Oz 2, 22). Skoro Bóg jest miłością, ale i Osobą, to dla podkreślenia mocy tej miłości autorzy używali metafory miłości małżeńskiej. To porównanie miłości między Panem a człowiekiem do miłości między kobietą a mężczyzną w małżeństwie ukazuje jednocześnie osobową naturę Boga i człowieka. Wskazuje na chrześcijańskie przeżywanie miłości ze strony człowieka, które zakłada integralność cielesno-duchową istoty ludzkiej, afirmując ostatecznie miłość osobową, co przeciwstawia się a-personalizmowi duchowości (na przykład Dalekiego Wschodu) i platońskiemu ujęciu osoby, mającemu swoje podstawy w manicheizmie, który przedstawia materię i ciało jako niedoskonałe. Tak jak małżonkowie tworzą wspólnotę na całe życie opartą na darze z siebie, tak Bóg powołuje ludzi do jedności z Nim. Tak jak małżeństwo jest możliwe tylko między mężczyzną i kobietą, a więc istotami definiującymi się jako osoby, tak też należy stwierdzić, że metafora miłości małżeńskiej w Starym Testamencie jest również podstawą do podkreślenia osobowości Boga. Miłość, która dokonuje się między Bogiem a człowiekiem, nie niszczy osobowości podmiotu Boga ani człowieka, ale ją dopełnia i głębiej wyjaśnia (zob. Blanco Sarto, P., «Amor, caridad y santidad. Una "lectura transversal" de la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI», s. 1051).

²⁹⁴ Fenomenologia to system filozoficzny zapoczątkowany przez Edmunda Husserla († 1938), który polega na badaniu i opisie tego, co jest bezpośrednio dane bez wstępnych założeń, domysłów i teorii. W teologii duchowości może być wykorzystana do opisu doświadczenia z perspektywy osoby przeżywającej.

dotyczą badane źródła czy doświadczenia duchowe. Oznacza to, że badający powinien wczuć się do pewnego stopnia w sytuację oraz realia historyczne i psychiczne osoby, której owe źródła dotyczą. Ten element empatyczny jest konieczny nie tylko do studiowania dzieł świętych i mistyków, ale także do kierownictwa duchowego czy dialogu na temat wiary. Element empatyczny może więc być postrzegany jako „nienaukowy”, lecz staje się jasne, iż jest on konieczny, o ile zrozumie się, że człowiek jest istotą stworzoną do komunii z Bogiem oraz z innymi ludźmi. Co za tym idzie, rozpatrywanie relacji rozumianej jako zjednoczenie z Bogiem czy komunია z bliźnimi bez wykorzystania empatii stają się niepełne.

Natomiast **element sapiencjalny** odnosi się do samej osoby badającego, którą ma cechować mądrość Boża, gdyż mądrość człowieka jest zawsze uczestnictwem w mądrości Bożej. Ów element ma dwa aspekty, które oznaczają kolejno:

- zdobycie mądrości i zmysłu mistycznego przez kontakt z konkretną tradycją duchową i mistyczną chrześcijaństwa (np. pisma świętych i mistyków),
- zdobycie mądrości, którą dysponuje Kościół, głoszący prawdy wynikające z Objawienia Bożego²⁹⁵.

Jak widać, metoda ta pragnie doprowadzić do poznania prawdy obiektywnej, zachowując swoistego rodzaju obiektywizm (np. odwołanie się do mądrości Kościoła), jak i korzystając z empatycznego podejścia do doświadczenia życia duchowego konkretnych osób.

²⁹⁵ Analiza tej metody jest oparta na: Gogola, J. W., «Metoda empatyczno-sapiencjalna w teologii duchowości», s. 26-33.

Podsumowując, mimo iż zagadnienie metody teologii duchowości jest dość złożone, należy stwierdzić, że nie może ograniczać się ona do jednej z nich. Musi być całościowa i integralna. Z jednej strony, by zachować status naukowy teologii duchowości i przedstawiać prawdę w sposób obiektywny; z drugiej – by nie zapomnieć, że doświadczenie duchowe przynależy do konkretnej osoby, zakorzenionej w swoich realiach, historii i świecie oraz powołanej do komunii opartej na miłości, która wymaga nie tylko abstrakcyjnych pojęć, ale przede wszystkim ludzkiego zrozumienia.

Rozdział 10

Definicja teologii duchowości

Nie sposób byłoby zrozumieć dogłębnie pojęcie teologii duchowości katolickiej bez zapoznania się z analizą jej przedmiotu, źródeł i metody. Przedstawione już dotąd informacje na temat teologii duchowości katolickiej doprowadzają do momentu, w którym można zaprezentować konkretne definicje, określające tę dyscyplinę naukową, a które odnaleźć można w dorobku naukowym znanych autorytetów²⁹⁶.

1. Adolphe Tanquerey († 1932) – Francja

Definicja: Teologię duchowości rozumie jako teologię ascetyczną i mistyczną, a więc pozostając w dawnym schemacie rozróżnienia dwóch dróg zdobycia doskonałości chrześcijańskiej: zwyczajnej (ascetycznej) i nadzwyczajnej (mistycznej). Dlatego stwierdza, że teologia ascetyczna stanowi część „nauki duchowej, której właściwym przedmiotem jest teoria i praktyka doskonałości chrześcijańskiej od jej początków aż do progu kontemplacji wlanej. Początkiem doskonałości nazywamy szczere pragnienie postępu na drodze życia duchowego, ascetyka więc prowadzi duszę poprzez drogę oczyszczającą i oświecającą aż do kontemplacji nabytej. Mistyką nazywamy tę część nauki duchowej, której właściwym przedmiotem jest teoria

²⁹⁶ Cenną pozycją naukową, która opisuje proces kształtowania się wielorakich definicji teologii duchowości w XX wieku, jest: Ros García, S., «Definiciones de la teología espiritual en el siglo XX», *Teresianum* 52 (2001), s. 303-317. Dla przedstawianej tu analizy zostaną zademonstrowane te definicje, które wydają się najpotrzebniejsze do całościowego zrozumienia pojęcia teologii duchowości katolickiej oraz do zeksknęcia się z dorobkiem naukowych autorów różnych narodowości.

i praktyka życia kontemplacyjnego, od pierwszej nocy zmysłów i odpocznienia aż do duchowych zaślubin²⁹⁷.

Podkreśla: naukowy charakter teologii duchowości; przedmiot teologii duchowości, jakim jest doskonałość chrześcijańska, rozumiana jako pełnia komunii z Bogiem, do której dochodzi się na drodze zwyczajnej (kontemplacja nabyta) lub nadzwyczajnej („małżeństwo duchowe”).

2. Joseph de Guibert († 1942) – Francja

Definicja: „Teologia duchowości to nauka, która opierając się na naukach objawionych, studiuje naturę doskonałości chrześcijańskiej i środki do jej osiągnięcia [tł. wł.]”²⁹⁸.

Podkreśla: naukowy charakter teologii duchowości; źródło, jakim jest Objawienie Boże; przedmiot, jakim jest doskonałość chrześcijańska, do której dąży się przez postęp w życiu duchowym.

3. Hans Urs von Balthasar († 1988) – Szwajcaria

Definicja: Teologia duchowości „to doktryna kościelno-obiektywna dotycząca przyswajania słowa Objawienia w życiu wiary, miłości i nadziei. A ponieważ nie można mówić o życiu w wierze, miłości i nadziei bez równoczesnej znajomości praw działania, a co za tym idzie, progresywności («stopniowości») tego życia, musimy przyjąć, że przynajmniej podstawowe elementy tego chrześcijańskiego życia należą również do treści dogmatyki [tł. wł.]”²⁹⁹.

²⁹⁷ Tanquerey, A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1, wyd. 2, Kraków: WAM, 1949, s. 16-17).

²⁹⁸ „*La teología espiritual: aquella ciencia que, apoyándose en las enseñanzas de la revelación, estudia la naturaleza de la perfección cristiana y los medios para lograrla*” (De Guibert, J., *Lecciones de teología espiritual*, t. 1, Madrid: Razón y Fe, 1953, s. 2).

²⁹⁹ „*[Teología espiritual] es la doctrina eclesial-objetiva acerca de la apropiación de la palabra de revelación en la vida de la fe, caridad y esperanza. Y como no se puede*

Podkreśla: obiektywny charakter teologii duchowości, wynikający z odwołania się do nauki Kościoła; przedmiot teologii duchowości, jakim jest życie nadprzyrodzone (duchowe) i proces jego wzrostu; powiązanie z teologią dogmatyczną, która również zajmuje się bardziej ogólnymi pojęciami (Bóg, życie duchowe, łaska), z których czerpie teologia duchowości.

4. Charles André Bernard († 2001) – Francja

Definicja: Teologia duchowości to „dyscyplina teologiczna, która bada chrześcijańskie doświadczenie duchowe, opisuje jego stopniowy rozwój, ujawnia jego struktury i prawa [tł. wł.]”³⁰⁰.

Podkreśla: naukowy charakter teologii duchowości; przedmiot badań, którym nazywa chrześcijańskie doświadczenie duchowe³⁰¹ oraz jego rozwój w życiu wiary.

5. José Luis Illanes († 2025) – Hiszpania

Definicja: Teologia duchowości to „dyscyplina teologiczna zajmująca się badaniem chrześcijańskiego życia jako procesu spotkania i komunikacji między człowiekiem a Bogiem, jako rozwoju życia, które, zainicjowane przez chrzest, rozwija się w czasie, aż osiąga swój punkt kulminacyjny w pełni nieba [tł. wł.]”.

*hablar de la vida en la fe, la caridad y la esperanza sin co-aprender al mismo tiempo las leyes de actuación y, por consiguiente, la progresividad («gradación») de esta vida, tenemos que al menos las articulaciones fundamentales de esa vida cristiana pertenecen también al contenido de una dogmática» (Von Balthasar, H. U., «Espiritualidad», w: *Ensayos Teológicos*, t. 1, Madrid: Ediciones Encuentro, 2001, s. 227).*

³⁰⁰ „[Teología espiritual es] una disciplina teológica que estudia la experiencia espiritual cristiana, describe su desarrollo progresivo, da a conocer sus estructuras y sus leyes” (Bernard, C. A., *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, s. 89-106).

³⁰¹ Autor rozumie je szeroko.

Podkreśla: naukowy charakter teologii duchowości; obszerność przedmiotu teologii duchowości, jakim jest życie duchowe, które obejmuje całe życie ochrzczonego i osiąga swą pełnię w *visio beatifica*.

6. Josef Weismayer – Austria

Definicja: Teologia duchowości jest „dyscypliną przekrojową» [...] w tym sensie, że refleksja teologiczna nad duchowością potrzebuje wyników wielu dyscyplin teologicznych (teologii systematycznej, biblistyki, historii Kościoła, psychologii, socjologii, filologii itd.). Teologia duchowości ma rozważać życie duchowe w jego źródle, którym jest Jezus Chrystus, i w konkretnych urzeczywistnieniach”³⁰².

Podkreśla: naukowy charakter teologii duchowości; interdyscyplinarność teologii duchowości; źródła obiektywne oraz empiryczne.

7. Reinhard Körner – Niemcy

Definicja: „«Teologia duchowa» rozważa ortopraksję wiary zgodną z Ewangelią; jej celem nie jest przedstawianie treści wiary w sposób «duchowo atrakcyjny», ale skupienie się na praktykowaniu wiary (*fides qua creditur*). Jej zainteresowanie skupia się przede wszystkim na «wnętrzu» życia w wierze, rozważa, jak zbawcze działanie Boga wpływa na człowieka i co dzieje się w nim, gdy odpowiada Bogu; pyta, czy i w jaki sposób wiara staje się egzystencjalna «tu i teraz», tzn. dotyczy osobistej i wspólnotowej egzystencji. Jej zadaniem jest badanie psychologicznej i społecznej rzeczywistości współczesnego chrześcijanina pod kątem działania Ducha Bożego oraz uczynienie jej przejrzystą, a także przekazywanie mu orientacji na podstawie

³⁰² Weismayer, J., *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, s. 17.

Pisma Świętego, tradycji wiary Kościoła i duchowego bogactwa doświadczeń historii [tł. wł.]”³⁰³.

Podkreśla: praktyczny wymiar teologii duchowości, który oznacza, że jej przedmiotem jest praktyka życia duchowego; źródła, z których korzysta teologia duchowości – zarówno te, które można nazwać wspólnymi (Pismo Święte, Tradycja, nauczanie Kościoła), jak i empirycznymi (hagiografia, historia duchowości).

8. Marek Chmielewski – Polska

Definicja: „Metodologicznie uporządkowana, naukowa refleksja nad życiem duchowym, stanowiąca samodzielną dyscyplinę teologiczną. Jak każda nauka posiada w wymiarze przedmiotowym swoją nazwę, przedmiot, źródła i metodę”³⁰⁴.

Podkreśla: naukowy charakter teologii duchowości; przedmiot i inne elementy konstytutywne teologii duchowości.

³⁰³ „*«Geistliche Theologie» reflektiert über die evangelium-gemäße Orthopraxis des Glaubens; nicht Glaubensinhalte «geistlich ansprechend» darzustellen, sondern den Glaubensvollzug (fides qua creditur) zum Thema zu machen, ist ihre Absicht. Dabei richtet sich ihr Interesse vor allem auf die «Innenseite» des Glaubenslebens, sie reflektiert, wie sich Gottes heilsgeschichtliche Zuwendung im Menschen auswirkt und was in ihm vorgeht, wenn er Gott antwortet; sie fragt, ob und wie Glaube im «Hier und Heute» existentiell wird, d.h. die persönliche und gemeinschaftliche Existenz betrifft. Sie hat die Aufgabe, die psychologische und soziale Wirklichkeit des Christen der Gegenwart auf das Wirken des Geistes Gottes hin zu befragen und durchsichtig zu machen und ihm von der Heiligen Schrift, der Glaubenstradition der Kirche und dem geistlichen Erfahrungsschatz der Geschichte her Orientierung zu vermitteln» (Körner, R., «Geistliche Theologie», *Teresianum* 52 [2001], s. 293).*

³⁰⁴ Chmielewski, M., «Teologia duchowości», w: tenże (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 878.

Rozdział 11

Teologia duchowości jako obszar pracy akademickiej

Znając już definicję teologii duchowości, jak również jej przedmiot, źródła oraz metodę, warto jednak zapytać: jak doszło do uznania refleksji nad chrześcijańskim życiem duchowym – ostatecznie teologii duchowości – za dyscyplinę akademicką, a więc taką, która jest pojmowana w kategoriach naukowych i może być wykładana w instytutach oraz na uniwersytetach?

Aby odpowiedzieć na tak zadane pytanie, logiczne wydaje się uczynienie zwięzłego odniesienia do historii. Jak można zauważyć, teologia duchowości – choć ze wszystkich dyscyplin teologicznych jest najmłodsza, gdyż ukształtowała się jako dyscyplina akademicka dopiero w wieku XX – ma bogatą historię.

Od patrystyki do późnego średniowiecza (I-XVI w.)

Już od początku chrześcijaństwa mamy do czynienia z refleksją nad życiem chrześcijańskim, a dokładniej nad duchowym życiem chrześcijanina. Jest to zainteresowanie zbieżne z przedmiotem samej teologii duchowości, choć w tamtym czasie oczywiście nie zdawano sobie z tego sprawy. W okresie patrystyki ogromną rolę w refleksji nad życiem duchowym odegrali **Ojcowie Kościoła**, choć generalnie w tej epoce można wyróżnić trzy zasadnicze typy pism:

- **teksty o charakterze dydaktycznym**, z praktycznymi poradami na temat właściwego ukierunkowania i pogłębiania życia duchowego (np. św. Jan Kasjan, *Rozmowy z ojcami*).
- **pisma o charakterze biograficznym oraz świadectwa** na temat życia świętych (np. św. Augustyn, *Wyznania*).

- **dzieła teologiczne**, a więc pisma, które nie tyle oferują porady duchowe, ile pozwalają zgłębić sama naturę duchowego życia chrześcijańskiego, choć jeszcze nie do końca charakteryzują się spekulatywną formą (np. św. Grzegorz z Nyssy, *Żywot Mojżesza*).

Tym, co charakteryzuje myśl tej epoki nad życiem duchowym, jest brak stylu akademickiego. Innymi słowy, dzieła patrystyczne nie były traktatami teologicznymi, posługującymi się metodologią systematyczną, tak jak summy i traktaty teologiczne wieku średniego³⁰⁵. Oferują one bogactwo doświadczenia wiary, obfitą terminologię teologiczną, jednak charakteryzują się sposobem medytacyjnym i mądrościowym przedstawienia treści wiary oraz silnym akcentem biblijnym.

Medytacja Pisma Świętego odgrywała wtedy podstawową rolę przy pisaniu dzieł odnoszących się do życia duchowego. Służyła temu przede wszystkim metoda *lectio divina*, a więc dogłębne rozważanie słowa Bożego, którego etapami są: *lectio*, *oratio*, *meditatio* i *contemplatio*. Dzięki takiej formie modlitwy pierwsi pisarze mogli sformułować myśli odpowiadające konkretnym troskom duchowym i pastoralnym wspólnoty Kościoła, w której ochrzczeni pragnęli pogłębiać swą więź z Bogiem³⁰⁶.

W **średniowieczu**, które jest okresem rozległym w dziejach historii, można wyróżnić dwa główne okresy: **monastyczny** i **scholastyczny**. Pierwszy charakteryzował się teologią rozwijaną w tak zwanych szkołach klasztornych i w stylu zbliżonym do refleksji patrystycznej. Drugi, choć charakteryzujący się kontynuacją treści poprzednich wieków na temat życia duchowego, różnił się metodologią i stylem przekazu wie-

³⁰⁵ Więcej na temat tego typu dzieł zob.: Wilkołek, R., «Średniowieczne summy teologiczne i ich układ. Analiza genologiczna *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu», *Teologia w Polsce* 4 (2010), s. 293-304.

³⁰⁶ Por. Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 34-35.

dzy. Chodzi tu zwłaszcza o spuściznę wieku XIII, w którym widoczne jest wyraźne odniesienie do myśli Arystotelesa w próbie wyjaśnienia teologii (theologos) i zdefiniowania jej ostatecznie jako nauki³⁰⁷.

Wtedy zaczęły powstawać uniwersytety, fakultety teologii, a profesorowie zaczęli oddawać się pracy na rzecz teologii rozumianej jako nauka. Teologia nadal pojmowana była jako *scientia Dei*, ale także jako *sacra pagina*, przez co rozumie się pragnienie tworzenia pogłębionego, usystematyzowanego komentarza i wyjaśnienia pojęcia życia duchowego rozumianego w świetle Biblii i Objawienia.

W konsekwencji doszło do prób usystematyzowania treści prawd wiary chrześcijańskiej. Podkreślano troskę o zachowanie metody teologicznej, co zaowocowało powstaniem sum teologicznych. Można powiedzieć, że dokonało się przejście od *lectio divina* do *lectio scientifica*. Najślynniejszym dziełem tego okresu, które jest aktualnie najbardziej znane, to *Summa Theologica* św. Tomasza z Akwinu († 1274). Tematy teologiczno-duchowe w przypadku takich dzieł nie są pogrupowane, jak w przypadku tematów teologii dogmatycznej, ale pojawiają się właśnie w kontekście integralnych opisów dogmatów wiary chrześcijańskiej³⁰⁸.

W **wieku XV/XVI** dokonano rozróżnienia pomiędzy teologią pozytywną a teologią spekulatywną³⁰⁹. Z jednej strony doprowadziło

³⁰⁷ Starożytni Grecy – wśród nich Arystoteles – zdefiniowali teologię jako wiedzę racjonalną na temat bogów. Dla samego Arystotelesa teologia jest najcenniejszą spośród nauk teoretycznych (por. Komorowski, M., «Pojęcie teologii w pismach Platona i Arystotelesa», *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica* 26 [2013], s. 14-21).

³⁰⁸ Por. Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 34-35. Przykładem jest *STh*, II-II, q. 179-182, gdzie znajduje się temat poświęcony życiu kontemplacyjnemu.

³⁰⁹ Teologia spekulatywna bazuje na prawdach, które wynikają z Objawienia, a które wyłożone są przez teologię pozytywną. Teologia spekulatywna konstruuje także ścisłe definicje, które określają działanie Bożej łaski w człowieku oraz prawdy wiary. Teologia spekulatywna, zajmując się definiowaniem, dąży do spójności doktrynalnej

to do zainteresowania teologią moralną, z drugiej – do zaakcentowania innych specjalizacji teologicznych, a wśród nich teologii duchowości. Jak wspomina Rybicki, w tym okresie teologia duchowości była praktykowana w połączeniu z teologią moralną lub jako część teologii mistycznej, gdyż za oddzielną dyscyplinę akademicką uznana została ona dopiero na przełomie XIX i XX wieku, co było związane z procesem formacji kapłańskiej³¹⁰.

Rozkwit literatury duchowej i pierwsze traktaty teologii duchowości (rozdział między mistyką a teologią)

Jak zaznaczono, już późne średniowiecze zainicjowało przejście od pism duchowych i medytacyjnych do systematycznych i charakteryzujących się metodą spekulatywną. Wiek XVI przyniósł rozwój humanizmu oraz zainteresowanie człowiekiem, co w konsekwencji przyniosło zaakcentowanie antropocentryzmu, który w centrum myśli stawiał człowieka. Z drugiej strony wiek XV i XVI to silny rozwój *devotio moderna*, która – jak już wiadomo – miała na celu odnowienie ducha pobożności także poprzez literaturę pobożnościową. Cały ten kontekst i zapewne wiele innych czynników doprowadziło zwłaszcza w wieku XVI i XVII do wyszczególnienia dwóch grup pism: dzieł duchowych oraz pierwszych traktatów teologii duchowości. Doprowadziło to do znaczącego wydarczenia dla teologii duchowości: **rozdziału między mistyką a teologią** lub – innymi słowy – między duchowością a teologią³¹¹.

i nie podejmuje refleksji nad samą recepcją prawd wiary. Jest to już zadanie teologii pozytywnej, która przekazuje to, co zostało wyjaśnione w Objawieniu, ale również w nauce Kościoła na przestrzeni dziejów (por. Giertych, W., «Teologia i jej rola w uformowaniu wiary», *Warszawskie Studia Teologiczne* 29 [2016], s. 34-38).

³¹⁰ Por. Rybicki, A., «The Theology of Spirituality: Its Growing Importance Amid the Transformations of the Modern World and the Church», *Verbum Vitae* 37 (2022), s. 393.

³¹¹ Por. Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 40-41.

Znaczenie i konsekwencję tego momentu w historii duchowości zauważyła Międzynarodowa Komisja Teologiczna, stwierdzając:

„Pod koniec średniowiecza pojawiła się tendencja wprowadzania różnienia, a nawet podziału na teologię scholastyczną i teologię mistyczną, na teologię spekulatywną i teologię pozytywną i tak dalej”³¹².

Z jednej strony istniały pisma świętych, którzy z reguły nie byli teologami, ale przedstawicielami doświadczenia swego życia duchowego oraz praktyki rozwoju cnót. Z drugiej – powstawały uporządkowane traktaty na temat życia duchowego, które stanowiły swego rodzaju systematyczny wykład na temat życia wewnętrznego. Dlatego mówi się, iż w tym okresie można spotkać się z rozróżnieniem na teologię mistyczną (pisma świętych, bazujące na ich osobistym doświadczeniu kontaktu z Bogiem) i teologię spekulatywną (systematyczne traktaty teologiczne)³¹³.

Pisma świętych, choć są owocem ich osobistego doświadczenia Boga realizującego się podczas modlitwy i życia wiarą, są mimo wszystko nacechowane pewną systematycznością, ponieważ w pe-

³¹² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, n. 75.

³¹³ „Teologia spekulatywna jest związana z intelektualną władzą poznawczą, stąd jej przedmiotem jest prawda, zaś teologia mistyczna, będąc związana z władzą afektywną, za przedmiot ma dobro, które w praktyce wyznacza nasze działania. [...] Inną drogą dochodzi się do osiągnięcia teologii spekulatywnej, a inną do mistycznej. Pierwsza z nich wymaga długich studiów w metafizyce, logice i gramatyce, bogatej literatury, sporych zdolności oraz czasu (*schola intellectus, schola scientiae vel cognitionis*). Drugą z nich zdobywa się przez pielęgnację cnót moralnych i wkroczenie duszy na drogę oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia (*schola affectus, schola religionis vel amoris*). Pierwsza nie koniecznie związana jest ze świętością życia. [...] Teologia spekulatywna ze swojej natury jest teoretyczna, zaś teologia mistyczna jest praktyczna” (Stoś, J., «Doktryna mistyczna *De theologia mystica* Jana Gersona: ogólne tło historyczno-doktrynalne», *Studia Philosophiae Christianae* 34 [1998], s. 131-132).

wien sposób systematyzują one te doświadczenia i przedstawiają je w przystępnych schematach. Dzięki temu pisma duchowe mogły i mogą służyć zarówno jako źródło wiedzy praktycznej, jak i punkt wyjścia do pogłębienia swojej pobożności. Ten nowy typ tekstów, które pojawiły się w tym okresie historycznym – książki pobożnościowe (których autorzy często nie byli teologami, ale jako osoby bogate w doświadczenie duchowe spotkania z Bogiem dzielili się tym z innymi) – stały się jednym z podstawowych typów dzieł złotego wieku duchowości katolickiej, jakim był wiek XVI³¹⁴. **Traktaty dydaktyczne teologii duchowości** cechujące się metodą systematyczną to druga grupa pism, które pojawiły się w tym okresie³¹⁵. Do najważniejszych cech owych traktatów teologii duchowości należały:

- a) **Intencja pastoralna.** Traktaty miały służyć opisowi podstawowego przedmiotu teologii duchowości, a także kierownictwu dusz. Z czasem posłużyły również do kształcenia w instytucjach czy na wydziałach.
- b) **Styl akademicki.** Traktaty były pisane zwłaszcza dla potrzeb wykładów, a więc były inspirowane duchem akademickim.
- c) **Forma spekulatywna.** Traktaty cechowały się stylem spekulatywnym, a więc teoretycznym sposobem poznania prawdy.

³¹⁴ Do najbardziej znanych pism należą: *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego z Loyoli (1522-1548), *Księga o modlitwie i medytacji* (*Libro de la oración y meditación*) św. Fray Luisa de Granada (1554), *Audi filia* św. Jana z Ávila (1556), *Traktat o modlitwie i medytacji* św. Piotra z Alkantary (1560), *Droga doskonałości* (1566-1582), *Księga życia* (przed 1567), *Księga fundacji* (1573-1582), *Twierdza wewnętrzna* (1577) św. Teresy z Ávila, *Wprowadzenie do życia pobożnego* św. Franciszka Salezego (1608).

³¹⁵ Przykładami mogą być: *Compendium spiritualis doctrinae ex variis patrum sententiis magna ex parte collectum* (Lizbona, 1582) Bartolomeu de los Martires, *Summa theologiae mysticae* (Léon, 1626) Filipa od Trójcy Świętej, *Summarum asceticae et mysticae theologiae* (Kraków, 1655) Chryzostoma Dobrosielskiego (por. Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 38; Marti del Moral, P., *Teología Espiritual*, s. 18).

Niekoniecznie tworzenie takich pism łączyło się ze świętością nabywaną w życiu.

Jak można zauważyć, już w tym czasie (wiek XVI/XVII) w tytułach dzieł dydaktycznych powszechne było używanie takich terminów jak „teologia mistyczna” czy „teologia ascetyczna”. W związku z użyciem tych określeń można wyróżnić dwie grupy autorów. Pierwszą grupę stanowili autorzy niemieccy i włoscy, którzy pojęcie „ascetyka” stosowali na określenie teologii duchowości w jej całości. Odrębną grupę tworzyli autorzy hiszpańscy i francuscy, którzy stosowali rozróżnienie między „mistyką” a „ascetyką”, a na ogólne określenie refleksji teologii życia duchowego stosowali ogólne pojęcie „duchowość”³¹⁶.

Owo rozróżnienie na **mistykę** i **ascetykę**, tak mocno akcentowane zwłaszcza w wiekach XVII i XVIII, stało się przyczynkiem do rozdzielenia się drogi ascetycznej i drogi mistycznej. Innymi słowy, mistykę i ascetykę rozumiano nie jako dwa aspekty pomagające w rozwoju tego samego procesu życia duchowego, ale jako dwie różne drogi do doskonałości chrześcijańskiej. Jak stwierdza Illanes, drogę ascetyczną rozumie się jako zwyczajną, skierowaną do ogółu chrześcijan, a mistyczną jako nadzwyczajną drogę, dostępną dla dusz wybranych i szczególnie powołanych przez Boga do intymnego i szczególnego kontaktu z Nim³¹⁷.

³¹⁶ Por. Bernard, C. A., *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, s. 33. Można również zaobserwować, iż sumy mistyczne były popularne wśród franciszkanów, natomiast sumy ascetyczne wśród dominikanów i jezuitów.

³¹⁷ Por. Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 44. Taki podział ukazywały również traktaty teologiczne, które podzielone były na dwie główne części. Jedna z nich poświęcana była teologii ascetycznej, a druga teologii mistycznej. Chyba jednym z najbardziej znanych przykładów jest *Direttorio ascético* i *Direttorio mistico* G. B. Scaramello († 1752).

Rozpoczynając od mistyki, stwierdza się, iż terminologicznie pojęcie to pochodzi od łac. *misterium*, oznaczającego „tajemnicę, rzeczywistość przewyższającą zdolność ludzkiego poznania”, lub od gr. *myéo*, które tłumaczy się jako „zamykać oczy, aby nie widzieć, zmykać uszy, by nie słyszeć). W IV wieku po raz pierwszy Marceili z Ankary († 374) użył sformułowania „teologia mistyczna”, które zostało wykorzystane w wieku VI przez Pseudo-Dionizego Areopagite³¹⁸. Pojęcie mistyki samo w sobie może być rozpatrywane w sensie biblijnym, sakramentalnym lub duchowym. To w tym ostatnim oznacza bezpośrednie zjednoczenie chrześcijanina z Panem Bogiem, dokonujące się w duszy mistyka dzięki działaniu habitualnemu darów Ducha Świętego, co oznacza, że jest działaniem z inicjatywy samego Boga i realizuje się dzięki Bożej łasce. Ma więc charakter doświadczenia biernego, pasywnego³¹⁹, które podkreśla Boże działanie, ale i personalizm człowieka otwierającego się na Boga.

„W sensie chrześcijańskim nie rozumie się jednak przez to wchłonięcia człowieka przez Boga czy pierwiastek boski, lecz szczególnie bliskie spotkanie osobowe z Bogiem, który objawił się nam przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym”³²⁰.

W teologii duchowości mówi się o trzech etapach, które prowadzą do mistycznego zjednoczenia z Bogiem: *via purgativa* (etap oczyszczenia), *via illuminativa* (etap oświecenia) oraz *via unitiva* (etap mistycznego zjednoczenia z Bogiem).

³¹⁸ Por. tamże, s. 42.

³¹⁹ Por. Chmielewski, M., «Mistyka», w: tenże (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 536.

³²⁰ Weismayer, J., *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, s. 10-11.

„Ascetyka” bądź „asceza” to natomiast termin, który kryje w sobie znaczenie greckiego pojęcia *askesis*, oznaczającego „ćwiczenie, trening”. Jak widać, sam termin nie ma pochodzenia chrześcijańskiego, ale jest zakorzeniony w kulturze hellenistycznej i klasycznej. W znaczeniu chrześcijańskim ma on oczywiście za cel upodobnienie się do Chrystusa i zjednoczenie z Nim poprzez wysiłek chrześcijanina, oparty na fundamencie łaski Bożej. Ów wysiłek rozumiany jest zasadniczo w dwóch aspektach: umartwienie skłonności prowadzących do grzechów oraz praktykowanie cnót chrześcijańskich³²¹.

Odnowienie teologii duchowości w XX wieku

Wiek XX przynosi odnowę życia teologicznego. Teologia duchowości przestaje być rozumiana jako nauka o dwóch **oddzielnych** drogach: mistycznej i ascetycznej. Myśl teologiczna w tym kontekście stopniowo zaczyna być coraz bardziej zjednoczona. W tym wieku teologia duchowości zostaje również uznana za dyscyplinę akademicką na równi z innymi dyscyplinami teologicznymi. Na ożywienie myśli teologicznej – także w kontekście refleksji na temat chrześcijańskiego życia duchowego – miały wpływ następujące czynniki:

- **Rozumienie teologii jako nauki mądrościowej oraz wielowymiarowej.** Treść Objawienia jest tak szeroka, iż refleksją nad nią zajmują się różne dyscypliny teologiczne: teologia dogmatyczna, teologia moralna, teologia pastoralna, teologia duchowości.

³²¹ Por. Gogola, J. W., «Asceza», w: Chmielewski, M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 64.

- **Pojawienie się kwestii mistycznej.** Wiek XX charakteryzował się nasileniem debaty na temat dostępności doświadczenia mistycznego dla chrześcijan³²².
- **Podkreślenie powszechnego powołania do świętości.** Choć temat uniwersalnego powołania do świętości nie jest czymś nowym w wieku XX, to jednak na przestrzeni dziejów był różnie interpretowany. W tym wieku przypomniano, że wszyscy są powołani do jednej, wspólnej wszystkim świętości, którą zdobywa się jednak różnymi drogami. Wielki wkład w podkreślenie powszechnego powołania do świętości miała doktryna Soboru Watykańskiego II (1962-1965)³²³.

Początek wieku XX, a dokładnie 1910 rok, to bardzo ważna data, gdyż właśnie w tym roku papież Pius X na mocy motu proprio *Sacrorum antistitum* wprowadził wykłady z ascetyki (tak jeszcze nazywano teologię duchowości) do programu studiów seminaryjnych³²⁴. Choć *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1917 roku w kanonach 1365-1366, w których traktuje o studiach seminaryjnych, nie wspomina nic o wykładach z teologii duchowości³²⁵, to jednak kolejne

³²² Więcej na ten temat zob.: Belda, M., Sesé, J., *La cuestión mística: estudio histórico-teológico de una controversia*, Pamplona: Euns, 1998.

³²³ Por. Marti del Moral, P., *Teología Espiritual*, s. 20-21.

³²⁴ *Quare, quum clericis multa iam satis eaque gravia sint imposita studia, sive quae pertinent ad sacras litteras, ad Fidei capita, ad mores, ad scientiam pietatis et officiorum, quam **asceticam** vocant, sive quae ad historiam Ecclesiae, ad ius canonicum, ad sacram eloquentiam referuntur...* (Pius X, «Motu proprio *Sacrorum antistitum*», AAS 2 [1910], s. 668).

³²⁵ *Cursus theologicus saltem integro quadriennio contineatur, et, praeter **theologiam dogmaticam et moralem**, complecti praesertim debet studium sacrae Scripturae, historiae ecclesiasticae, iuris canonici, liturgiae, sacrae eloquentiae et cantus ecclesiastici* (por. *Codex Iuris Canonici*, Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917, kan. 1365).

dokumenty papieskie ugruntowują jeszcze bardziej w rozumieniu, że teologia duchowości jest oddzielną od innych dyscypliną teologiczną³²⁶. Mowa tu o encyklice Piusa XI *Deus Scientiarum Dominus* z 1931 roku, w której ascetyka wprost zostaje uznana za oddzielną, pomocniczą dyscyplinę teologiczną³²⁷. Ważnym punktem historycznym, który na pewno wpłynął na poszanowanie teologii duchowości i refleksji nad życiem wewnętrznym, było ogłoszenie św. Jana od Krzyża doktorem Kościoła, czego dokonał Pius XI w 1926 roku³²⁸.

Kontynuację tych poglądów odnaleźć można w myśli Soboru Watykańskiego II. Wyrażną wzmiankę, którą można traktować jako potwierdzenie uznania teologii duchowości za oddzielną dyscyplinę teologiczną, przedstawia Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*:

„Ponadto wykładowcy innych przedmiotów, zwłaszcza teologii dogmatycznej, Pisma świętego, **teologii życia wewnętrznego** i pastoralnej, powinni, stosownie do wewnętrznych wymogów własnego przedmiotu, tak przedstawiać misterium Chrystusa i dzieje zbawienia, aby dzięki temu związek tych przedmiotów z liturgią i jednolitość formacji kapłańskiej były wyraźnie dostrzegalne”³²⁹.

³²⁶ W 1917 roku teologia duchowości została włączona do programu studiów na Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, a w roku 1918 na Uniwersytecie Gregoriańskim.

³²⁷ Por. Pius XI, «Encyklika *Deus scientiarum Dominus*», AAS 23 (1931), s. 241-284. Więcej na ten temat oraz samego dokumentu zob.: Boyer, C., «Réflexions sur la Constitution *Deus Scientiarum Dominus*», *Gregorianum* 17 (1936), s. 159-175; Tatar, M., «Elementy teologii duchowości w *Collectanea Theologica* 1920-2020», *Collectanea Theologica* 90 (2020), s. 181-220.

³²⁸ Por. Rybicki, A., «The Theology of Spirituality: Its Growing Importance Amid the Transformations of the Modern World and the Church», s. 393; Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 48-49; Weismayer, J., *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, s. 16.

³²⁹ SC, n. 16.

Co prawda w dekrete poświęconym formacji do kapłaństwa *Optatam totius* nie ma bezpośredniej wzmianki o teologii duchowości, ale dokument ten podkreśla konieczność harmonijnego łączenia studium teologii i rozwoju duchowości, co jest niezmiernie ważne dla jedności formacji oraz dla refleksji teologii duchowości i teologii w ogóle³³⁰.

Także współcześni papieże podkreślali rolę obecności teologii duchowości na uniwersytetach, wydziałach i instytutach kościelnych. Wystarczy wspomnieć adhortację apostolską *Pastores dabo vobis* Jana Pawła II z 1992 roku³³¹ czy konstytucję apostolską *Veritatis gaudium* papieża Franciszka, w której obok teologii moralnej wymienia właśnie teologię duchowości jako obowiązkową dyscyplinę³³².

³³⁰ Por. OT, n. 8, 16-17.

³³¹ „Drugi kierunek [refleksji teologicznej, obok tej skierowanej na studium słowa Bożego] koncentruje się na człowieku, który rozmawia z Bogiem: człowieku powołanym, by «wierzył», by «żył», by «przekazywał» innym chrześcijańską, wiarę i etos. Ten kierunek obejmuje studium teologii dogmatycznej, teologii moralnej, **teologii duchowości**, prawa kanonicznego oraz teologii pastoralnej” (Jan Paweł II, «Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*», n. 54).

³³² Franciszek, «Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium*», a. 55, 70. Więcej na temat tej adhortacji zob.: Żmudziński, M. A., «Nowy paradygmat studiów teologicznych według konstytucji *Veritatis gaudium* papieża Franciszka», *Studia Nauk Teologicznych* 16 (2021), s. 87-105.

Rozdział 12

Teologia duchowości a inne dyscypliny teologiczne

Po dokonaniu analizy faktu uznania teologii duchowości – zajmującej się życiem duchowym chrześcijanina – za dyscyplinę akademicką powstaje kolejne pytanie: na czym polega jej odróżnienie od innych dyscyplin teologicznych? Poniższe refleksje będą więc próbą wyjaśnienia autonomii teologii duchowości, a dzięki temu także prezentacją interdyscyplinarności poszczególnych dyscyplin teologicznych. Analiza ograniczy się do opisania dwóch relacji: „teologia dogmatyczna – teologia duchowości” oraz „teologia moralna – teologia duchowości”³³³.

Teologia duchowości a teologia dogmatyczna

Prawda, którą studiuje teologia, nie jest prawdą abstrakcyjną, ale osobową, gdyż jest nią sam Bóg. Relacja człowieka z Bogiem urzeczywistnia się zaś w życiu i osobistej historii każdego człowieka. Jaka jest więc różnica między teologią dogmatyczną, która charakteryzuje się definiowaniem prawd wynikających z Objawienia, a teologią duchowości, która również jest nauką, ale ma mimo to silny wydźwięk praktyczny? Aby dokonać syntetycznej, ale dogłębnej analizy tematów, przedstawione zostaną trzy najczęstsze propozycje rozwiązania tego problemu³³⁴.

³³³ Więcej na ten temat zob. Royo Marín, A., *Teología de la perfección cristiana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, s. 30-31.

³³⁴ Analiza została dokonana zgodnie z: Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 61-66; Marti del Moral, P., *Teología Espiritual*, s. 35-37.

1. Antoni Queralt († 2013)

Ten profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego przedstawił różnicę przedmiotu, ale i celu, istniejącą między obiema dyscyplinami teologicznymi. Według niego dogmatyka przedstawia się jako ta część teologii, która ma na celu analizę orędzia chrześcijańskiego poprzez ujawnienie jego pełnej prawdy. Dogmatyka prowadzi do zrozumienia prawdy o Objawieniu jako takim. Jest więc nauką, która kieruje ku zrozumieniu prawd objawionych, czyli ich intelektualnych i egzystencjalnych implikacji.

Teologia duchowości jawi się jako inny moment procesu poznania teologicznego, skupiający swoją uwagę na badaniu żywotnego przyjęcia Boskiego daru Objawienia, którego pojęcie jest przedmiotem dogmatyki. Innymi słowy, teologia dogmatyczna prezentuje się jako część teologii mocno spekulatywna, zajmująca się badaniem i rozumieniem pojęcia Objawienia oraz wiary. Teologia duchowości zaś interesuje się badaniem egzystencjalnych skutków wiary w życiu, czyli praktyczną realizacją przyjęcia Objawienia przez człowieka. Duchowość powinna wykazywać zdolność do odpowiedniego porządkowania zagadnień dogmatycznych, moralnych oraz praktycznych, tak by priorytet nadawać tym, które w najpełniejszy sposób odnoszą się do świadomej i konkretnej realizacji tajemnicy zbawienia³³⁵.

2. Hans Urs von Balthasar († 1988)

Myśl Balthasara, która miała większy wpływ i zasięg niż idea wcześniejszego autora, została przedstawiona w jego eseju *Spiritualität*³³⁶.

³³⁵ Por. Queralt, A., «La „Espiritualidad” como disciplina teológica», *Gregorianum* 60 (1979), s. 321-376; García, C., «La teología espiritual. Autonomía e interdisciplinariedad», *Teresianum* 52 (2001), s. 470-471.

³³⁶ Por. Von Balthasar, H. U., «Spiritualität», *Gesit und Leben* 31 (1958), s. 340-352; tenże, «Espiritualidad», s. 225-242.

Zaprezentował on teologię duchowości jako subiektywny rewers³³⁷ teologii dogmatycznej. Podkreślił więc autonomię, ale i komplementarność oraz współpracę między obiema dyscyplinami teologicznymi. Teologia dogmatyczna, badając prawdę, którą odnajduje w Bogu, odsłania głębię, z jaką Bóg pragnie komunikować się z człowiekiem. W konsekwencji stawia do wyjaśnienia temat przyjęcia przez człowieka życia Bożego, które Pan pragnie mu ofiarować. Proces, w którym człowiek, poruszony łaską, otwiera się na Boga, a więc przyjmuje i rozwija dar życia Bożego w sobie, jest już zagadnieniem, nad którym podejmuje refleksję teologia duchowości.

Balthasar w swojej myśli podkreśla rolę świętych, którzy według niego doskonale rozumieją, czym jest wiara i jej realizacja w życiu. Jego myśl miała wielkie znaczenie dla debaty XX wieku nad teologią duchowości i rolą pism osób świętych dla teologii.

3. Giovanni Moiola († 1984)

Ten włoski teolog dokonał rozróżnienia między *fides quae* i *fides qua*. Teologii dogmatycznej przypisał pojęcie *fides quae* (wiara którą wyznajmy / wiara w którą wierzymy). Widać tu zaakcentowanie celu teologii dogmatycznej, którym jest doprowadzenie do zrozumienia prawd wiary jako takich. Teologii duchowości przypisał sformułowanie: *fides qua* (wiara, przez którą wierzymy / wiara, dzięki której wierzymy). W tym określeniu widać mocny akcent egzystencjalny i praktyczny. Wskazuje on, że teologia duchowości zajmuje się już zagadnieniem praktykowania życia wiarą lub – innymi słowy – wiarą wyznawaną w życiu ochrzczonego.

³³⁷ Odwrotna strona czegoś, potocznie medalu lub monety. Por. García, C., «La teología espiritual. Autonomía e interdisciplinariedad», s. 461.

Podsumowując, teologia dogmatyczna zajmuje się prawdą chrześcijańską w jej obiektywnym wymiarze i dokonuje jej opisu. Próbuje zrozumieć treść Objawienia, by ukazać, kim jest Bóg, człowiek oraz czym jest życie łaski. Z kolei teologia duchowości studiuje już sam proces przyjęcia daru Objawienia przez człowieka. Owo przyjęcie tego daru to odpowiedź wiary i miłości człowieka względem Boga, który rozwija się w ciągu życia i ma charakter nadprzyrodzony. Ostatecznie, jak stwierdza Bernard:

„O ile fundament ontologiczny życia chrześcijańskiego, specyficzny przedmiot teologii dogmatycznej, jest jeden, to różne są sposoby doświadczania i uświadamiania sobie tej rzeczywistości przez wierzących. Właśnie na tym polega specyfika przedmiotu teologii duchowości”³³⁸.

³³⁸ Bernard, C. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, s. 40. Relacja między teologią dogmatyczną a teologią duchowości ma ogromne znaczenie dla samej relacji między teologią a duchowością, zwłaszcza dla tych, którzy uprawiają teologię. Prowadzenie badań naukowych w teologii, które jest poznawaniem Boga przez rozum oświecony wiarą, nigdy nie może być oddzielone od samej praktyki wiary i modlitwy w życiu teologa. Zwraca na to uwagę Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* (1990). Ratzinger stwierdza w niej, iż „Kościół nie może zrezygnować z posługi, jaką spełnia teologia, czyli nauka, którą znamionuje przeniknięte wiarą dążenie do zrozumienia wiary” (Kongregacja Nauki Wiary, «Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum Veritatis*», AAS 82 [1990], s. 1550-1570, n. 1). Jak widać, Ratzinger podkreśla zarówno dążenie do zrozumienia prawdy wiary, czym zajmuje się teologia jako nauka, ale również życie przeniknięte wiarą, bez którego teologia staje się jałowa i nie spełnia swego powołania. „W ciągu wieków teologia stworzyła własny i prawdziwy system wiedzy naukowej. Teolog musi więc uwzględniać wymogi epistemologiczne uprawianej przez siebie nauki, wymogi myślenia krytycznego, a więc racjonalnej kontroli każdego etapu prowadzonych badań. [...] Teolog sam musi znaleźć w sobie źródła i motywy swojej postawy krytycznej i poddać swój sposób widzenia oczyszczającemu działaniu wiary. Uprawianie teologii wymaga duchowego wysiłku związane go ze zdobywaniem ścisłości i uświęceniem” (tamże, n. 9).

Teologia duchowości a teologia moralna

Przechodząc do opisanía relacji między teologią duchowości a teologią moralną, trzeba zauważyć, że temat ten wydaje się nieco bardziej skomplikowany niż analiza zależności teologii duchowości z dogmatyką. Jest tak dlatego, że zarówno teologia duchowości, jak i teologia moralna zajmują się praktyką życia chrześcijańskiego. Gdzie więc znajduje się różnica między obiema dyscyplinami teologicznymi? Można wskazać tu trzy przykładowe próby wyjaśnienia tej kwestii³³⁹.

1. Teologia moralna rozważa przykazania i prawo, podczas gdy teologia duchowości zajmuje się radami

Jest to pierwsza z prób odpowiedzi na pytanie o różnicę między teologią moralną a teologią duchowości. Pogląd ten próbuje zinterpretować teologię moralną jako dyscyplinę teologiczną, która zajmuje się normami moralnymi, prawem Bożym obowiązującym wszystkich chrześcijan oraz czynami, które jako nakazane przez prawo Boże są wymagane od każdego wierzącego. Natomiast teologia duchowości zajmowałaby się najwyższymi stopniami życia chrześcijańskiego, czyli tym, co jest zalecane i dobre, ale nie narzuca się jako przykazanie, ponieważ stanowi o doskonałości życia chrześcijańskiego, a jako takie wykracza poza minimum wymagane od wszystkich. Duchowość zajmowałaby się ideałem, który nie wszyscy osiąągają.

Upraszczając bardzo sprawę, teologia moralna interesowałaby się przykazaniami, które pomagają w wypełnianiu konkretnych czynów moralnie dobrych, a teologia duchowości – radami duchowymi koniecznymi do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej. Odpowiedź ta nie wydaje się jednak do końca poprawna, bo teologia mo-

³³⁹ Analiza została dokonana zgodnie z: Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 53-60; Martí del Moral, P., *Teología Espiritual*, s. 33-35.

ralna nie zajmuje się jedynie studiowaniem prawa i normy moralnej, ale badaniem konkretnych czynów człowieka w kontekście całości prawa Bożego oraz całości życia chrześcijańskiego, którego centrum stanowi *ethos amoris*.

2. Teologia moralna jest nauką, podczas gdy teologia duchowości jest sztuką

Takie rozwiązanie zaproponował dominikański teolog Artur Vermeersch († 1936). Dla wyjaśnienia swego poglądu zaaplikował zdanie, które spotyka się w nauczaniu św. Grzegorza Wielkiego: „sztuka kierowania duszami” (*ars atrium regimen animarum*). Według dominikańskiego autora teologia moralna i teologia duchowości zajmują się kierownictwem dusz w życiu chrześcijańskim, ale różnica między nimi polega na podejściu do perspektywy intelektualnej. Teologia moralna jawi się tu jako dyscyplina, która posługuje się metodą o charakterze spekulatywnym, teoretycznym. Teologia moralna pomaga zrozumieć badane prawdy związane z życiem chrześcijańskim i postępowaniem chrześcijanina. Z kolei teologia duchowości prezentuje się jako rozważanie w porządku praktycznym. Ma wskazać jak praktycznie postępować w życiu wiary, jak prowadzić życie modlitwy, jak pielęgnować w sobie dziecięctwo Boże. W tym znaczeniu teologia duchowości prezentuje się bardziej jako sztuka w praktycznym kierowaniu duszami dla osiągnięcia głębokiej relacji z Bogiem, a nie jako nauka.

Łatwo zauważyć, że ta propozycja odpowiedzi na pytanie o różnicę między teologią moralną a teologią duchowości nie jest zadowalająca. Dzieje się tak dlatego, że – jak wiadomo z poprzednich refleksji – teologia duchowości została w XX wieku uznana oficjalnie za dyscyplinę akademicką, potrzebną w planie studiów teologicznych.

Jest zbyt dużym uproszczeniem powiedzieć, że teologia moralna jest nauką, a teologia duchowości praktyką, gdyż obie są dyscyplinami akademickimi.

3. Teologia moralna jest rozważaniem analitycznym, podczas gdy teologia duchowości jest rozważaniem syntetycznym

Ta teza oznacza, że teologia moralna bada konkretne czyny ludzkie, które człowiek spełnia w swej egzystencji, z punktu widzenia moralnego. Teologia moralna ma świadomość ich jednolitego przebiegu, ale skupia uwagę na konkretnych czynach jako takich i na cnotach, z których one wynikają. Natomiast teologia duchowości bada życie chrześcijańskie w jego całości i integralności; bada chrześcijańskie życie duchowe jako proces jednostkowy i całościowy, który ewoluuje i rozwija się aż do ostatecznego spotkania z Bogiem.

Wydaje się, iż za tą propozycją opowiada się także Bernard, który stwierdza:

„Zadaniem teologii moralnej [...] jest analizowanie **struktury działania** i poszukiwanie praw nim rządzących. [...] natomiast teologia duchowości bada przede wszystkim **egzystencjalną ewolucję** wzrostu w miłości: **nie tyle szczegółowe działanie**, ile rozwój w czasie”³⁴⁰.

Jako podsumowanie tego tematu może posłużyć obraz oparty na schemacie myśli metafizycznej Arystotelesa. Filozof rozważał o substancji (istocie bytu) i przypadłości (w której mowa o akcie i możliwości)³⁴¹. Posługując się tym schematem, łatwiej jest wyobrazić sobie i zrozumieć, czym zajmuje się każda z dyscyplin teologicznych i na czym polega interdyscyplinarność między nimi.

³⁴⁰ Bernard, C. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, s. 42.

³⁴¹ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2009, V, s. 30.

SUBSTANCJA	Teologia dogmatyczna	Bada treść Objawienia oraz pojęcie Boga i człowieka w sposób spekulatywny i w porządku ontologicznym
PRZYPADŁOŚĆ		
Akt	Teologia moralna	Bada akty moralne, czyli poszczególne czyny ludzkie w porządku praktycznym z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej
Możliwość (realizacja)	Teologia duchowości	Bada życie chrześcijańskie jako proces całościowy, na który składają się łaska Boża oraz wielość czynów i działań ludzkich, prowadzących do rozwoju komunii z Bogiem

Część

III

*Podstawy chrześcijańskiego
życia duchowego*

Dotychczasowa refleksja koncentrowała się na zaprezentowaniu historii duchowości chrześcijańskiej oraz ukazaniu teologii duchowości jako dyscypliny akademickiej w ramach współczesnej teologii. Kolejnym krokiem, który jest konieczny do zrozumienia szczegółowych zagadnień związanych z samą dynamiką życia duchowego, będzie opis podstaw życia duchowego chrześcijanina. Refleksja skupi się na wyjaśnieniu cielesno-duchowej natury człowieka, jego zdolności do wejścia w relację miłości z Bogiem oraz na pojęciu powołania do świętości.

Rozdział 13

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga

Już Arystoteles zdefiniował istotę ludzką jako „zwierzę rozumne”. W swojej definicji zawarł więc dwie istotne prawdy: człowiek jest istotą zmysłową, a zatem wyrażającą się przez ciało i zmysły, ale również istotą racjonalną, przez co rozumie się, iż jest istotą myślącą, wolną, a więc duchową, czyli posiadającą zasadę ożywiającą³⁴². Zauważalne jest więc, iż już myśl starożytna dostrzegła wyjątkowość człowieka na tle innych bytów. Nasuwa się wobec tego pytanie: jak wyjaśnić ten fakt wyjątkowości? Odpowiedź zawartą w Objawieniu, a zatem mającą charakter chrześcijański, odnaleźć można w prawdzie na temat stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże.

Świat i byty w nim się znajdujące są stworzeniami Boga, dlatego łączy je ze swoim Stwórcą głęboka i trwała więź. W Bogu stworzenia znajdują trwałe oparcie w tym, by istnieć, a siłę, by działać. „Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego [jest] wszystko” (Rz 11, 36). Dobro stworzenia i chwała Boża niezawodnie się pokrywają, ponieważ doskonałe urzeczywistnienie stworzenia polega na doskonałej wierności prawu Pana³⁴³. Najdoskonalszym dziełem Bożej mądrości pośród wszystkich stworzeń jest człowiek, którego Bóg wezwał do uczestnictwa w życiu Bożym.

Jednak w kontekście współczesnej rzeczywistości stwierdzenie powyższej prawdy o stworzeniu świata i człowieka stawia wierzącego

³⁴² Szewczyk, W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów: Biblos, 2009, s. 37-39.

³⁴³ Por. Rivera, J., Iraburu, J. M., *Síntesis de espiritualidad cristiana*, wyd. 6, Pamplona: Fundación Gratis Date, 2003, s. 8.

w sytuacji **konieczności apologii** lub przynajmniej uargumentowania tego faktu³⁴⁴. Dlatego tak ważne jest przypomnienie, że przesłanie biblijne na temat stworzenia nie sprzeciwia się temu, co w odniesieniu do tego wypracowały nauki przyrodnicze. Biblia nie jest bowiem naukowym podręcznikiem, ale księgą religijną. Nie prezentuje się ona na równi z publikacjami przyrodniczymi czy matematycznymi. Celem tekstu biblijnego mówiącego o stworzeniu nie jest próba wskazania procesów, w wyniku których powstał świat, ale objawienie prawdy, że to Bóg jest jego Stwórcą i źródłem życia³⁴⁵.

³⁴⁴ Mowa tu o rozwoju nauk przyrodniczych i błędnej próbie przeciwstawiania ich prawdom wiary, ale także o kondycji współczesnego człowieka, który nie uznaje czegoś za oczywiste, jeśli nie zostanie to empirycznie doświadczone. Nie sprzyja temu na pewno kontekst współczesności, w której to, co ma elementy duchowości chrześcijańskiej, próbuje się odrzucać lub przedstawiać jako rzeczywistość, którą niekoniecznie należy się zajmować w sposób poważny. Podobną ocenę sytuacji proponuje Ratzinger, pisząc, że „gdy ktoś usiłuje mówić o wierze chrześcijańskiej do ludzi, którzy z racji bądź swego zawodu bądź sytuacji społecznej nie są oswojeni ze sposobem myślenia i przemawiania Kościoła, odczuje wkrótce, że odważa się mówić o czymś, co jest im obce i co ich dziwi” (Ratzinger, J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 35). Ratzinger przytacza następnie opowieść Kierkegaarda o błaźnie i konkluduje ją następującą obserwacją: „W obrazie tym uchwycono bez wątpienia coś z trudnej rzeczywistości, w jakiej się znajduje teologia i teologiczne mówienie; jakaś przyniatająca niemożność przełamania szablonów myślenia i przemawiania oraz niemożność ukazania, że sprawy teologii są sprawami ważnymi dla życia ludzkiego” (tamże, s. 36).

³⁴⁵ Ratzinger skomentował to następująco: „Biblia nie jest podręcznikiem nauk przyrodniczych ani nie chce nim być. Jest księgą religijną i dlatego nie można z niej czerpać informacji naukowych, nie można się dowiedzieć, jak z naukowego punktu widzenia wyglądało powstanie świata; daje nam ona bowiem tylko wiedzę religijną. Wszystko inne jest obrazem, sposobem na to, aby przybliżyć człowiekowi to, co jest głębsze i istotniejsze” (Ratzinger, J., *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, s. 17). W innym miejscu, w jednym ze swoich kazań wygłoszonych w Monachium, napisał, odnosząc się do tego, kim jest człowiek: „Nie możemy powiedzieć: stworzenie albo ewolucja, gdyż obydwie te rzeczywistości odpowiadają na dwa różne pytania. Opowieść o prochu ziemi [...] nie opowiada o tym, w jaki sposób powstał człowiek. Mówi o tym kim on jest. [...] I odwrotnie: Teoria ewolucji próbuje odkryć i opisać procesy biologiczne.

„Dziwny jest więc wysuwany dzisiaj, niezbyt przemyślany przez niektórych argument, że religia chrześcijańska, której świętą księgą jest Biblia, jest nieprawdziwa, staroświecka, gdyż ukazuje obraz stworzenia świata i człowieka niezgodny z dzisiejszymi badaniami naukowymi, które mówią o Wielkim Wybuchu czy ewolucji. [...] Biblia nie jest podręcznikiem naukowym, ma za zadanie przekazywać przesłania religijne, odsłaniając Boże tajemnice. [...] Uzyskiwanie naukowych rozwiązań to szlachetne zadanie nauk przyrodniczych, z którymi teologia mocno współpracuje i docenia ich badania”³⁴⁶.

Teoria ewolucji nie jest więc sprzeczna z prawdą o stworzeniu. Dał temu wyraz papież Pius XII w encyklice *Humani generis* z 1950 roku, gdzie stawia tezę o umiarkowanym ewolucjonizmie, dającym możliwość sądenia, iż ciało ludzkie powstało w wyniku procesów ewolucyjnych, przy uznaniu bezpośredniego stworzenia duszy przez Boga³⁴⁷. Papież wyraźnie podkreśla więc dwa elementy: bezpośrednie stworzenie duszy przez Boga oraz zaakceptowanie teorii ewolucji bez odrzucenia przyczynowości Boga. Tym samym daje fundament do zrozumienia faktu, że wiara i nauka nie wykluczają się, ale dążą do prawdy, choć różnymi drogami.

Te wstępne refleksje w kontekście omawianego tematu pozwalają dojść do konkretnych analiz, a mianowicie zrozumienia obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku oraz wyjaśnienia osoby ludzkiej jako istoty cielesno-duchowej, a co za tym idzie – zdolnej do kontaktu z Bogiem.

Nie może jednak wyjaśnić pochodzenia projektu «człowiek», jego wewnętrznego źródła i jego istoty” (tamże, s. 55).

³⁴⁶ Biedroń, M., *W miłości Boga*, Tarnów: Biblos, 2020, s. 76.

³⁴⁷ Por. Pius XII, «Encyklika *Humani generis*», n. 36.

Obraz i podobieństwo Boże w człowieku

Księga Rodzaju przytacza słynne słowa Boga zapisane przez autora w *pluralis maiestatis*, które wskazać mają na szczególny moment w dziele stworzenia, jakim było stworzenie człowieka: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26). Następnie dodaje: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1, 27).

Jak łatwo zauważyć w sformułowaniu biblijnym występują dwa rzeczowniki: **obraz** (hebr. *becalmenu*; gr. *eikóna*) i **podobieństwo** (hebr. *kidmutenu*; gr. *homoiōsin*)³⁴⁸.

Aby należycie zrozumieć istotę sprawy, warto odwołać się do nauczania św. Ireneusza z Lyonu († 202), zawartego w *Adversus haereses*. Św. Ireneusz stwierdza, że **obraz Boga** (łac. *imago Dei*) jest w człowieku od początku jego istnienia, ponieważ człowiek został stworzony na obraz Chrystusa, Słowa Wcielonego, a zatem jego byt zawiera odniesienie do Boga, którego nic – nawet grzech – nie może zniszczyć. Z kolei **podobieństwo** (łac. *similitudo*) oznacza, że dzięki działaniu w duszy Chrystusa Zmartwychwstałego stopniowo może w człowieku pogłębiać się upodobnienie do Boga, a nawet może ono doprowadzić człowieka do zjednoczenia z Panem w takim stopniu, w jakim, będąc uległym działaniu Ducha Świętego, wzrasta on w komunii z Bogiem³⁴⁹. Obraz jawi się więc jako coś statycznego, co nie może być zniszczone w ludzkiej naturze, natomiast podobieństwo jako rzeczywistość dynamiczna, która zależy od stopnia, w jakim człowiek otwiera się na Boga i współpracuje z Nim, by osiągać pełnię życia chrześcijańskiego.

³⁴⁸ O rozróżnieniu tych terminów przypomina także Sobór Watykański II. Zob. GS, n. 12.

³⁴⁹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 16, 1-2: PG 7, 1167-1168; Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 113.

Podobnego zdania jest **św. Bonawentura** († 1274), którego myśl antropologiczną rozważa Ratzinger. Dla Doktora Serafickiego *imago Dei* jest również niezniszczalny, choć może być wyblakły, gdyż „zasadnicze zwrócenie się ku Bogu [...] pozostaje we władzach duszy zawsze, podobnie jak człowiek z okaleczonymi nogami jest zasadniczo zdolny do chodzenia, nawet jeśli rzeczywiście nie jest do tego zdolny”³⁵⁰. Obraz stanowi zatem element statyczny w istocie ludzkiej. Podobieństwo do Boga jest zaś rozumiane przez niego jako element dynamiczny, ponieważ opiera się ono „na ukierunkowaniu aktu ludzkiego ducha, a nie na jego statycznym, substancjalnym byciu”³⁵¹. Podobieństwo występuje wtedy, gdy człowiek dokonuje aktów poznania oraz miłości względem Boga, gdy dysponuje habitualnym, trwałym uzdolnieniem do takich aktów.

Już opisane powyżej rozróżnienie pozwala zrozumieć człowieka jako osobę z natury ukierunkowaną na Boga i zdolną do poznawania Go zarówno przez rozum, jak i przez miłość. Wskazują one na niezbywalną godność osoby ludzkiej, ponieważ ta jest obrazem samego Stwórcy, a obraz ten nie może być zniszczony. W przestrzeni zaś życia duchowego człowiek potrafi wzrastać w poznaniu i miłości względem Stwórcy.

Człowiek jako istota cielesno-duchowa

Człowiek jest istotą cielesno-duchową i jest to prawda, która wypływa z faktu, że został on stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 27). Już filozofia helleńska, w której zakorzeniona jest kulturowo duchowość chrześcijańska czerpiąca dane z Objawienia

³⁵⁰ Ratzinger, J., «Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury», w: JR00, t. 2, s. 284.

³⁵¹ Tamże, s. 282.

Bożego, podkreślała aspekt duchowy w człowieku. Wystarczy wspomnieć dualistyczną wizję Platona, według której człowiek jest złożony z materii i ducha. Duszę pojmował przede wszystkim jako inteligencję (gr. *nous*)³⁵².

Klasyczna wizja teologiczna, która opiera się na fakcie stworzenia i pojęciu *imago Dei*, a której przedstawicielem jest św. Tomasz z Akwinu, wskazywała na naturę cielesno-duchową istoty ludzkiej. Akwinata, odwołując się do definicji osoby u Boecjusza, zawarł ją w następującym sformułowaniu: *Persona est rationalis naturae individua substantia*³⁵³. Co więcej, w innym miejscu wyjaśnia, że pierwiastkiem, który stanowi o rozumnej naturze człowieka, jest właśnie dusza³⁵⁴. Istota ludzka nie jest zwykłą materią, ale jako stworzenie racjonalne jest również obdarzona naturą i zdolnościami duchowymi. Za tym fundamentalnym stwierdzeniem idą konkretne wnioski w rozumieniu natury człowieka oraz jego życia, które jest interpretowane jako:

- życie *per se subsistere* (życie, które rozumie się jako egzystencję osoby zdolnej przekroczyć to, co materialne, i otwartej na prawdę, piękno i dobro);

³⁵² Por. Witek, S., *Teologia życia duchowego*, s. 38-41.

³⁵³ *STh*, I, q. 29, a. 1. Definicję tłumaczy się następująco: „Osoba jest to jestestwo jednostkowe natury rozumnej”. Zob. także: Tatar, M., «Podstawy antropologiczne na drodze uświęcającej człowieka», *Studia Theologica Varsaviensia* 42 (2004), s. 71-88.

³⁵⁴ *Intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae*. Fragment ten tłumaczy się następująco: „Myślenie jest czynnością, która nie może się odbywać poprzez narząd cielesny; a więc tak, jak odbywa się patrzenie. Niemniej jednak [władza myślenia] jest w materii, jako że i sama dusza, do której też władza należy, jest formą ciała i kresem rodzenia człowieka” (*STh*, I, q. 76, a. 1).

- życie *per se agere* (działanie wolne, a nie mechaniczne, zgodne z poznanym celem);
- życie jako *dominium sui actus* (co oznacza, że osoba działa świadomie, wiedząc, co robi i dlaczego, a także chcąc to zrobić).

Sama zaś osoba wyjaśnia się jako *causa sui in agendo*, co oznacza, że istota ludzka jest przyczyną swego działania i jest za nie odpowiedzialna³⁵⁵.

Powyższe stwierdzenia nie są obojętne współczesnej myśli teologicznej. O człowieku jako istocie cielesno-duchowej pisze *Katechizm Kościoła Katolickiego*³⁵⁶, a Jan Paweł II w *Familiaris consortio* z 1981 roku tak dobitnie podkreśla jedność duszy i ciała, że nazywa człowieka „duchem ucieleśnionym”³⁵⁷. Także najnowsza deklaracja Dykasterii Nauki Wiary *Dignitas infinita* z 2024 roku przypomina:

„[Godność człowieka] odnosi się nie tylko do duszy, ale i do osoby jako nierozdzielnej jedności, a zatem jest również nieodłączna od jej ciała, które na swój sposób uczestniczy w byciu obrazem Boga osoby ludzkiej i jest również ono powołane do udziału w chwale duszy w boskiej szczęśliwości”³⁵⁸.

³⁵⁵ Por. Marti del Moral, P., *Teología Espiritual*, s. 25. Przedstawione wnioski dla rozumienia osoby oraz jej życia można streścić w uproszczonych stwierdzeniach, które są następujące: 1. Osoba charakteryzuje się immanencją; 2. Osoba jest otwarta na nieskończoność; 3. Osoba jest zdolna do działania zgodnego z poznanym celem (w tym wypadku jest nim Bóg); 4. Osoba jest zdolna do działania zgodnego ze swą naturą rozumną (*agere sequitur esse*) i bierze za nie odpowiedzialność.

³⁵⁶ Por. KKK, n. 362-368.

³⁵⁷ Jan Paweł II, «Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*», AAS 74 (1982), s. 81-191, n. 11.

³⁵⁸ Dykasteria Nauki Wiary, «Deklaracja *Dignitas infinita*», n. 18.

Nie można zapomnieć także, iż przedstawiana klasyczna wizja podkreśla fakt, że **człowiek został stworzony z miłości i dla miłości**, która zawsze oznacza wyjście „poza siebie” i chęć działania dla dobra osoby kochanej. W duchowości chrześcijańskiej jest to podstawą do zrozumienia zdolności transcendencji osoby, wyrażającej się za pomocą miłości w dwóch kierunkach – Boga i drugiego człowieka.

„[Miłość może] istnieć pomiędzy ludźmi, ale wydaje się, że jej najbardziej doskonałą formą jest miłość Boga do ludzi i ludzi do Boga. Ta oczywista prawda istnieje w dziejach ludzkich i jest znana już od samego początku. W swoim wymiarze międzyosobowym miłość ma znaczenie eschatyczne”³⁵⁹.

Miłość jest najpierw istotą samego Boga i dzięki Objawieniu wiadome jest, że „miłość jest w łonie Boskiej Trójcy czystą wertykalnością, czyli – inaczej mówiąc – czystym «ode mnie dla ciebie»”³⁶⁰. Miłość w Bogu należy rozumieć więc jako relację, wyjście „ku”. Bóg, który się objawił w Chrystusie, a więc *Logosie* wcielonym, dał tym samym poznać człowiekowi, że jest On sensem wszystkiego, rozumem, ale jest także relacją, której istotą jest miłość. Wewnętrzną istotą *Logosu* jest relacja i komunikacja w miłości³⁶¹. Co więcej, można dojść do

³⁵⁹ Sojka, S., *Życie duchowe jako odpowiedź na dar Bożej łaski*, s. 355.

³⁶⁰ Tamże, s. 357. Na miłość, rozumianą w kategoriach relacyjności i daru z siebie, zwrócił uwagę Ratzinger, który zaprezentował definicję Osoby Bożej w Trójcy Świętej. Pisał: „Osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje. Widzimy to już w słowach, z których wyrosło pojęcie osoby: greckie *prosopon* znaczy dosłownie «spojrzenie na»; w częście «*pros* = do, na» obejmuje relację jako coś konstytutywnego. Podobnie ma się rzecz z łacińskim słowem *persona*: «brzmienie poprzez»; znowu «*per* = przez-do» wyraża relację jako porozumienie się słowem; można powiedzieć inaczej: skoro Absolut jest osobą, nie jest absolutną liczbą pojedynczą. Tak więc przekroczenie liczby pojedynczej zawiera się z konieczności w pojęciu osoby” (Ratzinger, J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 184).

³⁶¹ Por. Benedykt XVI, «Encyklika *Deus caritas est*», n. 7; tenże, «Encyklika *Caritas in veritate*», n. 1.

wniosku, że ów dialog i wyjście poza siebie nie należą do przypadkowej natury bytu Boga, ponieważ jest On tylko substancją. Z tego wynika, że relacja nie jest czymś dodanym do Osoby, ale samą Osobą³⁶².

Ma to ogromne implikacje dla rozumienia osoby ludzkiej. Skoro bowiem człowiek jest obrazem Boga, który jest zarazem sensem i miłością realizującą się przez relację, to można podsumować, że zdolność natury duchowej osoby ludzkiej nie może ograniczać się jedynie do poznania, a więc do zdolności intelektualnych, ale obejmuje także zdolność do wejścia w świadomą relację miłości z Bogiem i drugim człowiekiem. Wewnętrzny *logos* człowieka wskazuje, że osoba ludzka ma swoje źródło w „sztuce” Boga i jako taka posiada zdolność do kontemplacji zamysłów Pana, a więc jest otwarta na Boga i zdolna do oddania się Mu.

Człowiek rozumiany jako *capax Dei*

Powyższe wnioski prowadzą więc do jeszcze jednego: człowiek jest istotą rozumianą jako *capax Dei*, co oznacza dosłownie, iż jest zdolny do kontaktu z Bogiem. Innymi słowy, człowiek jest **zdolny do transcendencji**, przekraczania siebie samego, do wejścia w relację z Bogiem. Stwierdzenie *capax Dei* oznacza także, iż człowiek jest otwarty na nieskończoność, jego egzystencja nie jest jedynie „bytowaniem ku śmierci” (jak głosił np. Heidegger), lecz jest ukierunkowana na wieczność i na komunię z Bogiem.

Ostatecznie osoba ludzka może być rozumiana jako istota religijna, która ze swej natury posiada potrzeby duchowe i wyraża konieczność ukierunkowania siebie i swego życia ku Bogu.

³⁶² Por. Ladaria, L. F., «Die Trinitätstheologie bei Joseph Ratzinger», *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI* 10 (2017), s. 46-51.

„Człowiek ze swej natury i powołania jest istotą religijną. Wychodząc od Boga i zdążając do Boga, człowiek tylko wtedy żyje życiem w pełni ludzkim, gdy w sposób wolny przeżywa swoją więź z Bogiem”³⁶³.

Dlatego Ratzinger, odwołując się do faktu stworzenia człowieka, przypominał:

„W konsekwencji człowiek jest najbardziej sobą wówczas, gdy wychodzi poza siebie, gdy potrafi zwrócić się do Boga słowem «Ty». [...] Człowiek jest istotą, która potrafi pomyśleć o Bogu; jest istotą, która potrafi się modlić. Jest najgłębiej sobą, gdy nawiązuje relację ze swoim Stwórcą”³⁶⁴.

Wszyscy więc ludzie – nie tylko chrześcijanie – są istotami rozumianymi jako *homo capax Dei*, a więc mającymi w sobie wpisane pragnienie Boga i modlitwy, będącej skierowaniem się ku Bogu i rozmową z Nim. Każdy bowiem człowiek szuka sensu swej egzystencji, by nie pozostać przygnębionym i pozbawionym nadziei. To właśnie argument przemawiający za pierwiastkiem duchowym w człowieku oraz jego tęsknotą za nieskończonością, a ostatecznie – za Bogiem³⁶⁵.

³⁶³ KKK, n. 44.

³⁶⁴ Ratzinger, J., *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, s. 54.

³⁶⁵ Por. Szmyk, J., «Tak, Ojczy. Chrystologia modlitwy w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI», *Teologia w Polsce* 9 (2015), s. 6.

Rozdział 14

Komunikacja personalna Boga i człowieka

Pełnia objawienia miłości i bliskości Boga została przekazana w **Jezusie Chrystusie**. *Katechizm Kościoła Katolickiego* naucza:

„Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem, jest jedynym, doskonałym i ostatecznym Słowem Ojca. W Nim powiedział On wszystko i nie będzie już innego słowa oprócz Niego”³⁶⁶.

To jest pełna bliskość Boga względem swego stworzenia: Syn Boży przyjmuje ludzkie ciało, doświadcza tego, co ludzkie, oraz uświęca to swoją obecnością. Jezus nie jest jedynie boskim człowiekiem, ale jest Bogiem i człowiekiem zarazem³⁶⁷. Nie tylko kocha ludzi, ale stał się jednym z nich, przyjmując to, co ludzkie, z wyjątkiem grzechu (por. 2 Kor 5, 21), uświęcając ludzką naturę, ale i rzeczywistość, w której istota ludzka żyje pośród świata.

„Na przykładzie Chrystusa widać, jak cielesność pełni rolę pośredniczącą w zbawieniu. Miłość Boga do człowieka, przemienia się w konkretne gesty, słowa, spojrzenia, współczucie. [...] Ciało i ziemski egzystencja Chrystusa stały się znakami naszego zbawienia”³⁶⁸.

Co więcej, Wcielenie Syna Bożego definitywnie przewyciężyło dwa sprzeczne z chrześcijaństwem poglądy: panteizm (głoszący, że Bóg jest częścią świata) i deizm (wskazujący, że Bóg jest całkowicie odrwany od świata i nie ma z nim żadnego kontaktu).

³⁶⁶ KKK, n. 65.

³⁶⁷ Por. Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 91.

³⁶⁸ Gogola, J. W., *Teologia komunii z Bogiem. Kompendium teologii duchowości*, s. 94.

Jezus **objawia życie Trójcy Świętej**, wskazując na naturę Boga, który przewyższa ludzkie rozumowanie, a jednocześnie objawiając, że w Trójcy Świętej istnieje doskonała i żywotna komunია miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym³⁶⁹. W tę komunię i w uczestnictwo w życiu Bożym Bóg pragnie włączyć także każdego człowieka: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (J 14, 23). Widać więc, że Jezus ukazuje się nie tylko jako Ten, który objawia prawdę o zaproszeniu człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym, ale jest także drogą do tego, by to osiągnąć.

Relacja bliskości Boga do człowieka jest do tego stopnia ścisła, że Bóg pragnie komunikować się z człowiekiem i zamieszkać w nim, nadając jego egzystencji nadprzyrodzony cel. Jak owo **zamieszkanie Boga w człowieku** rozumieć? Z pomocą przychodzą pisma św. Jana i św. Pawła, gdyż fakt zamieszkania Boga w człowieku, który przyjmuje wiarę, to prawda objawiona dzięki słowu Bożemu. Na określenie wspomnianego faktu zamieszkania obaj używają słów „komunia” (gr. *koinonía*) i jedność (gr. *enósis*) (por. J 15, 17; 17, 21; 1 J 1, 3; 2, 6; 6, 3; Rz 6, 3-5; Ga 2, 20; Kol 3, 3).

Święty Jan wskazuje, że obecność Boga w człowieku oznacza, iż chrześcijanin posiada **życie**, które już w doczesności jest zadatkiem uczestnictwa w życiu wiecznym. Wspomnieć można odpowiedź św. Piotra, daną Jezusowi na pytanie postawione Apostołom w Kafarnaum: „Odpowiedział Mu Szymon Piotr: «Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego»” (J 6, 68). Co więcej, św. Jan wprost utożsamia Jezusa z życiem i stwierdza, że ci, którzy w Niego wierzą, a więc ochrzczeni, mają współuczestnictwo w życiu Bożym:

³⁶⁹ Szczególnie widoczne staje się to w wydarzeniu chrztu w Jordanie (por. Mt 3, 13-17) i przemienieniu na górze Tabor (por. Mt 17, 1-8).

„[To wam oznajmiamy], co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się” (1 J 1, 1-2).

Święty Paweł oferuje natomiast rozwiniętą myśl chrystologiczną i pneumonologiczną. Przypomina, że wejście w komunię z Bogiem jest możliwe w Chrystusie i w mocy Ducha Świętego: „A więc nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga – zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2, 19-22)³⁷⁰.

Zamieszkanie Boga w chrześcijańskim dokonuje się dzięki Bożej łasce i wskazuje na istotne aspekty dla rozumienia życia duchowego i relacji z Bogiem:

1. Zamieszkanie Boga w chrześcijaństwie ma charakter **personalny**.
2. Zamieszkanie Boga w chrześcijaństwie oznacza nie tylko dzielenie ludzkiego życia z Bogiem, ale jest rozumiane jako życie miłości, **komunikacja miłości**.
3. Zamieszkanie Boga w chrześcijaństwie, które jest komunikowaniem się miłości, rozumie się ostatecznie jako **uczestnictwo wierzącego w życiu Bożym**.

³⁷⁰ Analiza pojęcia „zamieszkania Boga w chrześcijaństwie” jest oparta na: Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 93-95.

Rozdział 15

Chrzest jako początek życia duchowego

Często stwierdza się, iż sakramenty są źródłem łaski Bożej. Pierwszym z sakramentów, jaki człowiek przyjmuje, jest chrzest. Jest on sakramentem koniecznym, gdyż bez niego nie można przyjąć żadnych innych sakramentów. Stanowi on również początek życia duchowego w chrześcijaństwie. Jak przypomina wiernym *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jest on „sakramentalnym wejściem w życie wiary”³⁷¹ oraz *vitae spiritualis ianua*, czyli „bramą życia w Duchu”³⁷².

Dosłownie termin „sakrament” nie pojawia się nigdzie w Piśmie Świętym, a więc nie cieszy się on oryginalną autonomią. W Biblii sakramenty są raczej określane swoimi nazwami własnymi, na przykład: chrzest, Eucharystia, namaszczenie³⁷³. Łacińskie pojęcie *sacramentum* pochodzi od greckiego *mysterion*, które tłumaczy się jako „tajemnica, zakryta rzeczywistość dostępna wtajemniczonym”. Nie należy jednak myśleć, że jest to rzeczywistość niedostępna dla człowieka. Przypomina o tym nauczanie św. Pawła, który jawi się jako wybitny głosiciel misterium wiary chrześcijańskiej (por. Ef 3, 1-4). Dla niego tajemnica wiary chrześcijańskiej jest rzeczywistością komunikowalną i w pewien sposób dostępną dla ludzi.

W ekonomii sakramentalnej, sprawowanej dzięki liturgii Kościoła, Duch Święty pozwala uczestniczyć wierzącemu w tajemnicy

³⁷¹ KKK, n. 1236.

³⁷² KKK, n. 1213.

³⁷³ Przykładami mogą być fragmenty: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19); „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 22).

Chrystusa, w Jego misterium paschalnym. To właśnie w sakramentach rozpoczyna się to, co nazywamy życiem w Duchu³⁷⁴. Dlatego myśl teologiczna na przestrzeni dziejów rozumiała sakrament jako widzialną rzeczywistość o niewidzialnej treści (św. Jan Chryzostom) czy znak rzeczy świętej (św. Tomasz z Akwinu).

Świątą rzeczą, której znakiem są sakramenty, jest łaska, uświęcająca ludzi i wprowadzająca wierzących w bliskość z Bogiem. Mówiąc nieco prościej, przez widoczne znaki, którymi posługuje się Kościół w liturgii zgodnie z normami liturgicznymi, działa w wierzących sam Bóg, uświęcając ich i włączając w swoje misterium. Precyzuje to nauczanie Kościoła, który przejmując katolicką myśl teologiczną na temat sakramentów opracowywaną na przestrzeni dziejów, głosi:

„Celebracja liturgiczna obejmuje znaki i symbole, które odnoszą się do stworzenia (światło, woda, ogień), do życia ludzkiego (obmywanie, namaszczenie, łamanie chleba) i do historii zbawienia (obrzędy Paschy). Te elementy kosmiczne, obrzędy ludzkie i czynności przypominające działanie Boże, włączone do świata wiary i ogarnięte mocą Ducha Świętego, stają się nośnikami zbawczego i uświęcającego działania Chrystusa”³⁷⁵.

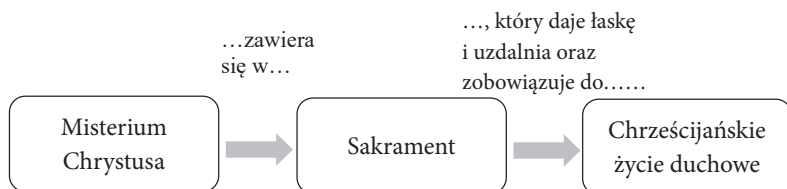
Dlatego w każdej czynności sakramentalnej, sprawowanej zgodnie z normami Kościoła, jest obecny sam Chrystus, który działa w nich *ex opere operato*, czyli przez sam fakt spełnienia czynności, a więc w sposób obiektywnie skuteczny i pewny, udzielając łaski Bożej w takiej mierze, w jakiej ochrzczeni są dysponowani do jej przyjęcia³⁷⁶. Sobór Trydencki w 1547 roku w *De sacramentis* przypominał także, iż wszystkie

³⁷⁴ Por. Torres Fernández, M., *Semejantes a Dios. Teología espiritual*, Madrid: Palabra, 2022, s. 48.

³⁷⁵ KKK, n. 1189.

³⁷⁶ Por. KKK, n. 1128.

sakramenty Nowego Przymierza są źródłem Bożej łaski³⁷⁷. Pierwszeństwo działania w liturgii ma bowiem Bóg. On jest pierwszym, który działa i włącza wierzących w doskonały i najwyższy kult uwielbienia składany Ojcu w mocy Ducha Świętego³⁷⁸. On jest tym, który włącza wierzącego w życie Boże, rozciągające się nie tylko na wytyczone chwile modlitwy, ale na całe życie chrześcijańskie ze wszystkimi jego aspektami. Aby to wyjaśnić, warto posłużyć się poniższym schematem:



³⁷⁷ *Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant [...]: anathema sit* (Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, wyd. 11, Friburgi: Herder, 1911, n. 849).

³⁷⁸ „W każdej czynności liturgicznej wraz z Kościołem obecny jest Jego Boski Założyciel. Obecny jest w Najświętszej Ofierze Ołtarza, tak w osobie ofiarującego kapłana, jak przede wszystkim pod postaciami Eucharystycznymi. Obecny jest w Sakramentach przez swą moc, którą w nie wlewa, jako narzędzia do wywołania świętości” (Pius XII, «Encyklika *Mediator Dei*», s. 528); „Aby urzeczywistnić tak wielkie dzieło, Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej tak w osobie celebrującego, gdyż «Ten sam, który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów», jak zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Jest obecny swoją mocą w sakramentach, tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci” (SC, n. 7); „Liturgia albo jest dziełem Boga, albo jej w ogóle nie ma” (Ratzinger, J., «*Będę Ci śpiewał wobec aniołów*». Tradycja ratybońska a reforma liturgii», w: JROO, t. 11, s. 520); „Nowość i specyficzny charakter liturgii chrześcijańskiej polegają na tym, że działa w niej sam Bóg i do Niego należy istotna czynność: dokonuje On nowego stworzenia. [...] Włączenie się w akcję Boga po to, by z Nim współpracować – to w liturgii powinno się zaczynać, a następnie rozwijać się poza jej obszarem” (tenże, «Duch liturgii», w: JROO, t. 11, s. 138, 140); Zauważyć można, że w ostatniej wypowiedzi Ratzingera wyjaśnia się także zastosowany schemat: misterium Chrystusa – sakrament – chrześcijańskie życie duchowe.

Jakie więc szczegółowe konsekwencje dla życia duchowego ma chrzest święty?

Po pierwsze, chrzest jest dobrem duchowym, które człowiek otrzymuje. Wbrew temu, co dzisiaj próbuje się przedstawić, zwyczaj chrztu dzieci jest praktyką znaną dawnej tradycji. Jest on dobrem duchowym danym człowiekowi, a nie formą narzucenia obowiązków religijnych. *Instrukcja o chrzcie dzieci* Kongregacji Nauki Wiary dokonuje w tym względzie syntetycznej, ale klarownej analizy, którą warto przytoczyć w całości w formie dosłownego cytatu:

„Tak na Wschodzie jak na Zachodzie praktykę udzielania chrztu dzieciom uważa się za normę niepamiętnej tradycji. Orygenes, a po nim św. Augustyn uważali tę praktykę za «tradycję przejętą od Apostołów». Chociaż pierwsze wyraźne świadectwa pochodzą z drugiego wieku, to jednak żadne z nich nie przedstawia chrztu dzieci jako czegoś nowego. Św. Ireneusz, obok innych, uważa za oczywiste i zgodne z tradycją wyliczanie wśród ochrzczonych «niemowląt i dzieci», razem z dorastającymi, młodzieńcami i starcami»³⁷⁹.

Kościół zauważa więc, że praktyka chrztu dzieci nie jest nowa. Na tym jednak nie kończy się refleksja, gdyż Kongregacja Nauki Wiary odpowiada na zarzut, który głosi, jakoby chrzest dziecka miał być przeciwny jego wolności i stanowić narzucenie potencjalnie niechcianych przez niego zobowiązań religijnych. W dokumencie odpowiedź na ten zarzut brzmi następująco:

„Zwłaszcza ci, którzy utrzymują, że przez chrzest stosuje się przemoc wobec wolności dziecka, nie dostrzegają tego, że wszyscy ludzie – również nieochrzczeni – jako stworzenia – są związani obowiązkami

³⁷⁹ Kongregacja Nauki Wiary, «Instrukcja o chrzcie dzieci», AAS 72 (1980), s. 1137-1156, n. 4. Zob. KKK, n. 1252.

względem Boga, których nie mogą pominąć, a które chrzest potwierdza i uszlachetnia przez przybrane synostwo³⁸⁰.

Chrzest święty rozumie się więc jako dobro duchowe, gdyż jeszcze bardziej podkreśla – przez dar przybranego synostwa i łaskę uświęcającą – istniejącą już nawet bez sakramentu relację z Bogiem.

Po drugie, chrzest jest początkiem uczestnictwa w życiu Bożym i wejściem w osobową relację z Trójcą Świętą: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego – w tym chrzest święty – sprawiają, że ludzie w coraz większym stopniu osiągają „skarby życia Bożego i postępują w doskonałej miłości”³⁸¹. Łączy się to z bardzo ważnym faktem, a mianowicie z tym, iż życie wewnętrzne wymaga stanu łaski, ponieważ to ten stan jest przeciwieństwem grzechu śmiertelnego. Obmycie z grzechu, którego ochrzczony dostępuje, stanowi więc fundament wejścia w życie duchowe, które rozumie się jako świadome życie łaski³⁸².

Świadome życie łaski od momentu chrztu rozciąga się na całe życie ludzkie, gdyż chrzest zmienia człowieka ontologicznie. Trójca Święta, która zamieszkuje w duszy człowieka, nie eliminuje osoby ludzkiej, ale prowadzi z nią przyjacielski i pełen miłości dialog³⁸³. Ów dialog nie zamyka się w uprzywilejowanych chwilach modlitwy, ale ma wpływ na całą egzystencję wierzącego i w tym tkwi także istota życia duchowego.

Podkreślał to Ratzinger, który odniósł się do symboliki Wschodu w starożytnym rycie chrztu. Osoba przyjmująca ten sakrament zwracała się w kierunku Wschodu, będącego znakiem Chrystusa, nowego

³⁸⁰ Kongregacja Nauki Wiary, «Instrukcja o chrzcie dzieci», n. 22.

³⁸¹ KKK, n. 1212.

³⁸² Por. Garrigou-Lagrange, R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, s. 36-37.

³⁸³ Por. Sojka, S., *Życie duchowe jako odpowiedź na dar Bożej łaski*, s. 114.

słońca. Oznaczało to, że egzystencja nabierała nowego kierunku chrześcijańskiego, a zatem stawała się wierna Trójcy Świętej przez Chrystusa. Osoba, która przyjęła chrzest, oddawała się całkowicie Panu³⁸⁴.

Trynitarna formuła, której używa się podczas udzielania chrztu świętego, przypomina także, że osoba ochrzczona zostaje włączona w doskonałą wspólnotę miłości, jaką jest życie Trójcy Przenajświętszej, ale także w Mistyczne Ciało Chrystusa, a więc we wspólnotę uczniów Chrystusa, wspólnotę ekklezjalną³⁸⁵.

Po trzecie, chrzest czyni człowieka przybranym dzieckiem Boga w Chrystusie oraz uczestnikiem kapłaństwa wspólnego wiążących³⁸⁶. Jest to prawda, która ma ogromne znaczenie dla światowego i autentycznego kształtowania życia duchowego. Człowiek ochrzczony staje się przybranym dzieckiem Boga i jest wezwany do utożsamienia się z Chrystusem oraz naśladowania Jezusa Chrystusa. Przymiotnik „przybrany” nie umniejsza tu znaczenia natury dziecka Bożego. Wręcz przeciwnie, umacnia jego wymowę i doniosłość. Ochrzczony staje się bowiem dzieckiem Bożym w Chrystusie, który

³⁸⁴ Por. Benedykt XVI, «Homilia Mszy Wigilii Paschalnej», OsRomPol 6 (2010), s. 32.

³⁸⁵ Por. Wasiutyńska, K., «Chrzest jako pierwotna konsekracja. U źródeł powszechnego powołania chrześcijan do świętości», *Teologia i Moralność* 10 (2015), s. 14.

³⁸⁶ Naukę na ten temat rozwinął św. Josemaría Escrivá de Balaguer († 1975), założyciel Opus Dei. Refleksje na temat chrzcielnego powołania zawarł w stwierdzeniu być *alter-ipse Christus*, a więc być *drugim-samym Chrystusem* (oba terminy wskazują na tę samą treść, choć *alter Christus* można rozumieć jako punkt wyjścia w życiu duchowym, a *ipse Christus* jako jego cel). Komunia z Chrystusem, w którą wchodzi ochrzczony, wzywa więc go do takiego utożsamienia się z Synem Bożym, by stawać się do Niego podobnym wewnątrz i zewnątrz. To upodobnienie ma dwa zasadnicze fundamenty: utożsamienie (identyfikację) z Chrystusem oraz naśladowanie Chrystusa. Oba te fundamenty są ze sobą związane i żaden z nich nie może istnieć bez drugiego. Utożsamienie się z Jezusem ostatecznie ma swój konkretny i istotny wyraz w realizacji kapłaństwa wspólnego ochrzczonych. Właśnie realizacja zadań wpływających z kapłaństwa wspólnego stanowi podstawę, jak i konkretne wskazania dla życia duchowego chrześcijan. Poniższa refleksja będzie więc mocno osadzona na myśli świętego z Hiszpanii.

jest jedynym Synem Bożym. Mówi się więc o tak zwanym *participata similitudo* lub *filiatio adoptionis*, oznaczającym, iż to właśnie w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym i Pośredniku między Bogiem Ojcem a ludźmi, ochrzczony staje się ontologicznie dzieckiem Bożym³⁸⁷.

Chrzest sprawia, iż człowiek wchodzi w komunię z Chrystusem, a oznacza to, iż utożsamia się z Nim w sposób ontologiczny. Ta ontologiczna komunia wyjaśnia się w uczestnictwie w wolności dzieci Bożych dzięki łasce oraz w uczestnictwie w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Ów ontologiczny fundament stanowi podwaliny pod utożsamienie moralne z Chrystusem, a więc naśladowanie Go w moralnie dobrym życiu.

Utożsamienie się ontologiczne z Jezusem, które można nazwać także identyfikacją z Chrystusem, stanowi podstawę dla naśladowania Chrystusa³⁸⁸. Bez niego owo naśladowanie byłoby rozumiane jedynie jako czysty moralizm. Tymczasem identyfikacja z Jezusem realizuje się ontologicznie, ale także – i przede wszystkim – operatywnie oraz skutecznie³⁸⁹. Jest to rzeczywistość, którą chrześcijanin już posiada na mocy chrztu, ale do której rozwijania jest powołany w trakcie swojego życia duchowego. Warto zauważyć, że identyfikacja z Chrystusem nie jest więc jedynie zewnętrznym zjawiskiem, ale ma przede wszystkim wymiar wewnętrzny. Obejmuje ona jednak naśladowanie dobrego życia Chrystusa, które jest wyrażane zewnętrznie przez wierzącego poprzez prowadzenie życia zgodnego z nauką Ewangelii³⁹⁰. Wewnętrzna identyfikacja z Chrystusem prze-

³⁸⁷ „*Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis*” (STh, III, q. 23, a. 4).

³⁸⁸ Idea ta została całościowo opisana w: Royo Marín, A., *Teología de la perfección cristiana*, s. 70-88.

³⁸⁹ Por. Aranda, A., «Identificación con Cristo», s. 609.

³⁹⁰ Por. Tábet, M. A., «*Cristo, verdadero hombre: el realismo histórico de la figura de Jesús en la enseñanza del Beato Josemaría Escrivá*», w: O’Callaghan, P. (red.), *La grandezza della vita quotidiana*, t. 5/1: *Figli di Dio nella Chiesa*, Roma: Edizioni

jawia się najpełniej w zjednoczeniu z Jego krzyżem oraz w postrzeganiu rzeczywistości i ludzkich działań w nadprzyrodzonym świetle odkupieńczej ofiary Syna Bożego³⁹¹.

Wiara chrześcijańska nie jest więc moralizmem i nigdy nie chce nim być. Wiara oznacza najpierw „spotkanie z wydarzeniem, z Osobą”³⁹², relację miłości i dialogu z Panem, której konsekwencją jest moralnie dobre postępowanie, rozumiane już nie jako obowiązek, ale jako życie w wolności dzieci Bożych, życie w pełni ludzkie, gdyż zgodne z ludzką naturą, otwartą na Boga, odkupioną przez Chrystusa i uświęconą mocą Ducha Świętego³⁹³. W tym właśnie duchu *Katechizm Kościoła Katolickiego* naucza:

„Przykazania w sensie ścisłym pojawiają się na drugim miejscu; wyrażają one konsekwencje przynależności do Boga, która została ustanowiona przez Przymierze. Życie moralne jest odpowiedzią na inicjatywę miłości Pana”³⁹⁴.

Wspomniano, iż ochrzczony uczestniczy w potrójnej misji Chrystusa, która ostatecznie streszcza się w wymiarze kapłaństwa wspólnego ochrzczonych (por. 1 P 2, 5). Należy mieć tu na uwadze różnicę mię-

Università della Santa Croce, 2004, s. 22; Ocariz, F., «La filiación divina, realidad central en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer», *Scripta Theologica* 13 (1981), s. 171.

³⁹¹ Por. Vilar, J., *Die Welt und der Christ. Meilensteine der Spiritualität des heiligen Josefmaria Escrivá. Mit einem Beitrag von Álvaro del Portillo und einer Studie von Cornelio Fabro*, Wien: Verlag Fassbaender, 2010, s. 180-187.

³⁹² Benedykt XVI, «Encyklika *Deus caritas est*», n. 1.

³⁹³ „[Prawdziwym chrześcijaninem jest] tylko ten, kto przez to, iż jest chrześcijaninem, stał się naprawdę człowiekiem. Nie ten, kto zachowuje pewien system norm, niewolniczo i z nastawieniem na siebie, tylko ten, kto zdobył wolność, pozwalającą mu oddać się prostej, ludzkiej dobroci. Zasada miłości, jeżeli jest prawdziwa, zawiera oczywiście wiarę” (Ratzinger, J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 283).

³⁹⁴ KKK, n. 2062.

dzy kapłaństwem hierarchicznym, wynikającym z sakramentu święceń kapłańskich, a kapłaństwem wspólnym ochrzczonych. Zarówno kapłani, jak i wszyscy ochrzczeni są obdarzeni godnością kapłańską, ale wypełniają ją na różne sposoby. Mamy tu do czynienia ze sformułowaniem „podwójnego sposobu uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa”, które odnaleźć można na przykład w myśli niemieckich teologów³⁹⁵. Wyjaśnić tę różnicę można, stwierdzając, że kapłani: 1) sprawują ofiarę eucharystyczną *in persona Christi*; 2) formują i pouczają lud kapłański *in persona Christi*; 3) rządzą i formują Lud Boży na mocy posiadanego autorytetu i władzy. Natomiast ci, którzy nie mają łaski sakramentu święceń: 1) uczestniczą w ofierze eucharystycznej; 2) sprawują kapłaństwo wspólne, aby dawać świadectwo świętego życia; 3) praktykują czynną miłość w świecie³⁹⁶. Na temat kapłaństwa wspólnego mowa jest w konstytucji *Lumen gentium*, gdzie znajduje się sformułowanie, które po łacinie brzmi: *Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*³⁹⁷. Może ono stać się argumentem do tego, by udział w kapłaństwie Chrystusa, wynikający z chrztu, nazywać „kapłaństwem wspólnym wiernych lub ochrzczonych”, a nie kapłaństwem powszechnym (*sacerdotium universale*). Termin *commune* wskazuje bowiem na fakt, iż kapłaństwo wynikające z chrztu przynależy zarówno tym, którzy nie przyjęli święceń, jak i tym, którzy je przyjęli. Z drugiej strony ukazuje też różnicę między kapłaństwem wspólnym a hierarchicznym³⁹⁸.

³⁹⁵ Por. Mateo-Seco, L. F., «La teología del sacerdocio en el Concilio Vaticano II», *Scripta Theologica* 44 (2012), s. 406.

³⁹⁶ Por. Fernández, A., *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Un problema teológico*, Burgos: Aldecoa, 1979, s. 120-121. Zob. także: De Lubac, H., *Medytacje o Kościele*, Kraków: WAM, 1997, s. 115-123.

³⁹⁷ LG, n. 10.

³⁹⁸ Por. Szafronowski, E., «Kapłaństwo wspólne», *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny* 13 (1970), s. 168-169. Luter używał terminu *allgemeines Priestertum*

Głównym zadaniem kapłana jest składanie ofiary Bogu. W chrześcijaństwie jest nią oczywiście doskonała ofiara Jezusa Chrystusa, a więc Eucharystia, w której wierni uczestniczą. Ciesząc się więc godnością kapłaństwa wspólnego ochrzczonych i uczestnicząc w ofierze eucharystycznej, wierni są wezwani do składania siebie samych i tego, co zawiera się w ich życiu w ofierze duchowej Bogu. Jest to więc bardzo konkretny i znaczący wniosek dla rozumienia podstawy życia duchowego oraz jego rozwoju. Oznacza bowiem, że życie duchowe – co już stwierdzono – nie obejmuje tylko chwil modlitwy, ale całe życie chrześcijanina. W każdym momencie ochrzczony może składać Bogu w ofierze siebie i swą egzystencję oraz być w nieustannej relacji jedności z Panem³⁹⁹. Z drugiej strony wskazuje to także na fakt, że życie duchowe, choć charakteryzuje się wewnętrznym wymiarem, to obejmuje całego człowieka i dokonuje się w kontekście świata i spraw codziennych, które mogą stać się jednak – dzięki wierze i miłości – drogą do pogłębionej przyjaźni z Bogiem.

(kapłaństwo powszechne) na określenie jedyne uczestnictwa wiernych w kapłaństwie Syna Bożego. Doktryna katolicka wskazuje jednak, że uczestnictwo to jest różne w kapłaństwie służebnym i w kapłaństwie powszechnym.

³⁹⁹ „Každy jedynie zewnętrzny kult, każda próba ofiarowania Bogu czegoś innego niż nasze własne życie jest bez znaczenia” (Illanes, J. L., *Laicado y sacerdocio*, Pamplona: Eunsa, 2001, s. 209).

Rozdział 16

Powszechne powołanie do świętości i apostołatu

Omówienie sakramentu chrztu jako fundamentu życia duchowego wykazało, iż każdy ochrzczony wchodzi w osobową relację z Bogiem w Trójcy Świętej. Doprowadziło też do wniosku, że chrześcijanin wstępuje w tę relację „przez” Chrystusa. Oznacza to identyfikację z Nim, a jej praktycznym przejawem jest udział w kapłaństwie wspólnym wierzących. Chrzt jest więc początkiem drogi życia chrześcijańskiego, mającej swój uniwersalny cel dla wszystkich wierzących: osiągnięcie świętości. Dlatego można stwierdzić, iż Bóg chce, aby każdy osiągnął doskonałość życia chrześcijańskiego, którą jest świętość. Od samego początku chrześcijaństwa obecne było przeświadczenie o powszechnym powołaniu do świętości, choć w pewnych okresach historii różnie interpretowano tę prawdę.

Aby refleksje tu przedstawione były kompletne, zostaną przeanalizowane trzy punkty: biblijne pojęcie świętości, teologiczne pojęcie świętości oraz doktryna Soboru Watykańskiego II na temat powszechnego powołania do świętości i apostołatu.

Biblijne pojęcie świętości

Analizę należy rozpocząć od źródła, jakim jest Biblia i pojęcia świętości, które tam się znajduje⁴⁰⁰. Słowo „święty” pochodzi od hebrajskiego *qadosh*, które w języku greckim tłumaczy się jako *agios*.

⁴⁰⁰ Analiza opiera się szczególnie na: Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 128-133; Słomkowski, A., *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Żakki: Apostolicum, 2000, s. 84-86; Gogola, J. W., *Teologia komunii z Bogiem. Kompendium teologii duchowości*, s. 127-129.

Oznacza rzeczywistość odrębną i odseparowaną ze względu na swą świętą naturę.

Dlatego w **Starym Testamencie** termin „święty” odnosił się przede wszystkim do Boga, który jako jedyny święty jest różny od stworzenia i przez stworzenie wychwalany⁴⁰¹. Bóg już w Starym Testamencie objawia się więc jako całkowicie inny, święty i transcendentny, ale jednocześnie komunikujący się ze stworzeniem. Ukazują to teksty biblijne:

- **Literatura kapłańska:** Bóg wskazuje, jak ma być czczony, objawia Prawo dotyczące miejsc, rzeczy i czynności poświęconych Bogu. Jednym słowem: wskazuje na świętość kultu, który jest dedykowany Bogu, oraz ukazuje Naród Wybrany jako naród poświęcony Panu (por. Wj 35, 4; Kpł 11, 44; Ps 5, 8).
- **Literatura prorocka:** wskazuje na aspekty moralne świętości, gdyż prorocy wzywają do świętości w kontekście nawrócenia (Iz 43, 14-15; Ez 18, 23).
- **Literatura mądrościowa:** odnosi pojęcie świętości do dusz ludzkich poświęconych Panu oraz do czasów ostatecznych, czyli wskazuje na jej wypełnienie w wieczności (Dn 4, 14; Mdr 7, 27).

W **Nowym Testamencie** widać, iż pojęcie świętości odnosi się wprost do Jezusa Chrystusa, który jest Synem Bożym: „Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35); „Och, czego chcesz od nas, Jezusie Nazarejczyku? Przyszedłeś nas zgubić? Wiem, kto jesteś: Święty Boży” (Łk 4, 34). Nowy Testament

⁴⁰¹ „Pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać” (Oz 11, 9); „Nikt tak święty jak Pan, prócz Ciebie nie ma nikogo, nikt taką Skalał jak Bóg nasz” (1 Sm 2, 2).

nazywa świętymi samych chrześcijan, którzy poprzez chrzest zostali włączeni do wspólnoty Kościoła (por. Dz 9, 13; Rz 16, 31; 1 Kor 16, 1; 2 Kor 8, 4).

Świętość, która wypełnia się w Jezusie, wskazuje także na:

- **chrystocentryzm**: Nowy Testament podkreśla, iż chrześcijanie są uświęceni w Chrystusie (1 Kor 1, 2; J 17, 19),
- **uniwersalność**: Nowy Testament przypomina, że objawienie Chrystusa, który założył Kościół, jest skierowane do wszystkich, a wolą Boga jest uświęcenie wszystkich (1 Tes 4, 3),
- **działanie Ducha Świętego**: po wniebowstąpieniu Jezusa został zesłany Duch Święty, który jest Uświęcicielem; Bóg jest źródłem świętości dla człowieka.

Teologiczne pojęcie świętości

Paweł VI, wyjaśniając istotę świętości, stwierdził:

„Świętość jest kształtem życia w pełni odniesionego do Boga; św. Tomasz utożsamia w istocie religijność i świętość. **Od Boga pochodzi nasza pierwsza i skuteczna świętość: łaska**; od Niego pochodzi norma, która nas **czyni sprawiedliwymi i dobrymi, a jest nią Jego wola**”⁴⁰².

Jak można zauważyć, definicja podana przez św. Pawła VI wskazuje na dwa wymiary świętości:

- **wymiar obiektywny**: świętość pochodzi od Boga i została nam dana przez łaskę i usprawiedliwienie,
- **wymiar subiektywny**: sprawiedliwe i zgodne z wolą Boga działanie człowieka w świętości.

⁴⁰² Witek, S., *Teologia życia duchowego*, s. 210.

Dokładnie można te wymiary wyjaśnić następująco:

- **Wymiar obiektywny:** odnosi się do Bożego działania, które dotykając głębi istoty ludzkiej, usprawiedliwia człowieka, uwalniając go od grzechu i obdarzając nowym życiem; jest to świętość w sensie ontologiczno-sakramentalnym.
- **Wymiar subiektywny:** odnosi się do życia, które rodzi się z działania Bożego w człowieku, a konkretnie oznacza świadomość bliskości Boga i realności Jego wezwania, z czego wynika nawrócenie, a wraz z nim zmiana sposobu życia; jest to świętość w sensie etyczno-duchowym⁴⁰³.

Powyższe rozróżnienie nie wskazuje oczywiście na istnienie różnych rodzajów świętości, gdyż jest ona jedna i osiąga się ją w Chrystusie. Owo rozróżnienie odnosi bardziej do procesu rozwoju świętości życia chrześcijańskiego, które ma swój **początek** w Bogu i działaniu Jego łaski, **realizację** – w moralnie dobrym postępowaniu chrześcijanina oraz **spełnienie** – w wieczności.

Można zatem stwierdzić, że świętość jest przeciwieństwem grzechu; nie zdobywa się jej tylko własnym wysiłkiem, ale jest ona wynikiem działania łaski Bożej i Ducha Świętego, który uświęca. W procesie osiągania świętości człowiek nie pozostaje jednak bierny, ale współpracuje z Bożym działaniem⁴⁰⁴. Reprezentantem takiej myśli jest św. Tomasz z Akwinu, który przypomina, że uświęcenie realizuje się dzięki łasce uświęcającej. W praktyce chodzi o kształtowanie się chrześcijanina według Syna, który uświęca duszę⁴⁰⁵. Istotę uświęcenia stanowią więc łaska i cnoty⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Por. Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, s. 134.

⁴⁰⁴ Por. Słomkowski, A., *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, s. 85.

⁴⁰⁵ Por. *STh*, I, q. 43, a. 5-7.

⁴⁰⁶ Por. *STh*, III, q. 60, a. 3.

W duchowości katolickiej świętość jest rozumiana w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze – jako **świętość ontyczna**, a więc bytowa, która przynależy samemu Bogu, transcendentnemu w stosunku do stworzenia. Po drugie – jako **świętość w znaczeniu egzystencjalno-moralnym i duchowym**, przez który rozumie się istnienie Osób Trójcy Świętej na sposób daru, czyli miłości. Człowiek jako istota wolna i rozumna ma możliwość uczestnictwa w świętości Boga zarówno w wymiarze ontycznym, jak i moralnym, co streszcza się w życiu łaską, a więc w życiu zgodnym z naturą dziecka Bożego, nowego stworzenia w Chrystusie⁴⁰⁷.

Podsumowując, można rozumieć świętość jako dar, ale i zadanie. Świętość jest darem, ponieważ stanowi uczestnictwo w Boskiej naturze i życiu Bożym⁴⁰⁸ oraz oznacza wyzwolenie z niewoli grzechu i wprowadzenie w wolność dzieci Bożych⁴⁰⁹. Świętość jest także zadaniem, gdyż zakłada nieustanną troskę o zjednoczenie z Bogiem, a więc życie w łasce, naśladowanie Chrystusa i praktykowanie cnót, co zakłada także wysiłek wierzącego.

Powszechne powołanie do świętości i apostołatu w myśli Soboru Watykańskiego II

Na przestrzeni lat istniało przekonanie o powszechnym powołaniu do świętości, choć różne były wyzwania interpretacyjne dla owego faktu. Ewangelia wspomina o doskonałości chrześcijańskiej: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48), a św. Paweł wzywa do jej osiągnięcia: „Starajcie się o pokój ze wszystkimi i o uświęcenie, bez którego nikt nie zobaczy Pana” (Hbr 12, 14).

⁴⁰⁷ Por. Słomka, W., «Świętość», w: Chmielewski, M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 867-868.

⁴⁰⁸ Por. KKK, n. 2000.

⁴⁰⁹ Por. KKK, n. 1996.

Przedstawmy jednak kilka faktów, które wpływały na ograniczoną interpretację opisywanej prawdy. Już w pierwszych wiekach Kościoła pojawiło się pewne zagrożenie, jakim była myśl gnostyczna. Głosiła ona, iż stan doskonałości i pełnego poznania jest dostępny tylko dla niektórych – wtajemniczonych. Później rozwój życia monastycznego, który opierał się na oddzieleniu się od świata i praktykowaniu rad ewangelicznych, zaowocował powstaniem tezy, że do doskonałości chrześcijańskiej, do której dążyło się dzięki drodze mistycznej, mają dostęp właśnie ci, którzy takie życie praktykowali. Dla pozostałych chrześcijan proponowano drogę ascetyczną. Tymczasem prawdą jest, że życie klasztorne różni się od życia pośród świata, lecz może prowadzić do pełni świętości, podobnie zresztą jak życie wiary przeżywane pośród świata. Są to dwie różne drogi, ale prowadzące do tej samej świętości. Sytuacja zaczęła się zmieniać pod wpływem słynnego dzieła św. Franciszka Salezego († 1622) *Filotea*, w którym wskazuje on, że doskonałość życia duchowego jest możliwa także dla świeckich i żyjących sprawami związanymi ze światem zewnętrznym. Wiek XX to potężny rozwój myśli na temat uniwersalnego powołania do świętości. Wspomnieć można duchowość proponowaną przez Opus Dei⁴¹⁰ czy w końcu doktrynę Soboru Watykańskiego II.

⁴¹⁰ Albino Luciani († 1978), późniejszy Jan Paweł I, stwierdził, że św. Franciszek Salezy traktował świętość jako powołanie dla wszystkich, ale wydaje się, że nauczał on jedynie o *duchowości świeckich*, podczas gdy Josemaría Escrivá oferuje *duchowość świecką*. Inaczej mówiąc, św. Franciszek prawie zawsze sugeruje świeckim te same środki, których używają zakonnicy, z odpowiednimi adaptacjami w życiu codziennym. Escrivá jest bardziej radykalny: mówi nawet o materializmie chrześcijańskim – w dobrym tego słowa znaczeniu, co oznacza uświęcenie codziennej rzeczywistości i zadań, w których świeccy są zanurzeni (por. Luciani, A., «Buscando a Dios en el trabajo ordinario», w: Serrano, R. [red.], *Así le vieron. Testimonios sobre Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid: Rialp, 1992, s. 16.).

Nauczanie soborowe można streścić w następujących punktach:

- **wszyscy** chrześcijanie są powołani do świętości⁴¹¹,
- świętość jest **jedna i ta sama** dla wszystkich, choć są różne drogi, które do niej prowadzą⁴¹²,
- każdy zdobywa świętość **w swoim własnym powołaniu**, które spełnia w życiu⁴¹³,
- powołanie do świętości zawsze łączy się z **powołaniem do apostołatu**, a więc głoszenia i dawania świadectwa⁴¹⁴.

Doktryna Soboru Watykańskiego II podkreśliła więc, że powszechne powołanie do świętości ma chrzcielny fundament. Świętość jest więc powiązana z życiem łaską, a realizowana jest w konkretnej rzeczywistości i zadaniach, z którymi spotyka się ochrzczony, zgodnie ze swoim stanem i szczegółowym powołaniem. O życiu w świętości nie stanowią więc rzeczy niezwykle, ale wierność i miłość w codzienności. Rozwój w świętości staje się także świadectwem – apostołatem, który wierzący realizuje we wspólnocie Kościoła. Chrześcijanin przykładem swojego życia, które jest uwielbieniem Boga i wzrastaniem w świętości, daje czytelne świadectwo⁴¹⁵.

⁴¹¹ „Wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej pasterskiego posługiwania, powołani są do świętości” (LG, n. 40).

⁴¹² „Dlatego dla wszystkich jest jasne, że wierni każdego stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego oraz doskonałej miłości” (LG, n. 40); „W różnych rodzajach życia i powinnościach według jednej świętości żyją wszyscy, którymi kieruje Duch Boży” (LG, n. 41).

⁴¹³ „Wszyscy zatem wierni chrześcijanie z dnia na dzień coraz bardziej będą się uświęcać w warunkach swojego życia, w obowiązkach czy powiązaniach” (LG, n. 41).

⁴¹⁴ Świeccy żyją „w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i zadań świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których utkana jest ich egzystencja. Tam powołuje ich Bóg, aby pełniąc właściwą sobie misję, kierowani duchem ewangelicznym, jak zaczyn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcenia świata, i tak przede wszystkim świadectwem życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa” (LG, n. 30).

⁴¹⁵ Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, n. 2-3.

Bibliografia

Nauczanie Kościoła

Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007.

Codex Iuris Canonici, Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917.

Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, wyd. 11, Friburgi: Herder, 1911.

Dykasteria Nauki Wiary, «Deklaracja *Dignitas infinita*», AAS 116 (2024), s. 587-625.

Katechizm Kościoła Katolickiego, wyd. 2, Poznań: Pallottinum, 2002.

Kongregacja Nauki Wiary, «Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum Veritatis*», AAS 82 (1990), s. 1550-1570.

Kongregacja Nauki Wiary, «Deklaracja *Dominus Iesus*», AAS 92 (2000), s. 742-765.

Kongregacja Nauki Wiary, «Instrukcja o chrzcie dzieci», AAS 72 (1980), s. 1137-1156.

Kongregacja Nauki Wiary, «List *Placuit Deo*», AAS 110 (2018), s. 427-436.

Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego, Poznań: Pallottinum, 2006.

Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallottinum, 2002.

Nauczanie papieży

Benedykt XVI, «Adhortacja apostolska *Verbum Domini*», AAS 102 (2010), s. 681-787.

Benedykt XVI, «Anioł Pański, 07.06.2009», OsRomPol 9 (2009), s. 50.

Benedykt XVI, «Audjencja generalna, 10.03.2010», OsRomPol 5 (2010), s. 45-47.

- Benedykt XVI, «Badania kanoniczne przed beatyfikacją i kanonizacją. Przesłanie z okazji sesji plenarnej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych», *AAS* 98 (2006), s. 397-401.
- Benedykt XVI, «Encyklika *Caritas in veritate*», *AAS* 101 (2009), s. 641-709.
- Benedykt XVI, «Encyklika *Deus caritas est*», *AAS* 98 (2006), s. 217-252.
- Benedykt XVI, «Homilia Mszy Wieczerzy Pańskiej», *OsRomPol* 6 (2009), s. 21-23.
- Benedykt XVI, «Homilia Mszy Wigilii Paschalnej», *OsRomPol* 6 (2010), s. 31-33.
- Benedykt XVI, «Homilia podczas kanonizacji błogosławionych: Jorge Preca, Szymona z Lipnicy, Carlos de San Andrés Houben i María Eugenia de Jesús Milleret», *OsRomPol* 7-8 (2007), s. 36-39.
- Benedykt XVI, «Rozważanie Ojca Świętego na rozpoczęcie I Kongregacji Generalnej XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów», *OsRomPol* 11 (2012), s. 21-23.
- Franciszek, «Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*», *AAS* 110 (2018), s. 1111-1161.
- Franciszek, «Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium*», *AAS* 110 (2018), s. 1-34.
- Jan Paweł II, «Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*», *AAS* 74 (1982), s. 81-191.
- Jan Paweł II, «Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*», *AAS* 84 (1992), s. 657-804.
- Jan Paweł II, «Konstytucja apostolska *Ex corde Ecclesiae*», *AAS* 82 (1990), s. 1475-1509.
- Jan Paweł II, «Konstytucja apostolska *Sapientia christiana*», *AAS* 71 (1979), s. 470-499.
- Jan Paweł II, «List apostolski *Inter sanctos*», *AAS* 71 (1979), s. 1509-1510.

Leon XIII, «Encyklika *Aeterni Patris*», ASS 12 (1879), s. 97-115.
 Pius X, «Encyklika *Il fermo proposito*», ASS 37 (1905), s. 741-767.
 Pius X, «*Motu proprio Sacrorum Antistitum*», AAS 2 (1910), s. 655-680.
 Pius XI, «Encyklika *Deus scientiarum Dominus*», AAS 23 (1931),
 s. 241-284.
 Pius XII, «Encyklika *Doctor Melifluus*», AAS 45 (1953), s. 369-384.
 Pius XII, «Encyklika *Humani generis*», AAS 42 (1950), s. 561-578.
 Pius XII, «Encyklika *Mediator Dei*», AAS 39 (1947), s. 521-595.

Dzieła klasyczne i świętych

Atanazy, *Vita Sancti Antonii*: PG 26, 835-977 [«Żywot Świętego Antoniego», w: Św. Antoni Pustelnik. *Pisma*, tłum. Brzostowska, Z., Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987, s. 55-111].
 Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum*: PL, 34, 485-824.
 Augustyn, *Wyznania*, Kraków: Znak, 2009.
 Bernard z Clairvaux, «O miłowaniu Boga», w: Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2000, s. 21-54.
 Escrivá de Balaguer, J., «Namiętnie kochać świat», w: *Rozmowy z praelatem Escrivą*, Katowice-Ząbki: Apostolicum, 2006, s. 385-403.
 Escrivá de Balaguer, J., *Droga, Bruzda, Kuźnia*, Poznań: Święty Wojciech, 2019.
 Escrivá de Balaguer, J., *Przyjaciele Boga*, Ząbki: Apostolicum, 2020.
 Escrivá de Balaguer, J., *To Chrystus przechodzi*, Ząbki: Apostolicum, 2020.
 Grignon de Montfort, L. M., *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Lublin: Lubelskie Wydawnictwo Diecezjalne.
 Grzegorz z Nazjanu, *Oratio 11*: PG 35, 831-842.

- Hugo od Św. Wiktora, *De meditando seu meditandi artificio*: PL 176, 993-998.
- Hugo od Św. Wiktora, «*Didascalion*, czyli co i jak czytać», w: Mejor, M. (red.), *Bibliotheca Litterarum Medii Aevi*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, 2017.
- Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2010.
- Jan XXIII, *Dziennik duszy*, Kraków: Znak, 2014.
- Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, tł. Kania, W., Tarnów: 1982.
- Orygenes, *De principiis*: PG 11, 341-414 [O zasadach, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 23, tłum. Kalinowski, S., Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1979].
- Paweł VI, *Czas odwagi*, Kraków: Znak, 2018.
- Piotr Chryzolog, *Sermo 108*: PL 52, 499-501 [«Kazanie 108», w: *Liturgia Godzin*, t. 2, s. 606-608].
- Ryszard od św. Wiktora, *De Gratia Contemplationis. Libri Quinque Dicti Benjamin Major*: PL 196, 63-202.
- Teresa z Ávila, *Dzieła*, t. 1: *Księga życia*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 1997.
- Tertulian, *Apologeticus*: PL 1, 257-536.
- Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, 2014.
- Tomasz z Akwinu, S. *Thomae Aquinatis, O. P. Doctoris Angelici et omnium scholarum catholicarum Patroni Summa Theologica accuratissime emendata ac annotationibus ex auctoribus probatis et conciliorum pontificumque definitionibus ad fidem et mores pertinentibus illustrata*, wyd. 4, Parisiis: Lethielleux, 1926.

Hasła słownikowe i encyklopedyczne

- Aranda, A., «Identificación con Cristo», w: Illanes, J. L. (red.), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Burgos: Monte Carmelo, 2013, s. 609-618.
- Aranda, A., «Identificación con Cristo», w: Illanes, J. L. (red.), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Burgos: Monte Carmelo, 2013, s. 609-618.
- Bianchi, E., «Celibato y virginidad», w: De Flores, S., Goffi, T. (red.), *Nuevo Diccionario de espiritualidad*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1983, 183-197.
- Chmielewski, M., «Mistyka», w: Chmielewski, M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków: 2002, Wydawnictwo „M”, s. 536-542.
- Chmielewski, M., «Teologia duchowości», w: Chmielewski, M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków, Wydawnictwo „M”, 2002, s. 878-883.
- Colzani, G., «Tradycja Kościoła», w: Witczyk, H. (red.), *Nowa Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność z wprowadzeniem kard. J. Ratzingera*, Kielce: Jedność, 2016, s. 779-780.
- Daniluk, M., Duchniewski, J., «Eremita», w: Łukaszyk, R., Bieńkowski L., Gryglewicz, F. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1983, kol. 1069-1070.
- De Candido, L., «Vida consagrada», w: De Flores, S., Goffi, T. (red.), *Nuevo Diccionario de espiritualidad*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1983, s. 1395-1406.
- Flores, J. J., «Movimiento litúrgico», w: Izquierdo, C. (red.), *Diccionario de Teología*, wyd. 3, Pamplona: Eunsa, 2014, s. 705-715.

- Ghisalberti, A., «Scholastyka», w: Witczyk, H. (red.), *Nowa Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, Kielce: Jedność, 2016, s. 703-704.
- Gogola, J. W., «Asceza», w: Chmielewski, M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków: 2002, Wydawnictwo „M”, s. 63-66.
- Millard, A., Ruíz-Garrido, C., «Vida», w: Millard, A., Ruíz-Garrido, C. (red.), *Diccionario bíblico abreviado*, Estella: Verbo Divino, 1989, s. 299.
- Słomka, W., «Świętość», w: Chmielewski, M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002, s. 866-868.
- Spinsanti, S., «Mártir», w: De Flores, S., Goffi, T. (red.), *Nuevo Diccionario de espiritualidad*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1983, s. 869-880.
- Werbiński, I., Szewciw, A., «Abraham», w: Chmielewski, M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002, s. 31-32.
- Witczyk, W., «Devotio moderna», w: Witczyk, W. (red.), *Nowa Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, Kielce: Jedność, 2016, s. 181.
- Zambarbieri, A., «Benedykt z Nursji», w: Witczyk, H. (red.), *Nowa Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, Kielce: Jedność, 2016, s. 75-76.
- Zambarbieri, A., «Grzegorz Wielki», w: Witczyk, H. (red.), *Nowa Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, Kielce: Jedność, 2016, s. 259.

Książki i opracowania

- Aumann, J., *Zarys historii duchowości*, Kielce: Jedność, 1985.
- Belda, M., Sesé, J., *La „cuestión mística”. Estudio histórico-teológico de una controversia*, Pamplona: Euns, 1998.
- Belda, M., Sesé, J., *La cuestión mística: estudio histórica-teológico de una controversia*, Pamplona: Euns, 1998.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce: Jedność, 2011.
- Benedykt z Nursji, *Reguła*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2023.
- Berglar, P., *Opus Dei. Vida y obra del fundador Josemaría Escrivá de Balaguer*, wyd. 6, Madrid: Rialp, 2002
- Bernal, S., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. Apuntes sobre la vida del Fundador del Opus Dei*, wyd. 3, Madrid: Rialp, 1976
- Bernard, C. A., *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Salamanca: Sígueme, 2007.
- Bernard, C. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków: WAM, 1996.
- Biedroń, M., *W miłości Boga*, Tarnów: Biblos, 2020.
- Boriello, L., Della Croce, G., Secondin, B., *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, w: *Historia duchowości*, t. 6, Kraków: Homo Dei, 1998.
- Bouyer, L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1982.
- Brovetto, C., Mezzadri, L., Ferrario, F., Ricca P., *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, w: *Historia duchowości*, t. 5, Kraków: Homo Dei, 2005.
- Brzegowy, T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie – egzegeza – teologia*, Tarnów: Biblos, 2010.

- Burkhart, E., López, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, t. 1, Madrid: Rialp, 2010.
- Burkhart, E., López, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, t. 3, Madrid: Rialp, 2013.
- Calati, B., Grégoire, R., Blasucci, A., *Duchowość średniowiecza*, w: *Historia duchowości*, t. 4, Kraków: Homo Dei, 2005.
- Cárcel Ortí, V., *La persecución religiosa en España durante la Segunda República, 1931-1939*, Madrid: Rialp, 1990.
- Casel, O., *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1960 [*Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 2000].
- Casel, O., *El misterio del culto en el cristianismo*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001.
- Chmielewski, M., «Metodologia duchowości katolickiej», w: Igielski, M. (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993, s. 49-69.
- Chmielewski, M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999.
- Chmielewski, M., *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków: Wydawnictwo AA, 2015.
- Congar, Y. M.-J., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1953.
- De Dreuille, M., *Wybierać miłość Bożą. Razem ze świętym Benedyktem*, Kraków: Homo Dei, 2006.
- De Guibert, J., *Lecciones de teología espiritual*, t. 1, Madrid: Razón y Fe, 1953.
- De Lubac, H., *Katolicyzm Społeczne aspekty dogmatu*, Poznań: W drodze, 2011.

- De Lubac, H., *Medytacje o Kościele*, Kraków: WAM, 1997.
- Del Portillo, Á., *Entrevista sobre el fundador del Opus Dei*, Madrid: Rialp, 1993.
- Dobhan, U., *Wprowadzenie*, w: Teresa Benedykta od Krzyża, *Wiedza Krzyża*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2016, s. 7-42.
- Fernández, A., *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Un problema teológico*, Burgos: Aldecoa, 1979.
- Garrigou-Lagrange, R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2018.
- Giertych, W., *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Pelplin: Bernardinum, 2014.
- Gogola, J. W., *Teologia komunii z Bogiem. Kompendium teologii duchowości*, wyd. 5, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2022.
- Grossouw, W. K., *Spirituality of the New Testament*, St. Louis: B. Herder, 1964.
- Grzegorz Wielki, *Dialogi*, w: Starowieyski, M. (red.), *Źródła monastyczne*, t. 23, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2000.
- Hamman, A. G., *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1990.
- Illanes, J. L., *La santificación del trabajo. El trabajo en la historia de la espiritualidad*, wyd. 10, Madrid: Palabra, 2001.
- Illanes, J. L., *Laicado y sacerdocio*, Pamplona: Eunsa, 2001.
- Illanes, J. L., *Tratado de teología espiritual*, 3 ed., Pamplona: Eunsa, 2007.
- Kowalska, F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa: Promic, 2013.

- Kraus, H. J., *Worship in Israel. A Cultic History of the Old Testament*, Oxford: Basil Blackwell, 1966.
- Langkammer, H., *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1987.
- Leclercq, J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, w: Starowieyski, M. (red.), *Źródła monastyczne*, t. 14, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 1997.
- Leclercq, J., *U źródeł duchowości Zachodu. Etapy rozwoju i elementy stałe*, w: Starowieyski, M. (red.), *Źródła monastyczne*, t. 49, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2009.
- Luciani, A., «Buscando a Dios en el trabajo ordinario», w: Serrano, R. (red.), *Así le vieron. Testimonios sobre Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid: Rialp, 1992, s. 15-19.
- Ludwig, R., «Narodziny chrześcijańskiej Europy. Wczesne średniowiecze. 500-999», w: Beier, B. (red.), *Kronika chrześcijaństwa*, Warszawa: Świat Książki, 1998, s. 74-127.
- Łabuda, P., *Tajemnica świętych pism. Wprowadzenie*, Tarnów: Biblos, 2025.
- Majka, J., *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław: TUM, 1997.
- Maritain, M. i R., *Liturgie et contemplation*, Genève: Ad Solem, 2007.
- Marsili, S., *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche, 1987.
- Marti, P., *Teología Espiritual*, Pamplona: Eunsas, 2021.
- Matanić, A. G., *La spiritualità come scienza*, Milano 1990.
- Merton, T., *O świętym Bernardzie*, wyd. 2, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2017.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2002.

- Misiurek, J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2003.
- Morales, J., *Introducción a la Teología*, Pamplona: Eunsa, 2008.
- Müller, G. L., *Katolische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1995.
- Olaizola, J. L., *Święty Josemaría Escrivá. Historia pewnego marzenia*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2017.
- Paszkowska, T., *Fraternitas. Od pragnienia do urzeczywistnienia*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Pecaut, M., *Dzieje Cluny*, w: Starowieyski, M. (red.) *Źródła monastyczne*, t. 54, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2010.
- Ratzinger, J., «*Będę Ci śpiewał wobec aniołów*». Tradycja ratyzbońska a reforma liturgii», w: JROO, t. 11, s. 514-533.
- Ratzinger, J., «*Duch liturgii*», w: JROO, t. 11, 24-182.
- Ratzinger, J., «*Czy Eucharystia jest Ofiarą?*», w: JROO, t. 11, s. 243-254.
- Ratzinger, J., «*Problem absolutności chrześcijańskiej drogi zbawienia*», w: JROO, t. 8/2, s. 960-974.
- Ratzinger, J., «*Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*», w: JROO, t. 2, s. 45-589.
- Ratzinger, J., *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków: Salwator, 2006.
- Ratzinger, J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków: Znak, 2012.
- Rivera, J., Iraburu, J. M., *Síntesis de espiritualidad cristiana*, wyd. 6, Pamplona: Fundación Gratis Date, 2003.
- Rodríguez, P., Ocariz, F., Illanes, J. L., *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid: Rialp, 1993.
- Royo Marín, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.

- Royo Marín, A., *Teología de la perfección cristiana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- Schneider, M., *Zür gegenwärtigen Diskussion um die Liturgie. Eine dogmatische Standortbestimmung und Reflexion über eine mögliche «Reform der Reform»*, Köln: Koinonia-Oriens, 2009.
- Sesé, J., *Historia de la espiritualidad*, wyd. 2, Pamplona: Eunsa, 2008.
- Słomkowski, A., *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Żabki: Apostolicum, 2000.
- Sojka, S., *Życie duchowe jako odpowiedź na dar Bożej łaski*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2013.
- Špidlík, T., Gargano, I., Grossi, V., *Duchowość Ojców Kościoła*, w: *Historia duchowości*, t. 3, Kraków: Homo Dei, 2004.
- Staglianò, A., *Teologia e spiritualità. Pensiero critico ed esperienza cristiana*, Roma: Studium, 2006.
- Szewczyk, W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów: Biblos, 2009.
- Święcki, J., *Jan XXIII. Wypróbowany święty*, Kraków: WAM, 2014.
- Tábet, M. A., «Cristo, verdadero hombre: el realismo histórico de la figura de Jesús en la enseñanza del Beato Josemaría Escrivá», w: O'Callaghan, P. (red.), *La grandezza della vita quotidiana*, t. 5/1: *Figli di Dio nella Chiesa*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2004, s. 13-25.
- Tanquerey, A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1, wyd. 2, Kraków: WAM, 1949.
- Torrell, N., *San Josemaría. Abriendo los caminos divinos de la tierra*, Madrid: Palabra, 2013.
- Torres Fernández, M., *Semejantes a Dios. Teología espiritual*, Madrid: Palabra, 2022.

- Vilar, J., *Die Welt und der Christ. Meilensteine der Spiritualität des heiligen Josefmaria Escrivá. Mit einem Beitrag von Álvaro del Portillo und einer Studie von Cornelio Fabro*, Wien: Verlag Fassbaender, 2010.
- Von Balthasar, H. U., «Espiritualidad», w: *Ensayos Teológicos*, t. 1, Madrid: Ediciones Encuentro, 2001, s. 225-242.
- Weismayer, J., *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, Kraków: WAM, 1993.
- Wiseman, J., *Historia duchowości chrześcijańskiej*, Kraków: WAM, 2009.
- Witek, S., *Teologia życia duchowego*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1986.
- Żurek, A., *Pierwsze wieki Kościoła*, Tarnów: Biblos, 2007.

Artykuły

- Andrzejuk, A., «Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux», *Studia Philosophiae Christianae* 47 (2011), s. 63-102.
- Aranda, A., «La teología y la experiencia espiritual de los santos. En torno a la enseñanza de san Josemaría Escrivá», *Scripta Theologica* 43 (2011), s. 31-58.
- Arnold, J., «“Nüchterne Trunkenheit” in *liturgicis* – eine evangelische Antwort auf Joseph Ratzingers *Theologie der Liturgie*», *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI*, 2 (2009), s. 82-104.
- Bar, J. R., «Rozwój stanów doskonałości w Polsce, V Zgromadzenie Matki Bożej Miłosierdzia (1862-1962)», *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny* 9 (1966), s. 28-184.
- Blanco Sarto, P., «Amor, caridad y santidad. Una “lectura transversal” de la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI», *Scripta Theologica* 38 (2006), s. 1041-1068.

- Blanco Sarto, P., «La Eucaristía en el actual diálogo católico-lutero-
no», *Diálogo Ecuménico* 42 (2007), s. 257-298.
- Boyer, C., «Réflexions sur la Constitution *Deus Scientiarum Domi-
nus*», *Gregorianum* 17 (1936), s. 159-175.
- Chmielewski, M., «Teologia duchowości jako dyscyplina naukowa.
Zarys problematyki», *Roczniki Teologiczne* 66 (2019), s. 115-132.
- De la Hoz, J. M., «La identidad de los primeros cristianos», *Revista Fe
y Libertad* 5 (2022), s. 111-125.
- Derville, G., «La liturgia del trabajo. “Levantado de la tierra, atraeré
a todos hacia mí” (Jn 12, 32) en la experiencia de san Josemaría
Escrivá de Balaguer», *Scripta Theologica* 38 (2006), s. 821-854.
- García, C., «La teología espiritual. Autonomía e interdisciplinarie-
dad», *Teresianum* 52 (2001), s. 459-487.
- Giertych, W., «Teologia i jej rola w uformowaniu wiary», *Warszaw-
skie Studia Teologiczne* 29 (2016), s. 28-41.
- Gogola, J. W., «Metoda empatyczno-sapiencjalna w teologii ducho-
wości», *Itinera spiritualia* 1 (2008), s. 21-34.
- Gutiérrez-Martín, J. L., «Aportaciones del nuevo Misal Romano a la
renovación litúrgica. A propósito de la tercera edición típica»,
Scripta Theologica 36 (2004), s. 411-431.
- Illanes, J. L., «Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una
fecha», *Scripta Theologica* 13 (1981), 59-99.
- Kiwka, M., «Mistyczne odkrywanie Boga w *Itinerarium mentis in
Deum* św. Bonawentury», *Studia Philosophiae Christianae* 53
(2017), s. 77-121.
- Kopeć, A., «Św. Benedykt z Nursji jako patron Europy w nauczaniu
Jana Pawła II», *Teologia w Polsce* 16 (2022), s. 81-99.
- Körner, R., «Geistliche Theologie», *Teresianum* 52 (2001), s. 289-302.

- Kulesza, E., «Kontemplacja mistyczna według Ryszard od św. Wiktora», *Collectanea Theologica* 12 (1931), s. 236-253.
- Ladaria, L. F., «Die Trinitätstheologie bei Joseph Ratzinger», *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI* 10 (2017), s. 43-58.
- Leszczyński, R. M., «Metoda egzegetyczna Orygenes a szkoły katechetyczne w Aleksandrii i Cezarei», *Rocznik Teologiczny* 66 (2024), s. 69-90.
- Lijka, K., «Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego», *Teologia praktyczna* 17 (2006), s. 161-177.
- Mamić, J., «Il metodo induttivo e deduttivo nella Teologia spirituale», *Teresianum* 52 (2001), s. 623-638.
- Marti del Moral, P., Biedron, M., «La Eucaristía y la *logiké latreía* en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI y san Josemaría Escrivá de Balaguer», *Scripta Theologica* 56 (2024), s. 345-375.
- Mateo-Seco, L. F., «La teología del sacerdocio en el Concilio Vaticano II», *Scripta Theologica* 44 (2012), s. 399-432.
- Michalik, A., «Joseph Ratzinger's teologia religii. Szkic», *Studia Nauk Teologicznych PAN* 12 (2017), s. 49-68.
- Miczyński, J. K., «Współczesne ujęcia empirycznego charakteru teologii duchowości», *Roczniki Teologiczne* 69 (2022), s. 5-25.
- Ocáriz, F., «La filiación divina, realidad central en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer», *Scripta Theologica* 13 (1981), s. 161-200.
- Pauba, P., «Duchowość franciszkańska – komunikacja ze światem i stworzeniem», *Język – Szkoła – Religia* 17 (2022), s. 170-179.
- Queral, A., «La „Espiritualidad” como disciplina teológica», *Gregorianum* 60 (1979), s. 321-376.
- Ros García, S., «Definiciones de la teología espiritual en el siglo XX», *Teresianum* 52 (2001), s. 303-317.

- Rybicki, A., «The Theology of Spirituality: Its Growing Importance Amid the Transformations of the Modern World and the Church», *Verbum Vitae* 37 (2022), s. 391-406.
- Schneiders, S. M., «Theology and Spirituality: Strangers, Rivals, or Partners?», *Horizons* 13/2 (1986), s. 253-274.
- Siepak, E. M., «Charyzmat świętej siostry Faustyny», *Studia Bobolanum* 2 (2008), s. 5-20.
- Sperandini, M., «Ordine, disordine e *contrordine*: il rapporto tra azione e contemplazione nel pensiero di Gregorio Magno a partire dallo schema dei *tres ordines fidelium*», *Doctor Virtualis* 19 (2024), s. 319-349.
- Stoś, J., «Doktryna mistyczna *De theologia mystica* Jana Gersona: ogólne tło historyczno-doktrynalne», *Studia Philosophiae Christianae* 34 (1998), s. 123-134.
- Sztafrowski, E., «Kapłaństwo wspólne», *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny* 13 (1970), s. 159-180.
- Szulc, A., «Edyith Stein *philosophia crucis* jako wiedza cierpienia», *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 19 (2013), s. 34-49.
- Szymik, J., «Tak, Ojcie. Chrystologia modlitwy w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI», *Teologia w Polsce* 9 (2015), s. 5-21.
- Tatar, M., «Elementy teologii duchowości w *Collectanea Theologica* 1920-2020», *Collectanea Theologica* 90 (2020), s. 181-220.
- Tatar, M., «Męczeństwo wpisane w misyjną naturę Kościoła», *Lumen Gentium. Zeszyty misjologiczne* 35 (2015), s. 21-40.
- Tatar, M., «Podstawy antropologiczne na drodze uświęcającej człowieka», *Studia Theologica Varsaviensia* 42 (2004), s. 71-88.
- Wasiutyńska, K., «Chrzest jako pierwotna konsekracja. U źródeł powszechnego powołania chrześcijan do świętości», *Teologia i Moralność* 10 (2015), s. 7-25.

- Wilkołek, R., «Średniowieczne summy teologiczne i ich układ. Analiza genologiczna *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu», *Teologia w Polsce* 4 (2010), s. 293-304.
- Wysocki, M., «Przebaczenie w pismach św. Cypriana», *Verbum Vitae* 18 (2010), s. 187-211.
- Żmudziński, M. A., «Nowy paradygmat studiów teologicznych według konstytucji *Veritatis gaudium* papieża Franciszka», *Studia Nauk Teologicznych* 16 (2021), s. 87-105.

Abstrakt

ks. Maciej Biedroń

<https://orcid.org/0009-0006-7443-8453>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

Fundamenty teologii duchowości katolickiej. Tom I. Syntetyczna historia. Dyscyplina teologiczna. Podstawy chrześcijańskiego życia duchowego

Monografia ks. Macieja Biedronia *Fundamenty teologii duchowości katolickiej. Tom I. Syntetyczna historia. Dyscyplina teologiczna. Podstawy chrześcijańskiego życia duchowego* stanowi systematyczne wprowadzenie do teologii duchowości jako odrębnej, zakorzenionej w Objawieniu i Tradycji dyscypliny akademickiej. Autor łączy ujęcie historyczne z analizą dogmatyczno teologiczną, ukazując rozwój duchowości katolickiej od biblijnych początków, poprzez epokę Ojców, monastycyzm, średniowiecze, okres potrydencki aż po wiek XX i XXI. Pierwsza część prezentuje syntetyczny zarys historii duchowości jako historii komunii Boga z człowiekiem, akcentując kluczowe etapy, postacie oraz linie tradycji, które ukształtowały podstawowe paradygmaty życia duchowego. Druga część poświęcona jest statusowi teologii duchowości jako dyscypliny: określa jej przedmiot, źródła, metodę, relację do innych działów teologii oraz miejsce w pracy naukowej Kościoła, wskazując na konieczność integracji refleksji akademickiej z doświadczeniem wiary. Trzecia część przedstawia antropologiczne i sakramentalne fundamenty chrześcijańskiego życia duchowego: stworzenie człowieka na obraz Boga, personalną komunikację Boga i człowieka, chrzest jako początek życia „według Ducha” oraz powszechne powołanie do świętości i apostołatu. Książka ks. Macieja Biedronia ma charakter syntetyczny, dydaktyczny i formacyjny: służy jako podręcznik akademicki, a zarazem jako przewodnik w odkrywaniu piękna duchowości katolickiej, rozumianej jako *communio* z Bogiem przeżywana pośród świata.

Słowa kluczowe: teologia duchowości, duchowość katolicka, historia duchowości, życie duchowe, świętość

Abstract

ks. Maciej Biedroń

<https://orcid.org/0009-0006-7443-8453>

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

<https://ror.org/0583g9182>

Foundations of Catholic Spiritual Theology. Volume I. Synthetic History. Theological Discipline. Foundations of Christian Spiritual Life

The monograph by Rev. Maciej Biedroń *Foundations of Catholic Spiritual Theology. Volume I. Synthetic History. Theological Discipline. Foundations of Christian Spiritual Life* offers a systematic introduction to spiritual theology understood as a distinct academic discipline rooted in Revelation and Tradition. The author combines a historical approach with dogmatic and theological analysis, presenting the development of Catholic spirituality from biblical beginnings through the patristic era, monasticism, the Middle Ages, the post Tridentine period and up to the twentieth and twenty first centuries. The first part provides a synthetic outline of the history of spirituality as a history of communion between God and the human person, highlighting key periods, figures and lines of tradition that shaped fundamental paradigms of spiritual life. The second part focuses on the status of spiritual theology as a discipline: it defines its object, sources and method, its relationship to other branches of theology and its place within the Church's scholarly work, underlining the need to integrate academic reflection with the lived experience of faith. The third part presents the anthropological and sacramental foundations of Christian spiritual life: creation of the human person in the image of God, personal communication between God and human beings, baptism as the beginning of life "according to the Spirit", and the universal call to holiness and apostolate. Rev. Maciej Biedroń's book is synthetic, didactic and formative in character: it serves both as an academic textbook and as a guide to discovering the beauty of Catholic spirituality understood as *communio* with God lived in the midst of the world.

Keywords: spiritual theology, Catholic spirituality, history of spirituality, spiritual life, holiness

Książka ks. dr. Macieja Biedronia w ambitny i kompetentny sposób prezentuje dziedzictwo duchowości chrześcijańskiej, umożliwiając czytelnikowi zanurzenie się w jego bogactwie i aktualności. Publikacja ta pomaga odnaleźć inspirację w żywej Tradycji Kościoła, która pozostaje nieustannym źródłem odnowy.

W czasach duchowego zamętu i dominującego relatywizmu książka ukazująca historię oraz specyfikę życia duchowego opartego na Ewangelii jawi się jako propozycja szczególnie cenna.

(z recenzji ks. prof. dr. hab. Piotra Roszaka)

Zaprezentowana publikacja jest poprawna teologicznie, merytoryczna i stanowi bardzo dobry wkład w rozwój duchowości Kościoła katolickiego. Zasługuje na wydanie, stanowi bowiem cenny przyczynek do badań nad duchowością. W kontekście obecnie żywego zainteresowania, a także wyzwań wobec Kościoła i wierzących, zwraca ona uwagę na dziedzictwo oraz wartość i sposób uprawiania teologii duchowości.

(z recenzji ks. prof. dr. hab. Marka Tatara)

ISBN 978-83-8354-247-8



9 788383 542478



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie



Biblos
WYDAWNICTWO