

**LEKSYKON
DUCHOWOŚCI KATOLICKIEJ**

LEKSYKON DUCHOWOŚCI KATOLICKIEJ

*Praca zbiorowa
pod redakcją*
ks. Marka Chmielewskiego

Wydawnictwo „M”
Lublin-Kraków 2002

Leksykon duchowości katolickiej
praca zbiorowa pod redakcją
ks. Marka Chmielewskiego

Badania finansowane przez Komitet Badań Naukowych
(umowa nr 0315/H01/2000/18)

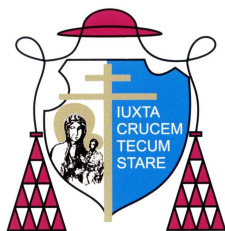
ISBN 83-7221-333-X

Okładka: Pracownia AA

Imprimatur
Kuria Metropolitalna w Krakowie
† Kazimierz Nycz, Vic. Gen.
ks. Jan Dyduch, Kanclerz
ks. doc. dr hab. Jan Machniak, Cenzor
L. 3171/2001, Kraków, dn. 17 grudnia 2001 r.

Wydawnictwo „M”
30-301 Kraków, ul. Zamkowa 4/4
tel./fax. (0-12) 269-32-74, 269-32-77, 269-34-62
www.wydm.pl, e-mail: wydm@wydm.pl

Druk: Pracownia AA, pl. Na groblach 5, Kraków



SŁOWO WSTĘPNE

Z prawdziwą radością, wręcz entuzjazmem należy powitać *Leksykon duchowości katolickiej*. Jest to dzieło — bez żadnej przesady — pożądane i należy je błogosławić i witać ze wzruszeniem, jak się wita kogoś, na kogo długo się czekało.

Nie trzeba się cofać zbyt daleko w przeszłość, żeby dojrzeć pionierski charakter takiej pozycji w polskiej literaturze teologicznej. Jeszcze na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia ojcowie duchowni seminariów w Polsce objawiali często bezradność wobec obowiązku prowadzenia wykładów z dziedziny teologii duchowości, zwanej wtedy jeszcze ascetyką i mistyką lub czasem teologią życia wewnętrznego. W znacznej części mieli oni przygotowanie praktyczne, pastoralne czy ogólnoteologiczne, a przyszło im pasować się z zagadnieniami szczegółowej dyscypliny teologicznej, która w niektórych krajach Europy zachodniej była już rozwinięta, zaś w Polsce wciąż w powijakach. W ośrodkach uniwersyteckich teologię duchowości włączano w wykłady teologii dogmatycznej, teologii moralnej lub historii Kościoła. Kierownicy duchowni w seminariach i nowicjatch zakonnych postanowili pomagać sobie wzajemnie i opracowywać artykuły z poszczególnych dziedzin dotyczących problematyki duchowościowej. Próby ich nie mogły przynieść znaczących rezultatów. Lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte minionego wieku, były w tej dziedzinie błogosławione. Przewyciężono tendencję, żeby teologię duchowości włączać w wykłady teologii moralnej jako jej konieczne dopełnienie. W ten sposób pozwolono jej być sobą i traktować o sprawach duchowych w sposób sobie właściwy. Błogosławieństwem okazali się teologowie duchowości i studujący nie tylko w ośrodkach zagranicznych, ale i u nas, w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w Akademii Teologii Katolickiej, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i na Wydziałach Papieskich. I oto mamy wspaniały owoc ich pracy, studiów i fachowości: *Leksykon duchowości katolickiej* w języku polskim.

Naprawdę w języku polskim! Z żalem i pewną dozą zazdrości marzył teolog duchowości o pojawieniu się słowników teologii duchowości w języku polskim, na wzór sławnej *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* w języku francuskim, czy podobnych — w językach: włoskim, hiszpańskim czy angielskim. Obecnie marzenia te zaczynają się spełniać.

Leksykon duchowości katolickiej — praca zbiorowa pod redakcją ks. dr. hab. Marka Chmielewskiego, wydawana przez Wydawnictwo „M” w Krakowie, zawierająca 433 hasła, przygotowane przez wybitnych teologów i biblistów, teologów du-

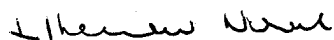
chowości katolickiej i praktyków w dziedzinie kierownictwa duchowego — to wspinały początek. Oczywiście, żadne opracowania, a tym bardziej przecierające szlaki i tworzące nieraz wręcz terminologię teologiczną w języku polskim, nie roszczą sobie pretensji do wyczerpania tematu i stworzenia dzieła doskonałego. Z pewnością jednak wysiłek to ogromny i fachowość autorów poszczególnych hasel godna zauważenia. Należą się więc gratulacje autorom poszczególnych opracowań i chwała pomysłodawcom oraz redaktorom tego obszernego dzieła.

Cieszyć musi również data przygotowania pierwszego *Leksykonu duchowości katolickiej*, którą jest rok 2001, pierwszy rok nowego millennium, pierwszy rok XXI wieku. Wielcy myśliciele i zwyczajni obserwatorzy życia pozwalają sobie wypowiedzieć różne opinie na temat stulecia, które się rozpoczęło. Mówi się zwykle: albo będzie ono stuleciem wiary, religijności i pogłębionej duchowości, albo go w ogóle nie będzie. Dla nas w tym wszystkim ważny jest głos Piotra naszych czasów, zastępcy Chrystusa na ziemi. Jan Paweł II zaś wzywa do kontemplacji Oblicza Chrystusowego i do zdecydowanego dążenia do świętości. Głosi konieczność pogłębienia życia chrześcijańskiego. „*Duc in altum!* — zajedź na głębie!” — powtarza z uporem słowa Boskiego Mistrza Jego Zastępcy na ziemi. Od tego zawołania zaczyna się list apostolski *Novo millennio ineunte* i na tym zawołaniu się kończy. Trudno o wyraźniejsze sformułowanie programu dla Kościoła. Błogosławić trzeba zatem święty pośpiech polskich teologów, którzy natychmiast podejmują naczelną myśl Ojca Świętego i dają nam tak wielką pomoc w jej urzeczywistnianiu.

Leksykon duchowości katolickiej może pomóc rzeszy teologów, duszpasterzy, kierowników duchowych w seminariach, mistrzów i mistrzyń życia duchowego, animatorów różnych ruchów odnowy życia chrześcijańskiego i stowarzyszeń — w prowadzeniu wiernych do świętości. Wielkie dzięki należą się redaktorom tego oczekiwanego dzieła. Za ich pionierską pracę pójdą z pewnością w przyszłości inne, jeszcze bardziej sięgające w głąb duszy ludzkiej i jeszcze pełniej korzystające z niezwykle bogatego doświadczenia duchowego ascetów i mistyków — świętych, którzy żyli w ciągu wieków historii Kościoła.

Pierwszym redaktorom i autorom polskiego *Leksykonu duchowości katolickiej* — cześć! Dzięki też wielkie Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu za dawanie światu podobnych dzieł.

Niech Matka Najświętsza, Róża duchowna i Gwiazda nowej ewangelizacji, prowadzi nas w niezmierzone bogactwa tajemnicy Bożej ukrytej od wieków i pokoleń, która teraz została objawiona Jego świętym (por. Kol 1, 26), a którą jest Chrystus pośród nas — nadzieja chwały.



(+ Stanisław Nowak)

Arcybiskup Metropolita
Częstochowski

Częstochowa, 4 grudnia 2001 r

RADA NAUKOWA:

ks. prof. dr hab. Walerian SŁOMKA (*przewodniczący*), ks. prof. dr hab. Jerzy MISIUREK, prof. dr hab. Antoni Jozafat NOWAK OFM, dr Teresa PASZKOWSKA, ks. dr Jarosław M. POPLAWSKI, ks. dr Adam RYBICKI, dr Waldemar SEREMAK SAC, dr Stanisław T. ZARZYCKI SAC.

REDAKTOR:

ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI

AUTORZY:

AMBROS Pavel SJ	JASIAK Robert CSsR	RUSIECKI Tomasz ks.
BODZIOCH Beata	JUŚKIEWICZ Mirosław	RYBICKI Adam ks.
CHŁOPKOWSKA Irena	KAPEC Waldemar OP	RYŚ Wendelin Maciej SAC
CHMIELEWSKI Marek ks.	KOWALCZYK Witold	SANNIKOWA Kaspra MSC
CHODŹKO Stanisław ks.	KRÓL Jerzy ks.	SANTORSKI Andrzej ks.
CYWKA Mariusz OSsT	KRZYWICKI Mateusz ks.	SEREMAK Waldemar SAC
CZAJA Andrzej ks.	LEDWOŃ Ireneusz S. OFM	SIEMIENIEWSKI Andrzej
CZARNY Janusz ks.	LEŚNIEWSKI Krzysztof	ks.
DENEKA Agnieszka	ŁACEK Mieczysław OSPPE	SKAWROŃ Jerzy OCarm
DUDKIEWICZ Eugeniusz	MACHNIAK Jan ks.	SŁOMKA Walerian ks.
SAC	MISIUREK Jerzy ks.	STAAB Jennifer
DURDA Waldemar ks.	MISZTAL Wojciech ks.	STARCZEWSKI Mariusz ks.
FĄLKOWSKI Mariusz	MLECZKO Włodzimierz COr	STĘPIEŃ Józef OSPPE
OFMConv.	MORICOVÁ Jana	SYPKO Jan SCJ
FERDEK Bogdan ks.	MUSIAŁ Weronika	SZAMOCKI Józef bp
FOTIJU Eleni	NAPIÓRKOWSKI Celestyn	SZEWC Bolesław ks.
FRANKÓW Dorota	S. OFMConv.	SZEWCIW Andrzej ks.
GAJDA Janusz ks.	NIEWIADOMSKA Iwona	URBAŃSKI Stanisław ks.
GOGOLA Jerzy W. OCD	NIEZGODA Szymon OP	<u>USZYŃSKI Tadeusz ks.</u>
GOŁĄB Marian OFMConv.	NOWAK Antoni J. OFM	WALEWANDER Edward ks.
GÓRALCZYK Paweł SAC	NOWAK Jacek SAC	WEJMAN Henryk ks.
GÓRNICKI Maciej	NOWAK Mieczysław ks.	WERBIŃSKI Ireneusz ks.
GREGORCZYK Stanisław	OGÓREK Paweł P. OCD	WERON Eugeniusz SAC
COr	PAŁUBSKA Zofia	WOŁYNIEC Włodzimierz ks.
GRENZ Bernard A. OCist.	PAŃCZAK Alojzy OFM	WYRZYKOWSKI Krzysztof
GROŃ Ryszard ks.	PAPLIŃSKA Alicja	ZARAŃSKI Bronisław CR
HADRYŚ Jacek ks.	PASZKOWSKA Teresa	ZARZYCKI Stanisław T.
HOMERSKI Józef ks.	PAWŁOWICZ Zygmunt bp	SAC
JAGIEŁKA Jan ks.	PIŁAT Jarosław ks.	ZAWADZKI Wojciech ks.
JANICKI Jan Józef ks.	POPLAWSKI Jarosław M. ks.	ZYZAK Wojciech ks.
JAROMI Stanisław	RAKOCY Waldemar CM	
OFMConv.	RERONŃ Tedeusz, ks.	

WPROWADZENIE

W liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, wydanym na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Jan Paweł II zauważa, że jednym ze współczesnych znaków czasu, wyraźnie dostrzegalnym mimo rozległych procesów laicyzacji, jest „powszechna potrzeba duchowości”. Przejawia się ona przede wszystkim w „nowym głodzie modlitwy” (NMI 33). Jednakże to zapotrzebowanie na duchowość można dostrzec także na wielu innych płaszczyznach. Między innymi zgłaszają je współczesne zrzeszenia w Kościele, szczególnie dynamicznie rozwijające się po Soborze Watykańskim II (ChL 29). W związku z tym wielką popularnością cieszą się różnego rodzaju ćwiczenia duchowe w postaci rekolekcji i dni skupienia, a także szkoły czy kursy duchowości. Temu celowi służą także niezwykle liczne w ostatnim czasie publikacje odnośnie do życia duchowego, bardzo zróżnicowane pod względem treści, formy, poziomu wiedzy teologicznej, jak również inspirujących je źródeł. Ten „głód” duchowości, niestety, wykorzystują sekty i entuzjaści prądów myślowych dalekich od chrześcijaństwa, a niekiedy wrogich nauce Ewangelii. Przynosi to nierzadko poważne duchowe zranienia, poczucie zagubienia i bezradności wobec zjawisk zachodzących we współczesnym świecie, co zwykle owocuje religijną obojętnością, a tym samym odrzuceniem zbawczego orędzia Jezusa Chrystusa.

Kościół święty u początku trzeciego tysiąclecia staje więc wobec wielkiego wyzwania, jakim jest pociągnięcie wszystkich do świętości, zgodnie z tym, co przypomniał Sobór Watykański II na temat powszechnego powołania do świętości (LG 39). Na konieczność dążenia do świętości, a tym samym na troskę o duchowość, Jan Paweł II wskazuje jako na tę perspektywę, „w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska” (NMI 30). Ona ma stanowić samo sedno wszystkich programów duszpasterskiej aktywności Kościoła w nowym tysiącleciu. Ojciec święty pragnie, by Kościół święty w ten sposób odpowiedział na „powszechną potrzebę duchowości”.

Trzeba w niej widzieć nowe tchnienie Ducha Świętego, pod wpływem którego „dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli «duchowy»” (DeV 58). Nie można zatem przejść obojętnie wobec tego zjawiska bez świadomości „zasmucania Ducha Świętego” (Ef 4, 30). Przeciwnie, wszyscy w Kościele świętym są odpowiedzialni za twórczą współpracę z łaską Bożą, której owocem jest odzworowanie w sobie Chrystusa (Ga 4, 19) i uświęcenie. Jest to jednak szczególne zadanie pasterzy Kościoła, a także wszystkich, którym powierzono misję kształcenia i wychowywania.

Naprzeciw temu zapotrzebowaniu na pogłębioną teologicznie duchowość katolicką pragną wyjść polscy teologowie duchowości skupieni w Sekcji Du-

chowości Teologów Polskich, działającej przy Radzie Naukowej Episkopatu Polski. To liczące kilkuset specjalistów w zakresie duchowości grono teologów od niemal 20. lat wspiera swą pracą naukową i publikacjami odpowiedzialnych za formację duchową w seminariach i nowicjatach w Polsce. Z owoców ich wspólnego wysiłku z pożytkiem czerpią także świeccy, zwłaszcza zaangażowani w ewangelizacyjną misję Kościoła jako katecheci, liderzy czy członkowie różnego rodzaju zrzeżeń.

Szczególnym darem teologów duchowości dla Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia jest niniejszy *Leksykon duchowości katolickiej*. Jest to pierwsze tego typu dzieło w Polsce, które zgodnie z pierwotnym zamysłem, ma stanowić niezbędną pomoc przede wszystkim w formacji seminaryjnej i nowicjackiej, a więc dla tych, którzy mają do spełnienia w Kościele specjalną misję formacyjno-ewangelizacyjną.

Zamysł syntezy katolickiej teologii duchowości, która zarazem uwzględniałaby współczesne trendy, pojawił się już w początkach działalności Sekcji Duchowości Teologów Polskich. Podczas pierwszego, założycielskiego zebrania, które odbyło się w KUL 14-16 IX 1983 roku przy okazji V Kongresu Teologów Polskich, w nielicznym wówczas gronie postanowiono zająć się opracowaniem podręcznika teologii duchowości dla seminariów duchownych. Prace nad nim trwały dziesięć lat. Ich owocem jest książka pt. *Teologia duchowości katolickiej* (red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak, RW KUL Lublin 1993, ss. 414), na którą składają się 22 artykuły opracowane przez 17. autorów. Każdy artykuł poświęcony jest poszczególnym aspektom duchowości katolickiej, ułożonym według oryginalnego, wypracowanego w toku dyskusji schematu. Pomimo wielu usterek formalno-technicznych, dzieło zostało przyjęte z wielkim zainteresowaniem i radością, o czym świadczą zarówno przychylnie recenzje¹, jak i szybkie wyczerpanie nakładu liczącego około 2,5 tys. egz.

Właśnie wtedy zrodził się pomysł opracowania obszerniejszej syntezy w postaci leksykonu. W trakcie dyskusji podczas zebrania Sekcji Duchowości Teologów Polskich w dniu 11 XI 1994 roku w KUL, które odbyło się przy okazji ogólnopolskiego sympozjum nt. *Bóg i człowiek w modlitewnym przeżyciu*, powierzono niżej podpisanemu jako projektodawcy takiej syntezy opracowanie bardziej szczegółowych wytycznych planowanego przedsięwzięcia. W tym celu zwołano sympozjum naukowe teologów duchowości (Zalesie Górne k. Warszawy, 21-22 IV 1995), podczas którego wypracowywano schemat planowane-

¹ Zob. E. Weron, *Czy jest to seminaryjny podręcznik teologii duchowości?*, AK 123(1994), 161-164; J. Lewandowski, *Teologia duchowości katolickiej*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 45(1994), 433-437.

go dzieła². Podstawą do dyskusji były dwa odczyty: *Posoborowe koncepcje teologii duchowości* — ks. dr. M. Chmielewskiego i *Leksykograficzne wymogi przygotowania polskiego słownika duchowości* — ks. prof. dr. hab. Jerzego Misiurka, którego wieloletnie doświadczenie pracy w redakcji *Encyklopedii Katolickiej* okazało się niezmiernie cenne. Realizację tego niełatwego przedsięwzięcia, zarówno w płaszczyźnie organizacyjnej jak i formalno-merytorycznej, powierzono piszącemu te słowa, ponieważ wówczas pełnił funkcję sekretarza Sekcji Duchowości Teologów Polskich. Gotowość opracowania poszczególnych haseł zadeklarowało wielu obecnych wtedy teologów.

Pierwotnie listę 930 haseł, zgłoszonych podczas prac przygotowawczych, podzielono na 15 działów tematycznych. Wyznaczono teologów odpowiedzialnych za opracowanie przydzielonych haseł. Ich zadaniem było znalezienie kompetentnych autorów, zlecenie im zadań, a następnie merytoryczne ujednoczenie nadesłanych opracowań. W tym celu każdy odpowiedzialny otrzymał specjalny skrypt zawierający wszystkie potrzebne informacje³. Jednakże brak warsztatowego doświadczenia autorów w realizacji takiego przedsięwzięcia oraz znaczne różnice w ujmowaniu poszczególnych zagadnień, w praktyce uniemożliwiły przyjęcie tej metody pracy, wskutek czego nastąpiło odsunięcie w czasie terminu jej finalizacji. Należało na nowo przemyśleć główne założenia metodologiczne i zrewidować a także zredukować listę haseł. Wymagało to także zmiany organizacji pracy.

W tym czasie podjęto starania o dofinansowanie badań, niezbędnych dla opracowania niniejszego dzieła. Komitet Badań Naukowych pozytywnie zaopiniował wniosek o grant złożony w lipcu 1999 roku. Umowę na jego realizację zawarto dnia 15 V 2000 roku (Nr 0315/H01/2000/18).

Mając skromne, jak na rozmiary takiego przedsięwzięcia, środki finansowe, przystąpiono do jego realizacji. Największy ciężar pracy badawczej, wynikiem której było opracowanie większości haseł *Leksykonu*, wzięli na siebie pracownicy Instytutu Teologii Duchowości KUL, który stał się formalnym podmiotem realizacji tego zadania. Dołączyli inni teologowie duchowości z całej Polski, a także pojedyncze osoby bezpośrednio nie związane z Sekcją Duchowości Teologów Polskich, lecz żywo zainteresowane tą problematyką. W sumie opracowano 433 hasła.

Prezentowane dzieło jest bezprecedensowe w polskiej literaturze teologicznej. Wśród cieszących się dużym powodzeniem opracowań encyklopedycznych

² Zob. M. Chmielewski, *Polski słownik duchowości. (Sprawozdanie z posiedzenia Sekcji Duchowości Teologów Polskich)*, AK 125(1995), 280-282.

³ Sekcja Duchowości Teologów Polskich, *Leksykon duchowości katolickiej. Materiały pomocnicze do zbiorowego opracowania dzieła*, opr. M. Chmielewski, Lublin 1995, ss. 43.

dotyczących różnych dziedzin wiedzy, o użyteczności których nie trzeba nikogo przekonywać, brakowało takiego, które nie tylko obejmowałyby ten ważny wymiar życia chrześcijańskiego i teologii, ale ponadto uwzględniałoby polski wkład w ogólnochrześcijańskie dziedzictwo duchowe.

Położenie akcentu na to co polskie w katolickiej teologii duchowości, stanowiło od początku podstawowe założenie metodologiczne. Nie ma ono jednak nic wspólnego z wąsko pojętym nacjonalizmem. Wręcz przeciwnie, w perspektywie jednoczącej się Europy i coraz powszechniejszej wymiany kulturalnej, jest rzeczą konieczną zdać sobie sprawę z własnej tożsamości i z tego, że Polska jako naród o mocnych korzeniach chrześcijańskich wraz z Kościołem katolickim, zawsze twórczo uczestniczyła w tworzeniu kultury europejskiej. Toteż na progu trzeciego tysiąclecia, wydobywając ze skarbcza duchowego dziedzictwa to co najwspanialsze i najcenniejsze, może obdarowywać nim innych. Warto nadmienić, że w zachodnich syntezach historii i teologii duchowości na ogół pojawiają się zaledwie niewielkie i mało znaczące wzmianki odnośnie do Polski. Najczęściej ograniczają się one do zauważenia polskiego pochodzenia papieża Jana Pawła II. W zależności od tego, do jakiego zakonu należy dany autor lub wydawnictwo, wspomina się pojedyncze znaczniejsze postaci. Ostatnio z uwagi na popularność kultu Bożego Miłosierdzia, najczęściej jako polski wkład w duchowość europejską wzmiankuje się św. Faustynę Kowalską.

Powyższe założenie metodologiczne podyktowało konieczność uwzględnienia całego szeregu haseł, których próżno by szukać w analogicznych opracowaniach. Oddają one specyfikę polskiej duchowości. Są to na przykład: „*Bogurodzica*”, *Częstochowska Matka Boża*, *Dolina Miłosierdzia*, *Kongresy Miłosierdzia Bożego*, *Mariawityzm*, *Papieskie pielgrzymki do Polski*, *Polska duchowość*, *Polska szkoła duchowości*; typowo polskie ruchy, jak: *Ruch Światło-Życie*, „*Domowy Kościół*” czy *Ruch Czciocieli Miłosierdzia Bożego*, *Ruch Rodzin Nazaretańskich*; a także polskie ośrodki myśli teologicznoduchowej: *Instytut Teologii Duchowości KUL*, *Prymasowski Instytut Życia Wewnętrznego*, *Sekcja Duchowości Teologów Polskich*, *Sekcja Teologii Duchowości UKSW* i inne. Również w pozostałych hasłach starano się zauważać polskie akcenty. Nie mogło zabraknąć informacji o duchowości naszych południowych sąsiadów Czechów i Słowaków. Hasła: *Czeska duchowość* i *Słowacka duchowość* są w ogóle pierwszymi w literaturze teologicznoduchowej opracowania na ten temat.

Oczywiście wyakcentowanie polskiego wkładu w duchowość katolicką i teologię duchowości nie byłoby możliwe, gdyby zabrakło pilnej troski o obiektywne ukazanie doktryny w tej dziedzinie. Z uwagi na to świadomie zrezygnowano z haseł dotyczących poszczególnych postaci czy miejsc, aby bardziej skupić się na problematyce teologicznej. Jednak dziedzina teologii du-

chowości wbrew pozorom jest tak rozległa i ściśle powiązana z innymi dyscyplinami teologicznymi, że wyczerpujące jej opracowanie okazało się niemożliwe nawet dla tak monumentalnego dzieła, jakim jest *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, zainicjowany m.in. przez Josefa de Guiberta w 1938 roku. Tym bardziej więc *Leksykon duchowości katolickiej* nie pretenduje do wyczerpania bogactwa polskiej duchowości. Mając zatem świadomość, że istnieją odpowiednie monografie kluczowych zagadnień życia duchowego, dostępne także w polskim przekładzie, ograniczono się jedynie do zarysowania problematyki, aby dać miejsce kwestiom nigdy dotąd nie podejmowanym w kontekście teologii duchowości. Chodzi tu m.in. o psychologiczny wymiar życia duchowego, niewłaściwie lub niewystarczająco traktowany w tradycyjnej, a także współczesnej teologii ascetyczno-mistycznej. Wyjątkowo dużo miejsca w niniejszym dziele poświęcono nowym zjawiskom i trendom współczesności, których zakorzeniona w doczesności i respektująca integralność osoby ludzkiej teologia duchowości nie może nie zauważyć. Dotyczy to głównie związku duchowości katolickiej z takimi problemami, jak np.: ekologia, globalizacja i polityka, odpowiedzialność za świat w dobie postmodernizmu itd. Ponieważ jednym z charakterystycznych zjawisk współczesnego „zapotrzebowania” na duchowość jest fascynacja religiami Dalekiego Wschodu, dlatego poświęcono im wyjątkowo dużo miejsca z jednoczesną troską o właściwe ustosunkowanie się do nich i wykorzystanie ich duchowego bogactwa zgodnie z duchem Ewangelii.

Trzecim wiodącym założeniem metodologicznym prezentowanego dzieła jest mocne osadzenie teologii duchowości na fundamencie Objawienia i nauczania Kościoła. „Słowo Boże jest bowiem pierwszym źródłem wszelkiej duchowości chrześcijańskiej” (VC 94), a także „duszą całej teologii” (DV 24; OT 16). Z tego względu w wielu opracowaniach znajdują się bardzo częste odwołania do Pisma św. i najwierniejszych jego interpretatorów, jakimi są Ojcowie i Doktorzy Kościoła. Troską autorów *Leksykonu* było także uważne wsłuchiwanie się w głos Kościoła nauczającego, zwłaszcza ostatniego czasu, wszakże chodzi o duchowość katolicką. Zdumiewa, jak wiele uwagi zajmuje tam problematyka życia duchowego. Ze szczególną wrażliwością odnoszono się więc do treści nauczania Jana Pawła II, co znalazło odbicie w kilku hasłach wprost dotyczących jego posługi w Kościele (*Dokumenty papieskie o życiu duchowym, Papieskie pielgrzymki do Polski, Pontyfikat Jana Pawła II*).

W ten sposób, przez poszerzenie niektórych aspektów, *Leksykon duchowości katolickiej*, który z natury powinien jedynie sygnalizować poszczególne kwestie składające się na całość poruszanej problematyki, przerodził się w swego rodzaju obszerne kompendium polskiej teologii duchowości.

Przedstawione tutaj rozłożenie akcentów, zgodnie z przyjętą w *Leksykonie duchowości katolickiej* metodologią, może sprawiać wrażenie, że jest to dzieło

trochę niekompletne, a nawet nieco chaotyczne. Z pewnością jak każde ludzkie dzieło nie jest ono doskonałe, tym bardziej, że stanowi pionierski krok w polskiej teologii, a zarazem jest wciąż jedną z niewielu encyklopedycznych syntez teologii duchowości w skali europejskiej, czy nawet światowej, na których można byłoby się wzorować. Nie chodziło przecież o powielanie takich cenionych słowników duchowości, jak chociażby *Dizionario enciclopédico di spiritualità* (red. E. Ancilli, Roma 1990), który doczekał się edycji w kilku językach zachodnich, czy niedawno wydanego bardzo starannie *Dizionario di mistica* (red. L. Borriello, E. Caruna, M. R. del Genio, N. Suffi, Città del Vaticano 1998). Trzeba ponadto zgodzić się z faktem, że żadne ze słownikowo-encyklopedycznych opracowań nie jest w stanie wyczerpać podejmowanej problematyki, ich celem jest bowiem ukazanie jej jakby w konturach. Natomiast do bardziej szczegółowego poznania danej dziedziny wiedzy służą zarówno studia akademickie, jak i specjalnie w tym celu wypracowywane monografie.

W pewnym sensie niezależnie od obiektywnej wartości merytorycznej dzieła, ma ono również swoją wartość subiektywną, polegającą na odpowiednim z niego korzystaniu.

Jak wyżej wspomniano, głównymi adresatami tego dzieła, na które składa się intelektualny wysiłek 87. autorów, są przede wszystkim środowiska formacji duchowej do kapłaństwa i życia konsekrowanego, jak również kapłani, osoby konsekrowane i świeccy. Z tego względu zawarty w nim materiał można potraktować jako podstawę i punkt wyjścia do systematycznych wykładów z teologii duchowości. Temu celowi ma służyć załączony schemat wykładu, który z jednej strony obejmowałby w zarysie całość współczesnej problematyki życia duchowego, a z drugiej — wskazywałby optymalne wykorzystanie zgromadzonego w tym dziele rozległego materiału.

Proponowany wykład teologii duchowości ma swoją oryginalną strukturę, którą należy potraktować jako jedną z propozycji metodycznych. Do poszczególnych działów tematycznych przypisano odpowiednie hasła lub ich części, których lektura daje możliwość zaznajomienia się w ogólnym zarysie z całościem katolickiej teologii duchowości.

Specyfiką opracowań encyklopedycznych jest jednak korzystanie z nich w sposób wybiórczy. Mając to na względzie autorzy *Leksykonu* do treści haseł dołączyli odpowiednią literaturę, która była podstawą opracowania lub daje możliwość poszerzenia wiedzy na dany temat. Położono przede wszystkim nacisk na dostępną literaturę polskojęzyczną, nawet jeżeli w pewnych przypadkach trudno byłoby zaliczyć ją do najważniejszej w danej kwestii. Okazuje się jednak, że także w tym wymiarze polska teologia może poszczycić się niekiedy bardzo pokaźnym dorobkiem. Należało zatem zastosować rygorystyczną zasadę ograniczenia podawanej literatury do 10. pozycji. W niektórych z obszerniej-

szych haseł literatura na zasadzie przypisów podana została również w treści. Zrezygnowano natomiast z odsyłania do innych słowników czy encyklopedii.

Efektywniejszemu wykorzystaniu *Leksykonu* zarówno w studiach teologicznych, jak i w indywidualnej lekturze mającej na celu teologiczne podbudowanie osobistej duchowości, pewną pomocą będą odsyłacze do haseł pokrewnych, umieszczone w tekście w postaci strzałek. Znajdują się one zwłaszcza tam, gdzie sięgnięcie do wskazanego hasła pokrewnego jest bardzo wskazane lub wprost konieczne dla zrozumienia podejmowanego zagadnienia.

Na koniec, w imieniu własnym i tych wszystkich, którzy odczuwając „powszechną potrzebę duchowości”, zechcą sięgnąć po *Leksykon duchowości katolickiej*, pragnę serdecznie podziękować jego autorom. Podjęli się oni bardzo trudnego zadania napisania haseł w stosunkowo krótkim czasie. W wielu przypadkach wymagało to odsunięcia innych obowiązków i przestudiowania rozległej literatury, aby na jej podstawie dokonać syntezy. Szczególne słowa wdzięczności należą się pracownikom naukowym Instytutu Teologii Duchowości Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, którzy z uwagi na kompetencję i zaangażowanie w to dzieło stanowili autentyczną Radę Naukową. Zapewne dzieło to nie powstałoby, gdyby nie moralne i duchowe wsparcie ze strony członków Sekcji Duchowości Teologów Polskich. Jak wspomniano, wielu z nich ma swój bezpośredni udział w tym dziele i jego promocji, już nawet na etapie powstawania. Podziękowania pragnę złożyć Jego Ekscelencji Księdzu Arcybiskupowi Stanisławowi Nowakowi, Metropolicie Częstochowskiemu. On bowiem, jako wybitny specjalista w dziedzinie duchowości w polskim Episcopacie, zechciał życzliwym Słowem Wstępnym zachęcić czytelników do sięgnięcia po to dzieło.

Wdzięczność wreszcie należy się Wydawnictwu „M”, które w obliczu różnych trudności z drukiem tego dzieła, nie zawahało się wziąć na siebie ryzyko i trud jego publikacji.

Niech Duch Święty, którego tchnienie ożywia i uświęca każdego, kto wierzy w Jezusa Chrystusa i trwa w Jego świętym Kościele, doprowadzi do pełni życia duchowego, a więc do tej pełni wiary, która pozwala powtórzyć słowa św. Pawła: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

Lublin, św. Teresy od Jezusa 2001 r.

ks. Marek Chmielewski

WYKAZ AUTORÓW I HASEŁ

(w) — współautor hasła

- AMBROS Pavel SJ**
Czeska duchowość
- BODZIOCH Beata**
Chorał gregoriański
Muzyka kościelna
Muzyka liturgiczna
Muzyka religijna
Muzyka sakralna
- CHŁOPKOWSKA Irena**
Ruch Światło-Życie
- CHMIELEWSKI Marek ks.**
Adoracja
Akatyst
Akt strzelisty
„Anioł Pański”
Benedyktyńska szkoła duchowości
„Biblioteka Życia Wewnętrznego”
Chrystocentryzm
Chrzest
Czterdziestogodzinne nabożeństwo
Czytanie Pisma św.
Ćwiczenia pobożności (w)
Devotio moderna
Dominikańska szkoła duchowości (w)
Doświadczenie duchowe
Duchowość
„Duchowość w Polsce”
Dzień skupienia
Fenomenologia
Geniusz kobiety
Globalizacja
Grzech (w)
„Homo Meditans”
Instytut Teologii Duchowości
KUL
Karmelitańska szkoła duchowości (w)
Katechizm Kościoła Katolickiego
Kwityzm
Łaska stanu
Mądrość (w)
Mistyka
Obłok (w)
Pobożność
- Pokuta (w)*
Postmodernizm
Rekolekcje
Rozeznanie duchowe (w)
Rozwój duchowy (w)
Sekcja Duchowości Teologów Polskich
Spowiedź (w)
Stygmaty (w)
Szkaplerz
Szkoła duchowości
Światowe Dni Młodzieży (w)
Teologia duchowości
Walka duchowa
Zrzeszenia chrześcijańskie
Życie duchowe
Życie wewnętrzne (w)
- CHODŹKO Stanisław ks.**
Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży
- CYWKA Mariusz OSsT**
Trynitarze
- CZAJA Andrzej ks.**
Paruzja
Wcielenie
- CZARNY Janusz ks.**
Ekologia
Misyjna duchowość
Papieskie Dzieła Misyjne
Przyjemność
Rozrywka
Wypoczynek
- DENEKA Agnieszka**
Duch Święty
Podwórkowe Koła Różańcowe Dzieci
Radio Maryja
- DUDKIEWICZ Eug. SAC**
Hospicjum
- DURDA Waldemar ks.**
Apostolstwo chorych
- FALKOWSKI Mariusz OFMConv.**
Fanatyzm
- FERDEK Bogdan ks.**
Miłosierdzie
- FOTIJU Eleni**
Hezychazm
- FRANKÓW Dorota**
Equipés Notre Dame
- GAJDA Janusz ks.**
Fidei donum
Misyjna duchowość
Papieskie Dzieła Misyjne
- GOGOLA Jerzy W. OCD**
Asceza
Ekstaza
Pamięć o Bogu
- GOŁĄB Marian OFMConv.**
Rycerstwo Niepokalanej
- GÓRALCZYK Paweł SAC**
Cnota
- GÓRNICKI Maciej**
Angielska duchowość
Dezintegracja
Ezoteryka
Fatalizm
Mistycyzm
Okultyzm
Rozpacz
Spirytyzm
Wolontariat
- GREGORCZYK St. COr**
Skauting
- GRENZ Bernard A. OCist.**
Cysterska szkoła duchowości
- GROŃ Ryszard ks.**
Doktor Kościoła
Mistyczna śmierć
Transwerberacja
- HADRYŚ Jacek ks.**
Pomocnicy Matki Kościoła (w)
- HOMERSKI Józef ks.**
Chwała Boża (w)
- JAGIELKA Jan ks.**
Ból
Choroba
Cierpienie
Eutanazja
Namaszczenie chorych
Śmierć
Uzdrowienie

- JANICKI Jan Józef ks.**
Adwent
Bierzmowanie
Boże Ciało
- JAROMI Stanisław OFMConv.**
Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu
- JASIAK Robert CSsR**
Charyzmaty
Celibat
Dary Ducha Świętego
- JUŚKIEWICZ Mirosław**
Enneagram
- KAPEC Waldemar OP**
Dominikańska szkoła duchowości (w)
- KOWALCZYK Witold**
„Domowy Kościół”
- KRÓL Jerzy ks.**
Neokatechumenat (w)
- KRZYWICKI Mateusz ks.**
Dom (w)
Formacja formatorów
Funkcjonalizm
Jedność prezbiterów
Katecheta katechetów
Maryjność kapłana
Miłość pasterska
Okres sabatyczny
Powołanie (w)
Rok duszpasterski
- LEDWŃ Ireneusz S. OFM**
Animizm
Panteizm
Reinkarnacja
- LEŚNIEWSKI Krzysztof**
Prawosławna duchowość
- ŁACEK Mieczysław OSPPE**
Częstochowska Matka Boża
Paulinów duchowość
- MACHNIAK Jan ks.**
Dotyk mistyczny (w)
Ogłoszenie
Porwanie mistyczne
Rany miłości
Słowa nadprzyrodzone
Stygmaty (w)
Wizje
- MISIUREK Jerzy ks.**
Augustiańska szkoła duchowości
Bogurodzica
Francuska duchowość
Godzinki
- Gorzkie Żale*
Historia duchowości
Ignacjańska szkoła duchowości
Karaimi
Kartuzjańska szkoła duchowości
Kierownictwo duchowe
Kodeks Gertrudy
Liguoriańska szkoła duchowości
Mariańska szkoła duchowości
Niemiecka duchowość
Oratoriańska szkoła duchowości (w)
Polska duchowość
Polska szkoła duchowości
Protestancka duchowość
„Wiara i Światło”
Włoska duchowość
Życie wewnętrzne (w)
- MISZTAŁ Wojciech ks.**
Niebo
- MLECZKO Włodzimierz COB**
Oratoriańska szkoła duchowości (w)
- MORICOVÁ Jana**
Słowacka duchowość
- MUSIAŁ Weronika**
Maitri
- NAPIÓRKOWSKI S. Stanisław OFMConv.**
„Ecclesia Mater — Mater Ecclesiae”
- NIEWIADOMSKA Iwona**
Dojrzewanie
Egoizm
Ideal „ja”
Identyfikacja
Introjekcja
Kompensacja
Kryzys (w)
Mechanizmy obronne
Podświadomość
Postawa
Projekcja
Psychika
Psychosomatyka
Psychoterapia
Racjonalizacja
Subkultura
Sublimacja (w)
Świadomość
Wychowanie
- NIEZGODA Szymon OP**
Kółka Różańcowe
- Żywy Różaniec (w)*
- NOWAK Antoni J. OFM**
Anima-animus
Charakter
Człowiek
Egzorcyzm
Ekstrawersja
Homo novus
Homo religiosus
Ideologia
Indywidualizacja
Instynkt
Introwersja
Kapłaństwo kobiet
Kryzys (w)
Manipulacja
Męczyzna
Misterium Paschalne
Norma
Ontogeneza
Opętanie
Osobowość sakramentalna
Parapsychologia
Proces progresywnej personalizacji
Psychologia eklezjalna
Psychopatologia
Satanizm
Sen
Sublimacja (w)
Sumienie (w)
Symbol
Szatan
Teologia życia konsekrowanego
- NOWAK Jacek SAC**
Zgromadzenie liturgiczne
- NOWAK Mieczysław ks.**
Ruch dla Lepszego Świata
- OGÓREK Paweł P. OCD**
Chórowa modlitwa, Oficjum
Federacja monastyczna
Fuga mundi
Klasztor (w)
Klauzura
Konstytucje zakonne
Mnich
Obserwancja
Opat(ka)
Osoba konsekrowana
Profesja
Przyrzeczenie
Reguły monastyczne

- Stowarzyszenia Życia Apostolskiego*
Zakon
PALUBSKA Zofia
Apoftegmaty
„Gaude Mater Polonia”
Kapadoccy Ojcowie
Klasztor (w)
Mariawityzm
Modlitwa Jezusowa
„Opowieści pielgrzyma”
PAŃCZAK Alojzy OFM
Franciszkański Zakon Świeckich
Tercjarze
PAPLIŃSKA Alicja
Jedność życia teologalnego
Krzyż
Synostwo
PASZKOWSKA Teresa
Acedia
Chryzostomizacja
Ciało
Dziewiectwo
Feminizm
Franciszkańska szkoła duchowości
Honorackie zgromadzenia ukryte
Kobiety duchowość
Komunikacje mistyczne
Konsekracja
Macierzyństwo duchowe
Posuszeństwo
Przemienienie w Chrystusie
Ubóstwo
Wytrwałość
Zazdrość
Zwątpienie
PAWŁOWICZ Zygmunt bp
Bezdroży duchowość
Sekta
PILAT Jarosław ks.
Ruch Rodzin Nazaretańskich (w)
POPLAWSKI Jarosław M. ks.
Apostolstwo modlitwy
Autobiografia duchowa
Droga Krzyżowa
Eremityzm
Jansenizm
Kalwarie
Objawienia prywatne
Ojciec duchowny
Pasyjna duchowość
Pomocnicy Matki Kościoła (w)
Rekluzja
Stały spowiednik
Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego
Wynagrodzenie (w)
Żywy Różaniec (w)
RAKOCY Waldemar CM
Bałwochwalstwo
RERON Tadeusz ks.
Dom (w)
Kultura
Mass media
Polityka
Rodzina
Teologia wyzwolenia
RUSIECKI Tomasz ks.
Sumienie (w)
RYBICKI Adam ks.
Maryjna duchowość
RYŚ Wendelin Maciej SAC
Wieczernik Miłosierdzia Bożego
SANNIKOWA Kaspra MSC
Wspólnota Krwi Chrystusa
SANTORSKI Andrzej ks.
Eucharystia
Łaska
Prymasowski Instytut Życia Wewnętrznego
SEREMAK Waldemar SAC
Akcja Katolicka
Apostolstwo
Cywilizacja miłości
Dokumenty papieskie
Dolina Miłosierdzia
Ewangelizacja
Humanizm
Kongresy Miłosierdzia Bożego
Laikatu duchowość
Papieskie pielgrzymki do Polski
Pontyfikat Jana Pawła II
Powołanie (w)
Świecki
SIEMIENIEWSKI Andrzej ks.
Chwila obecna
Consecratio mundi
Czas
Gospodarka
Homo faber
Inkarnacyjna duchowość
Praca
Rzeczywistości ziemskie
SKAWRON Jerzy OCarm
Czystość
Dom (w)
Juniorat
Karmelitańska szkoła duchowości (w)
Nowicjat
Prenowicjat
Przełożony
Stabilitas loci
Śluby zakonne
SŁOMKA Walerian ks.
Bóg
Chwała Boża (w)
Doskonałość (w)
Dzieciństwo duchowe
Jezus Chrystus
Kapłaństwo
Kościół
Miłosierdzie Boże
Miłość
Nadzieja
Niedziela
Opatrzność Boża
Prawda
Solidarność
Świętość
Trójca Przenajświętsza
Visio beatifica
Wiara
Wolność
STAAB Jennifer
Miles Jesu
STARCZEWSKI Mariusz ks.
Apatheia
Bojaźń Boża
Gorliwość
Tajemnica
Ufność (w)
STĘPIEŃ Józef OSPPE
Jasnogórski Ośrodek Powołań
SYPKO Jan SCJ
Nabożeństwo (w)
Naśladowanie Chrystusa
Serce Jezusa
Zjednoczenie
SZAMOCKI Józef bp
Instytuty świeckie
SZEWIC Bolesław ks.
Ruch Rodzin Nazaretańskich (w)
SZEWCIW Andrzej ks.
Abraham (w)
Adam (w)
Apokryfy (w)
Biblijna duchowość (w)

- Błogosławieństwa ewangeliczne* (w)
Chrystusa modlitwa (w)
Dekalog (w)
Ewa (w)
Ewangelia (w)
Historia zbawienia (w)
Joannistyczna duchowość (w)
Lectio divina (w)
Mądrość (w)
Obłok (w)
Ofiara (w)
„Ojcie nasz” (w)
Pascha (w)
Paulińska duchowość (w)
Psalmy (w)
Świątynia (w)
URBAŃSKI Stanisław ks.
Czysta intencja
Dotyk mistyczny (w)
Kierownik duchowy
Lenistwo duchowe
Modlitwa odpocznienia
Modlitwa uczuć
Namiętność
Nawrócenie (w)
Nędra
Nicość, nicestwo
Niedoskonałość
Noc ducha
Noc zmysłów
Organizm duchowy
Oschłość
Oziębłość
Pokora
Pokusa
Poznanie siebie
Pożądliwość
Pycha
Rozeznanie duchowe (w)
Rozkosze duchowe
Rozwój duchowy (w)
Sekcja Teologii Duchowości UKSW
Wada
Zaręczyny duchowe
Zaślubiny mistyczne
Zgadzanie się z wolą Bożą
USZYŃSKI Tadeusz ks.
Sodalicje Mariańskie
- WALEWANDER Edward ks.**
Manicheizm
WEJMAN Henryk ks.
Antropomorfizm
Ateizm
Błogosławieństwa ewangeliczne (w)
Błogosławieństwo
Doskonałość (w)
Formacja duchowa
Modlitwa
Oczyszczenie
Rady ewangeliczne
Ruch Czciocieli Miłosierdzia Bożego
Ufność (w)
Życie modlitwy
WERBIŃSKI Ireneusz ks.
Abraham (w)
Adam (w)
Apokryfy (w)
Beatyfikacja
Biblijna duchowość (w)
Błogosławieństwa ewangeliczne (w)
Chrystusa modlitwa (w)
Dekalog (w)
Ewa (w)
Ewangelia (w)
Hagiografia
Historia zbawienia (w)
Imię
Joannistyczna duchowość (w)
Kanonizacja
Lectio divina (w)
Mądrość (w)
Nabożeństwo (w)
Obłok (w)
Ofiara (w)
„Ojcie nasz” (w)
Pascha (w)
Paulińska duchowość (w)
Psalmy (w)
Relikwie
Świątynia (w)
WERON Eugeniusz SAC
Comunione e Liberazione
Europejskie Spotkania Młodych
Fokolaryni
Legion Maryi
Neokatechumenat (w)
Odnowa w Duchu Świętym
- Ruch Szentszacki*
Światowe Dni Młodzieży (w)
WOŁYNIEC Włodzimierz ks.
Humor
Sport
Świat
WYRZYKOWSKI Krzysztof
Ruch Gaudium Vitae
ZARAŃSKI Bronisław CR
Zmartwychwstańcza duchowość
ZARZYCKI Stanisław T. SAC
Abba
Buddyzm
Ćwiczenia duchowne
Ćwiczenia pobożności (w)
Hinduizm
Hiszpańska duchowość
Islam
Joga
Koan
Kontemplacja
Królowa Apostołów
Mantra
Medytacja
Messianizm
Pallotyńska szkoła duchowości
Serce
Teologia afektywna
Zen
Zmysły
Znaki czasu
ZAWADZKI Wojciech ks.
Nawrócenie (w)
Pokuta (w)
Postanowienie poprawy
Rozgrzeszenie
Spowiedź (w)
Wynagrodzenie (w)
Zadośćuczynienie
Żal za grzechy
ZYZAK Wojciech ks.
Jałmużna
Mariofanie
Mistagogia
Post
Przyjaźń
Różaniec
Włosienica
Zjawiska nadzwyczajne

SCHEMAT WYKŁADU TEOLOGII DUCHOWOŚCI

I. HISTORIA DUCHOWOŚCI	
A. Europejska	Angielska duchowość; Czeska duchowość; <i>Devotio moderna</i> ; Francuska duchowość; Hiszpańska duchowość; Jansenizm; Kwietyzm; Manicheizm; Messalianie; Niemiecka duchowość; Pontyfikat Jana Pawła II; Słowacka duchowość; Włoska duchowość.
B. Polska	Bogurodzica; Częstochowska Matka Boża; Dolina Miłosierdzia; „Gaude Mater Polonia”; Instytut Teologii Duchowości KUL; Jasnogórski Ośrodek Powołań; Kodeks Gertrudy; Kongresy Miłosierdzia Bożego; Mariawityzm; Papieskie pielgrzymki do Polski; Polska duchowość; Prymasowski Instytut Życia Wewnętrznego; Sekcja Duchowości Teologów Polskich; Sekcja Teologii Duchowości UKSW.
C. Szkoły duchowości	Augustiańska szkoła duchowości; Benedyktyńska szkoła duchowości; Cysterska szkoła duchowości; Dominikańska szkoła duchowości; Franciszkańska szkoła duchowości; Franciszkański Zakon Świeckich; Ignacjańska szkoła duchowości; Karmelitańska szkoła duchowości; Kartuzjańska szkoła duchowości; Liguoriańska szkoła duchowości; Mariańska szkoła duchowości; Oratoriańska szkoła duchowości; Pallotyńska szkoła duchowości; Paulinów duchowość; Polska szkoła duchowości; Trynitarze; Zmartwychwstańcza duchowość.
D. Hagiografia i biografistyka duchowa	Autobiografia duchowa; Beatyfikacja; Doktor Kościoła; Hagiografia; Imię; Kanonizacja; Relikwie.
II. TEOLOGIA DUCHOWOŚCI SYSTEMATYCZNA	
A. Metodologia teologii duchowości	„Biblioteka Życia Wewnętrznego”; Dokumenty papieskie; Doświadczenie duchowe; Duchowość; „Duchowość w Polsce”; Fenomenologia; Historia duchowości; „Homo meditans”; Katechizm Kościoła Katolickiego; Mistycyzm; Mistyka; Pobożność; Szkoła duchowości; Teologia afektywna; Teologia duchowości; Życie duchowe; Życie wewnętrzne.
B. Antropologia duchowa	Anima-animus; Antropomorfizm; Ból; Choroba; Ciało; Cierpienie; Człowiek; Eutanazja; Feminizm; Geniusz kobiety; <i>Homo faber</i> ; Hospicjum; Humor; Instynkt; Kapłaństwo kobiet; Kobiety duchowość; Macierzyństwo duchowe; Męczyzna; Namietność; Nędza; Nicość; Niedośkonalskość; Ontogeneza; Organizm duchowy; Pożądliwość; Przyjaźń; Przyjemność; Serce; Sumienie; Śmierć; Świadomość; Uzdrawienie; Wolność; Zazdrość; Zmysły.

SCHEMAT WYKŁADU TEOLOGII DUCHOWOŚCI

C. Rzeczywistość ziemska	Chwila obecna; Czas; Dom; Ekologia; Globalizacja; Gospodarka; Humanizm; Ideologia; Inkarnacyjna duchowość; Kultura; Mass media; Polityka; Postmodernizm; Rodzina; Rozrywka; Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu; Ruch Gaudium Vitae; Rzeczywistości ziemskie; Solidarność; Sport; Subkultura; Symbol; Świat; Teologia wyzwolenia; Wypoczynek; Znaki czasu.
D. Biblijno-patrystyczne podstawy duchowości	Adam; Apotełmaty; Apokryfy; Biblijna duchowość; Błogosławieństwa ewangeliczne; Chrystusa modlitwa; Dekalog; Dzieciństwo duchowe; Ewa; Ewangelia; Historia zbawienia; Joannistyczna duchowość; Kapadoccy Ojcowie; Obłok; „Ojciec nasz”; Pascha; Paulińska duchowość; Przymierze; Rady ewangeliczne; Świątynia.
E. Dogmatyczne podstawy duchowości	Abba; Ateizm; Bałwochwalstwo; Bóg; Charyzmaty; Chrystocentryzm; Chwała Boża; Dary Ducha Świętego; Doskonałość; Duch Święty; Grzech; Jedność życia teologalnego; Jezus Chrystus; Kościół; Krzyż; Łaska; Łaska stanu; Miłosierdzie Boże; Miłość; Nadzieja; Niebo; Ofiara; Opatrzność Boża; Paruzja; Synostwo; Świętość; Tajemnica; Trójca Przenajświętsza; Ufność; <i>Visio beatifica</i> ; Wcielenie; Wiara.
F. Duchowość maryjna	„Anioł Pański”; <i>Ecclesia Mater — Mater Ecclesiae</i> ; Godzinki; Królowa Apostołów; Mariofanie; Maryjna duchowość; Żywy Różaniec.
III. PRAKTYCZNA TEOLOGIA DUCHOWOŚCI	
A. Rozwój duchowy	Acedia; Apatheia; Dotyki mistyczne; Ekstaza; Komunikacje mistyczne; Lenistwo duchowe; Mądrość; Mistyczna śmierć; Nawrócenie; Noc ducha; Noc zmysłów; Oczyszczenie; Ogołocenie; Oschłość; Oziębłość; Pokora; Pokusa; Porwanie mistyczne; Postanowienie poprawy; Poznanie siebie; Przemienienie w Chrystusie; Pycha; Rany miłości; Rozkosze duchowe; Rozpacz; Rozwój duchowy; Wada; Wytrwałość; Zaręczyny duchowe; Zaślubiny duchowe; Zgadzanie się z wolą Bożą; Zjednoczenie; Zwątpienie.
B. Modlitwa, medytacja, kontemplacja	Adwent; Akt strzelisty; Kontemplacja; Medytacja; Modlitwa; Modlitwa odpocznienia; Modlitwa uczuć; Podwórkowe Koła Różańcowe Dzieci; Psalm; Różaniec; Życie modlitwy.
C. Duchowość liturgiczno-sakramentalna	Bierzmowanie; Błogosławieństwo; Boże Ciało; Chorał gregoriański; Chrzest; Chórowa modlitwa; Czterdziestogodzinne nabożeństwo; Eucharystia; Gorzkie Żale; Misterium Paschalne; Muzyka kościelna; Muzyka liturgiczna; Muzyka religijna; Muzyka sakralna; Namaszczenie chorych; Niedziela; Rozgrzeszenie; Spowiedź; Zgromadzenie liturgiczne.
D. Formy pobożności	Adoracja; Droga Krzyżowa; Kalwarie; Kółka Różańcowe; Miłosierdzie; Nabożeństwo; Pamięć o Bogu; Pasyjna duchowość; Pokuta; Post; Serce Jezusa; Szkaplerz; Tercjarze; Włosiennica; Wynagrodzenie; Zadośćuczynienie; Żal za grzechy.

E. Dydaktyka życia duchowego	Asceza; Czysta intencja; Czytanie Pisma św.; Ćwiczenia duchowne; Ćwiczenia pobożności; Dzień skupienia; Formacja duchowa; Jałmużna; Kierownictwo duchowe; Kierownik duchowy; <i>Lectio divina</i> ; Mistagogia; Naśladowanie Chrystusa; Ojciec duchowny; Rekolekcje; Stały spowiednik; Walka duchowa; Wychowanie.
IV. DUCHOWOŚĆ STANÓW ŻYCIA W KOŚCIELE	
A. Duchowość życia konsekrowanego	Czystość; Dziewictwo; Federacja monastyczna; Eremityzm; <i>Fuga mundi</i> ; Honorackie zgromadzenia ukryte; Instytuty świeckie; Juniorat; Klasztor; Klauzura; Konsekracja; Konstytucje zakonne; Mnich; Nowicjat; Obserwancja; Opat(ka); Osoba konsekrowana; Posłuszeństwo; Prenowicjat; Profesja; Przełożony; Przyrzeczenie; Reguły monastyczne; Rekluzja; <i>Stabilitas loci</i> ; Śluby zakonne; Teologia życia konsekrowanego; Ubóstwo; Zakon.
B. Duchowość kapłańska	Celibat; Formacja formatorów; Funkcjonalizm; Jedność prezbiterów; Kapłaństwo; Katecheta katechetów; Maryjność kapłana; Miłość pasterska; Okres sabatyczny; Powołanie; Rok duszpasterski.
C. Duchowość laikatu	Akcja Katolicka; Cywilizacja miłości; <i>Consecratio mundi</i> ; Ewangelizacja; Laikatu duchowość; Świecki; Wolontariat.
D. Duchowość misyjna	Apostolstwo; Apostolstwo chorych; Apostolstwo modlitwy; <i>Fidei donum</i> ; Misyjna duchowość; Papieskie Dzieła Misyjne; Radio Maryja.
E. Zrzeszenia chrześcijańskie	<i>Comunione e Liberazione</i> ; <i>Equipés Notre Dame</i> ; Europejskie Spotkania Młodych; Fokolaryni; Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży; Legion Maryi; <i>Maitri</i> ; <i>Miles Jesu</i> ; Neokatechumenat; Podwórkowe Koła Różańcowe Dzieci; Pomocnicy Matki Kościoła; „Domowy Kościół”; Ruch Czcieli Miłosierdzia Bożego; Ruch dla Lepszego Świata; Odnowa w Duchu Świętym; Ruch Rodzin Nazaretańskich; Ruch Światło-Życie; Rycerstwo Niepokalanej; Skauting; Sodalicje Mariańskie; Stowarzyszenia Życia Apostolskiego; Światowe Dni Młodzieży; Wiara i Światło; Wieczernik Miłosierdzia Bożego; Wspólnota Krwi Chrystusa; Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego; Zrzeszenia chrześcijańskie.
V. PSYCHOLOGIA ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO	
A. Psychologia postaw teotropicznych	Bojaźń Boża; Charakter; Chrystoformizacja; Dezintegracja; Dojrzewanie; Egoizm; Ekstrawersja; Fatalizm; Gorliwość; <i>Homo novus</i> ; <i>Homo religiosus</i> ; Ideał „Ja”; Identyfikacja; Indywidualizacja; Introjekcja; Introspekcja; Introwersja; Kompensacja; Kryzys; Norma; Osobowość sakramentalna; Postawa; Proces progresywnej personalizacji; Psychika; Psychologia eklezjalna; Psychosomatyka; Racjonalizacja; Sublimacja.

SCHEMAT WYKŁADU TEOLOGII DUCHOWOŚCI

B. Parapsychologia życia wewnętrznego. Satanizm	Egzorcyzm; Objawienia prywatne; Opętanie; Parapsychologia; Rozeznanie duchowe; Satanizm; Sen; Słowa nadprzyrodzone; Stygmaty; Szatan; Transwerberacja; Wizje; Zjawiska nadzwyczajne.
C. Psychopatologia życia wewnętrznego	Enneagram; Fanatyzm; Manipulacja; Mechanizmy obronne; Podświadomość; Projekcja; Psychopatologia; Psychoterapia.
VI. DUCHOWOŚĆ PORÓWNAWCZA	
A. Duchowość Kościołów wschodnich	Akatyst; Hezychazm; Modlitwa Jezusowa; „Opowieści pielgrzyma”; Prawosławna duchowość.
B. Duchowość Kościołów poreformacyjnych	Protestancka duchowość.
C. Duchowość judaistyczna i islamska	Abraham; Islam; Karaimi.
D. Duchowość dalekowschodnia i innych religii	Animizm; Buddyzm; Hinduizm; Joga; Koan; Mantra; Panteizm; Reinkarnacja; Zen.
E. Duchowość sekt	Bezdroży duchowość; Ezoteryka; Okultyzm; Sekta; Spirytyzm.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AA — Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich* „*Apostolicam actuositatem*”.
- ABMK — „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, Lublin 1959-
- ACr — „*Analecta Cracoviensia*”, Kraków 1969-
- AG — Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła świętego* „*Ad gentes divinitus*”.
- AK — „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909-
- BF — *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988.
- CA — Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”*.
- CD — Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* „*Christus Dominus*”.
- ChL — Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*.
- ChS — „Chrześcijanin w świecie”, Warszawa 1969-
- CIC — *Codex Iuris Canonici*, Roma 1917.
- Conc — „Concilium”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań-Warszawa 1965-1971 (z miejscem wydania — inne wersje językowe).
- CT — „Collectanea Theologica”, Warszawa 1949/50-
- CzST — „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Częstochowa 1973-
- ĆwD — Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*.
- DD — Jan Paweł II, *List apostolski o świętowaniu niedzieli „Dies Domini”*.
- DES — *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, red. E. Ancilli, Roma 1990.
- DeV — Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem” o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*.
- DGK — Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*.
- DH — Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitas humanae”*.
- DiM — Jan Paweł II, *Encyklika o Miłosierdziu Bożym „Dives in Misericordia”*.
- DJ — Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Jesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*.
- DP — „Dobry Pasterz”, Zielona Góra 1982-
- DrD — Św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*.
- DS — H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1976³⁶.
- DV — Sobór Watykański II, *Konstytucja o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*.
- DwP — „Duchowość w Polsce”, Lublin 1993-

WYKAZ SKRÓTÓW

- Dyr — Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o życiu i posłudze kapłanów*.
- Dz. — Św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*.
- EN — Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi” o ewangelizacji w świecie współczesnym*.
- EpC — „Ephemerides Carmeliticae”, Firenze 1947-54, Roma 1955-
- ES — Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam” o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej*.
- ET — Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelica testificatio” na temat odnowy życia zakonnego wg nauki Soboru Watykańskiego II*.
- EtM — „Etudes Mariales”, Paris 1935-38, 1947-
- EV — Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*.
- FC — Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja „Familiaris consortio”*.
- FR — Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*.
- GE — Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*.
- GS — Sobór Watykański II, *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- HD — „Homo Dei”. Przegląd ascetyczno-duszpasterski, Tuchów 1932-39, Wrocław 1940-56, Warszawa 1957-90, Tuchów 1990-96, Kraków 1997-
- HM — „Homo meditans”, Lublin 1984-
- HV — Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae” o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia*.
- IE — Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do Instytutów oddających się pracy apostolskiej*.
- IM — Sobór Watykański II, *Dekret o społecznych środkach przekazywania myśli „Inter mirifica”*.
- KF — Św. Teresa od Jezusa, *Księga fundacji*.
- KKK — *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994.
- KPK — *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum 1984.
- LdR — Jan Paweł II, *List do rodzin w Roku Rodziny „Gratissimam sane”*.
- LE — Jan Paweł II, *Encyklika o pracy ludzkiej „Laborem exercens”*.
- LG — Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- MC — Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Marialis cultus” o należyтым kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny*.
- MD — Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem” o godności i powołaniu kobiety*.
- MR — Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja Biskupów, *Wtyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami*.

- NA — Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* „*Nostra aetate*”.
- NC — Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*.
- NMI — Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*.
- NRT — „Nouvelle Revue Théologiques”, Louvain 1869-1940, 1945-
- OF — Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej* „*Orationis formas*”.
- OR — „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), Città del Vaticano 1980-
- OT — Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej* „*Optatam totius*”.
- PC — Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego* „*Perfectae caritatis*”.
- PD — Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*.
- PDV — Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis” o formacji kapłanów we współczesnym świecie*.
- PI — Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych* „*Potissimum institutioni*”.
- PMB — Św. Teresa od Jezusa, *Podniety miłości Bożej*.
- PO — Sobór Watykański II, *Dekret o życiu i posłudze kapłanów* „*Presbyterorum ordinis*”.
- PP — Paweł VI, *Encyklika o popieraniu rozwoju ludów* „*Populorum progressio*”.
- PP — „Przegląd Powszechny”, Kraków 1884-1935, Warszawa 1936-39, 1947-53, 1982-
- PS — Jan Paweł II, *List do Młodych całego świata* „*Parati semper*” z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży.
- RAM — „Rivista di Ascetica e Mistica”, Firenze 1956-
- RBL — „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, Kraków 1948-
- RC — Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Redemptoris custos” o świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła*.
- RD — Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Redemptionis donum” o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia*.
- ReC — Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Instrukcja o odnowie formacji zakonnej* „*Renovationis causam*”.
- RevAM — „Revue d'Ascétique e Mystique”, Toulouse 1920-40, 1946-71.
- RF — „Roczniki Filozoficzne”, Lublin 1948-
- RH — Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*.
- RM — Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater” o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*.
- RMs — Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłania misyjnego*.

WYKAZ SKRÓTÓW

- RP — Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Reconciliatio et paenitentia” o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła.*
- RT — „Roczniki Teologiczne”, Lublin 1991/92-
- RTK — „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, Lublin 1949-1990.
- RVS — „Rivista di Vita Spirituale”, Roma 1947-
- SA — Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum Apostoli” w tysiącsetną rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego.*
- SC — Sobór Watykański II, *Konstytucja o świętej liturgii „Sacrosanctum concilium”.*
- SM — „Salvatoris Mater”, Licheń 1999-
- SPCh — „Studia Philosophiae Christianae”, Warszawa 1965-
- SpD — Św. Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe.*
- SRS — Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis” z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”.*
- STV — „Studia Theologica Varsaviensia”, Warszawa 1963-
- ŚN — „Światło Narodów”. Biuletyn Papieskiej Unii Misyjnej, Warszawa 1981-
- ŚSHT — „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, Katowice 1968-
- TDK — *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, A. J. Nowak, J. Misiurek, Lublin 1993.
- TMA — Jan Paweł II, *List apostołski „Tertio millennio adveniente” w związku z przygotowaniem do Jubileuszu roku 2000.*
- TW — Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna.*
- UR — Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitas redintegratio”.*
- US — Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej.*
- ViaC — „Via Consecrata”, Kraków 1998-
- VS — Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła.*
- VSp — „Vie Spirituelle”, Juvisy 1919-36, Paris 1937-
- Wiz — Św. Teresa od Jezusa, *Sposób wizytowania klasztorów.*
- WNZP — „W nurcie zagadnień posoborowych”, I-XIX, red. B. Bejze, Warszawa 1967-1990.
- ZNKUL — „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, Lublin 1958-
- ŻD — „Życie Duchowe”, Kraków 1994-
- ŻK — „Życie Konsekrowane”, Warszawa 1993-1997, Wrocław 1998-
- ŻM — „Życie i Myśl”, Poznań 1950-53, Warszawa 1954-
- ŻPM — Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości.*
- Ży — Św. Teresa od Jezusa, *Życie św. Teresy napisane przez nią samą.*

SKRÓTY MIEJSC WYDANIA

A	— Amsterdam	Mi	— Milano (Mediolan)
As	— Assisi (Asyż)	Mn	— München (Monachium)
Au	— Augsburg	M-S	— Marki-Struga k. Warszawy
B	— Berlin	Mwa	— Moskwa
Bas	— Basel (Bazylea)	Na	— Napoli (Neapol)
Bd	— Bydgoszcz	Ni	— Niepokalanów
Bg	— Burgos	NY	— New York (Nowy Jork)
Bn	— Bern	Ol	— Olsztyn
Bo	— Bonn	Op	— Opole
Bol	— Bologna (Bologna)	P	— Paris (Paryż)
Bre	— Brescia	Pd	— Padova (Padwa)
Bru	— Bruxelles (Bruksela)	Pi	— Pieniężno
C	— Cambridge	Pl	— Pelplin
CB	— Cinisello Balsamo	Pł	— Płock
CM	— Casale Monferrato	Pr	— Praha (Praga)
Cz	— Częstochowa	Prz	— Przemyśl
D	— Düsseldorf	R	— Roma (Rzym)
Da	— Darmstadt	Sa	— Salzburg
F	— Frankfurt	Sd	— Sandomierz
Fr	— Freiburg im Breisgau	Sm	— Salamanca
Gd	— Gdańsk	St	— Stuttgart
Gn	— Gniezno	Sto	— Stockholm (Sztokholm)
Gö	— Göttingen	Sz	— Szczecin
Hei	— Heidelberg	Tc	— Tynec
In	— Innsbrück	Tn	— Torino (Turyn)
JG	— Jasna Góra	Tor	— Toronto
Ka	— Katowice	Tr	— Toruń
Ki	— Kielce	Tv	— Trnava
Kl	— Kalisz	Tw	— Tarnów
Kö	— Köln (Kolonja)	V	— Città del Vaticano (Watykan)
Kr	— Kraków	Ve	— Venezia (Wenecja)
KZ	— Kalwaria Zebrzydowska	Vl	— Valencia
Lb	— Lublin	W	— Wien (Wiedeń)
Lo	— London (Londyn)	Wi	— Wilno
Lw	— Lwów	Wr	— Wrocław
Ly	— Lyon	Wwa	— Warszawa
Ł	— Łódź	Z	— Zürich
Ma	— Madrid (Madryt)	Zb	— Ząbki k. Warszawy
Mch	— Manchester		

A

ABBA

(aram. odpowiednik hebr. *âb* — ojciec, tato, tatuś)

I. W modlitwie Chrystusa i Jego uczniów. Wg Mk 14, 36 tym słowem, jakim syn zwykł się zwracać do rodzzonego ojca, Jezus zwraca się podczas swej modlitwy w Gethsemani do Boga Ojca. Treść tego terminu, zapożyczonego ze stosunków międzyludzkich, wyraża wyłączną relację Jezusa-Syna do Boga-Ojca opartą na wzajemnej głębokiej znajomości, zaufaniu i zażyłości (Mt 11, 27). Stanowi ona nowość w stosunku do dotychczasowych wyobrażeń postawy Izraelity względem Boga, dla którego transcendentny Bóg był Ojcem w sensie metaforycznym.

Postawa Chrystusa względem Ojca, objawiona uczniom, wyznacza nowy sposób ich odniesienia do Boga Ojca we wcielonym Synu Bożym i Duchu Świętym, czemu daje wyraz św. Paweł: „[...] otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba, Ojcze!»” (Rz 8, 15). Uzyskane w Chrystusie przybrane → synostwo Boże może być przeżywane w → duchowości chrześcijańskiej jako żywa, egzystencjalna relacja do Boga Ojca, pełna uczuć synowskiej ufności, miłości i śmiałości.

W tę relację wprowadza chrześcijan Duch Święty, który swym wewnętrznym świadectwem potwierdza naszemu duchowi, iż jesteśmy przybranymi synami Bożymi (Ga 4, 6). Antycypowane przez Niego w sercach ludzkich doświadczenie może rozwijać się tak w postawie pojedynczego chrześcijanina jak i we wspólnocie Kościo-

ła, a ponadto uzyskiwać coraz ściślejszą więź z Bogiem Ojcem.

II. W monastycyzmie. (syr. *Abba*; kopt. *apa* — ojciec; gr. *gerón*).

Od V w. określenie mnicha wywodzącego się z ruchu anachoretycznego (Dolny Egipt, Azja Mniejsza), doświadczonego w życiu duchowym, cieszącego się autorytetem, ale nie związanego z funkcją przełożonego, nazywanego też *theoforos* (nosiciel Boga) lub *pneumatoforos* (nosiciel Ducha) (VC 6). Jego charyzmat polegał na słuchaniu, mądrym rozróżnianiu i nauczaniu, tj. przekazywaniu „słowa zbawienia” i „rodzeniu” innych dla Boga (1 Kor 4, 15-16; Ga 4, 19). Owocem posługi duchowej Ojców Pustyni względem innych były początkowo przekazywane ustnie, a następnie (od pocz. VI w.) spisane → apoftegmaty. Ojcowie pustyni zwani byli także Starcami.

Żeńskim odpowiednikiem Abba we wczesnym monastycyzmie była Amma (Matka). W Kościele zachodnim łac. *abbas* określa przełożonego opactwa męskiego zwanego w języku polskim → opatem (Reguła św. Benedykta, II).

G. Helewa, *La preghiera di Gesù: „A., Padre!”*, RVS 25(1971), 387-408, 573-593; *Pierwsza Księga Starców. Gerontikon*, Kr 1992; T. Derda, E. Wipszycka, *L'emploi des titres a., apa et pappas dans l'Égypte byzantine*, „Journal of Juristic Papirology”, (Wwa) 24(1994), 23-56; *Druga Księga Starców. Verba Seniorum*, Kr 1996; M. Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, Kr 1996; „A., Ojcze!” (HM, 21), red. A. J. Nowak, Lb 2000.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

ABRAHAM

Pierwotnie Abram („Ojciec jest wywyższony”). Bóg zawierając z nim przymierze zmienił mu imię na A. („Ojciec wielu naro-

dów” — Rdz 17, 5).

Pierwszy patriarcha izraelski, którego historię opowiada szereg tradycji, najpierw

ustnych później pisanych. Tradycja jahwistyczna podaje, że pochodził z Charanu (Rdz 12, 4); tradycja kapłańska — że z Ur Chaldejskiego, tj. miasta sumeryjskiego w południowej Mezopotamii (Rdz 11, 28); tradycja elohistyczna ogólnie wskazuje na miejsce pochodzenia A. „po drugiej stronie rzeki” (Eufkrat — Joz 24, 2). Trudno dokładnie ustalić, kiedy żył A., prawdopodobnie w XIX/XVIII w. przed Chr.

Niezależnie od religijno-społecznych, czy politycznych uwarunkowań, w których żył A., w jego życie wkracza Bóg i wybiera go jako tego, który ma zanieść błogosławieństwo Boże do wszystkich narodów (Rdz 12, 1-3). Z inspiracji i na rozkaz Boga A. opuszcza dotychczasowe miejsce zamieszkania i wędruje do nieznanej sobie krainy. Każdy etap tej wędrówki był dla A. oczyszczeniem i umacnianiem → wiary zrodzonej w momencie zaufania Bogu i wyruszenia w drogę. Uległość A. wobec Boga stwarza podstawę do tego, że Bóg przyrzeka mu i jego potomstwu opiekę oraz zapewnia, że dziedzicem wszystkich obietnic będzie Izaak. Obietnice dane A. na podstawie przymierza z Jahwe zaczęły się realizować jeszcze za życia patriarchy.

Życie A. stanowi doskonały przykład wierności Bogu. Największej próbie Bóg poddał wiarę A., kiedy zażądał od niego złożenia w ofierze syna, na którym spoczywała obietnica Boża (Rdz 22, 1-18). Nie odmawiając Bogu nawet własnego syna, A. wytrzymał próbę, okazując pełną bojaźń wobec Boga. Ofiara Izaaka stała się wydarzeniem proroczym, zapowiedzią ofiary Jezusa, przez którą najpełniej wyrazi się nowy — duchowy wymiar życia.

W życiu A. realizuje się → ojcostwo duchowe. Zdaniem biblistów, symbolizuje je zmiana imienia. A. raduje się z tego powodu, że dane mu obietnice rozciągają się również na jego potomstwo. Prawdziwym potomkiem A. jest Jezus — syn A. (Mt 1, 1), a jednocześnie większy od A. (Ga 3, 16). Skupienie obietnicy na jednym potomku, w wymiarze duchowym nie zacieśnia hory-

zontów do jednej osoby, ale jest nieodzownym warunkiem uniwersalizmu (Ga 4, 21; Rz 9-11). Każdy, kto wierzy w Chrystusa, niezależnie od pochodzenia, sytuacji życiowej itp., uczestniczy w błogosławieństwach danych A. (Ga 3, 14). Wiara daje podstawę do uznania kogoś potomkiem duchowym tego, który stał się „Ojcem wszystkich wierzących” (Rz 4, 11).

Pochodzenie od A. uważano w Izraelu za wielki przywilej (Łk 13, 16; 19, 9; Rz 9, 5). Chrystus podkreśla, że duchowe synostwo, pozwalające zająć w niebie miejsce obok A. rodzi się z wiary. W ten sposób wzbogaca starotestamentalną myśl o połączeniu się po śmierci z protoplastami Narodu Wybranego, podkreślając w tym fakcie radość i szczęście zbawionych (Łk 16, 23; J 13, 23). Literatura starotestamentalna uważała, że sprawiedliwi są przyjęci po śmierci do nowego życia przez A., Izaaka i Jakuba.

Postawa A. stawia go na czele długiego szeregu tych, którzy odznaczali się niezachwianą wiarą, oraz wskazuje na to, że wiara ma u niego kształt życia i wyraża się na co dzień w milczącym pełnieniu woli Bożej. Jest to wiara obfitująca w dobre uczynki (Jk 2, 21-24), które są owocami łaski Bożej (Ga 5, 6; 1 Kor 15, 10). A. musi także walczyć z różnymi przeciwnościami wiary (Hbr 11, 8-10). Jest on zatem wzorem postawy wiary dla wszystkich wierzących w Jednego Boga (Żydów, muzułmanów i chrześcijan).

Z uwagi na to Jan Paweł II wiarę A. zestawia z wiarą Maryi, zwłaszcza w chwili Zwiastowania. „W zbawczej ekonomii Objawienia Bożego wiara A. stanowi początek Starego przymierza; wiara Maryi przy zwiastowaniu daje początek Przymierzcu Nowemu” (RM 14).

G. von Rad, *Genesi 12, 1-25*, 2, Bre 1972; A. Tronina, A. — ojciec wierzących, w: *Wiara w postawie ludzkiej* (HM, 6), red. W. Słomka, Lb 1991, 11-26.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI
KS. ANDRZEJ SZEWCWIK

ACEDIA

(gr. *akedia* — oziębłość duchowa, lenistwo, opieszałość ducha; atonia ducha — L. Bouyer. Autorzy słowiańscy oddają go słowem: *umynije* — znużenie, zniechęcenie, zubożenie)

Nie należy tego stanu utożsamiać z → oschłością, w niej bowiem człowiek odczuwa żal z powodu swego stanu i zabiega o gorliwość. Mimo wewnętrznej posuchy nie zaniedbuje też praktyk duchowych. Natomiast w a. przez kolejne grzechy i hołdowanie → wadom, dochodzi do zatury wrażliwości serca.

A. jest jedną z wad głównych, która ma postać niechęci do wysiłku duchowego, zaniechania dążenia do → świętości, dobra i → mądrości. Przejawia się w uchylaniu się od zabiegania o → rozwój duchowy ze względu na konieczność wysiłku, jaki z tym się wiąże. Może mieć postać nudy, niezadowolonia, odrętwienia, niepocieszenia, rozbiegania, nadaktywności i pośpiechu. Wg św. Jana Kasjana († 435) z a. wyrastają: próżniactwo, ospałość, bezwzględność, niepokój, włóczenie się bez celu, nieśmiałość fizyczna i duchowa, plotkarstwo i wścibskość. W nich się właśnie ona objawia (*Collationes*, 5, 16).

Ewagriusz z Pontu († 399) w *Antirrheticus* (Wskazówki dla przeciwstawiania się) sporządził katalog złych myśli, którym należy przeciwstawiać się od początku, gdyż wiodą do zła. Wśród ośmiu groźnych dla ducha przywar: nieumiarkowanie, zmysłowość, skąpstwo, smutek, gniew, a., żądza uznania i pycha, na 6. miejscu wymienia a.

Zbudowany później zachodni katalog „grzechów głównych” (św. Grzegorz Wlk.) inaczej ustawia kolejność wychodząc z dogmatycznego założenia, że pycha jest korzeniem wszystkich grzechów (Syr 10, 15).

A. określa się mianem „demonu południa”, gdyż zwykle dotyczy etapu życia,

kiedy przemija gorliwość młodości, a człowiek zniechęcony i gnuśny z trudem przeciwstawia się tej pokusie (psychologicznie: kryzys wieku średniego). Ewagriusz wymienia 9 oznak tego stanu: nieproporcjonalny do przyczyn lęk wobec napotykanego trudności; niechęć do podejmowania cokolwiek co wymaga wysiłku; niedbalstwo w przestrzeganiu przykazań, porządku i zasad; nieśmiałość w dobrym; niezdolność opierania się pokusom; niechęć do tych, którzy są gorliwi, gdyż drażnią pracowitością, uporządkowaniem; marnotrawienie czasu; folgowanie zmysłom, ciekawości i chęci używania; zaniebdywanie obowiązków stanu, unikanie pytań o sens życia i pomijanie spraw wiary.

Wg św. Bernarda z Clairvaux († 1153) to stan „cienia śmierci”. Zubożniały człowiek podobny jest do nieuprawianej winnicy, do opuszczonego domu bez drzwi i zasuw. Brak w nim pociech i radości ducha, co zwiększa trud codzienności, a zmniejsza zasługi. Pasożyt na korzeniu zżera od wewnątrz cnoty główne, choćby na zewnątrz wszystko przebiegało jeszcze wg nawyków. Można odnieść do tej sytuacji słowa napomnienia z Apokalipsy (3, 15-16).

Stan, w którym człowiek osiada na duchowej mieliźnie i nie podejmuje trudu dążenia naprzód, jest przeciwstawny naturze uczestnictwa w → Misterium Paschalnym. Brak wysiłku „przejścia”, tj. stałego zapominania o tym co było (Flp 3, 13), aby pochwycić to co „z wysoka”, naraża na niebezpieczeństwo uległości wobec świata.

W. Łoski (*A l'image et à ressemblance de Dieu*, P 1967, 54 przyp. 36) i I. Hausherr (*Hésychasme*, R 1966, 98) dowodzą, że doświadczenie zwane na Wschodzie a., ma miejsce tam, gdzie teologia Zachodu mówi o → „nocy zmysłów” lub → „nocy ducha”.

Kościół prawosławny nie zna pojęcia „nocy mistycznej”. Stany opisywane w ten sposób na Zachodzie, uważa się za pokusę, należy zatem walczyć stale, by w mroku zachować światło. Wnioskuje się stąd, że „a. — troska, smutek, który prowadzi do rozpacz — jest grzechem *par excellence* (początkiem śmierci wiecznej)”.

A. Louf, *Die A. bei Evagrius Ponticus*, Conc (Fr) 10(1974), 682-685; L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Wwa 1982, 173-180; G. Bunge, *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos* (Koinonia, 9), Kö 1983; T. Špidlík, *U źródeł światłości. Podręcznik życia chrześcijańskiego*, Wwa 1991, 183-189; M. Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, Kr 1994, 71-85, 130-131.

TERESA PASZKOWSKA

ADAM

(hebr. *'adamahu* — powstały z ziemi)

W ST pierwszy człowiek stworzony przez Boga. W NT wyrażenie „ostatni A.” odnosi się do Chrystusa, który przywrócił rodzajowi ludzkiemu życie utracone przez pierwszego A.

Opis stworzenia człowieka przekazany jest przez dwie powiązane z sobą tradycje teologiczne. Tradycja jahwistyczna ucząc, że człowiek został ukształtowany z prochu ziemi, wskazuje na kruchość niektórych warstw osobowości (Rdz 1-3). Tradycja kapłańska podkreśla, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, i zwraca uwagę na wymiar życia duchowego w człowieku i jego nieprzemijalność (Rdz 1, 26; 5, 1).

Obydwa opisy odsłaniają głęboką, egzystencjalną prawdę o osobie ludzkiej. W jednolitej i niepodzielnej strukturze psychofizyczno-duchowej trzeba dostrzec czynnik słabości i przemijalności, tj. ciało i ożywiająca je technienie duchowe, które jest darem Boga — udzieleniem się samego Boga człowiekowi. Na podstawie obydwu opisów widać, że człowiek jest podatny zarówno na grzech, jak i na uwznioślające działanie Boże. Ta ostatnia myśl jest coraz bardziej podkreślana w późniejszych księgach ST, które mówią, że człowiek został powołany do życia w nieśmiertelności (Syr 17, 1-8; 49, 16; Mdr 2, 23). Zdaniem biblistów, na coraz bardziej wzniosłe opisywanie A. miała

wpływ prorocka myśl o eschatycznym odnowieniu, polegającym na odtworzeniu pierwotnej harmonii oraz doskonałości między Bogiem i człowiekiem. Refleksje te w ostatnich księgach ST doprowadziły nawet do idealizacji postaci A.

Starotestamentalne pojęcia związane z postacią A. w NT otrzymały nowy sens. W Ewangeliach Chrystus mówiąc o swej misji zbawienia świata nazywa siebie Synem Człowieczym. Św. Paweł nawiązując do tej myśli w Rz 5, 14 typicznie przeciwstawia A. (jako pierwszego człowieka) Chrystusowi (ostatniemu A.). Podstawowym doświadczeniem życiowym „pierwszego” A. jest słabość, grzech, przemijalność, natomiast „ostatniego” A. — życie wg Ducha. Wzorem życia dla chrześcijanina jest Chrystus, dlatego św. Paweł zachęca chrześcijan, aby wyzbywali się cech „dawnego A.”, a poddawali się przemianie w nowego człowieka, ukształtowanego na wzór „ostatniego A.” (Kol 3, 9-10). Przemianę duchową chrześcijanina gwarantuje Chrystus, który udziela odpowiedniej do tego mocy każdemu wszczepionemu przez chrzest w Jego osobę. Jest ona kontynuowana aż do czasów ostatecznych, kiedy nastąpi zmartwychwstanie ciała (1 Kor 15, 45-49).

Bogaty kontekst biblijno-teologiczny pierwszego i ostatniego A. wprowadza do duchowości osoby ludzkiej pewną równowagę. Codziennym doświadczeniem czło-

wieka jest bowiem doświadczanie egzystencji pierwszego A. (grzechu, słabości itp.), natomiast zadaniem dla jego duchowości jest osiągnięcie poziomu ostatniego A. Niektóre kierunki w historii duchowości nie zaakceptowały ciała i wszystkich doświadczeń z nim związanych, co doprowadziło do nierealnego, zawieszonoego w próżni, ponad sprawami ludzkimi, spojrzenia na duchowość (→ manicheizm).

W kontekście pierwszego i ostatniego A. Biblia ujmuje → rozwój duchowy człowieka wg schematu „niegdyś” — „teraz”. Słowo „niegdyś” wskazuje na człowieka grzesznego, tzn., że grzech jest faktem (J 8, 7),

trzeba go uznać, aby zobaczyć swoją sytuację życiową. Chrystus nazywa grzech chorobą, która sprowadza śmierć (J 8, 21-24). „Teraz”, kiedy Chrystus wszedł w życie ludzkości, każdy chory, o ile zechce, może skorzystać z uleczenia. Uleczenie przewyższa swym bogactwem i głębią doświadczenie choroby, uleczone przez Chrystusa staje się bowiem nowym człowiekiem (→ *homo novus*).

O. de Spinetoli, *Adamo*, w: *Schede bibliche pastorali*, Bol 1982, 1, 33-40.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI
KS. ANDRZEJ SZEWCW

ADORACJA

(łac. *ad os* — kłaść palce na ustach; gr. *proskyneo* lub *proskynesis* — zbliżyć się do kogoś z ręką na ustach; całować jego stopy lub skraj szaty na znak szacunku i poddania)

I. Pojęcie. A. obecna jest we wszystkich religiach jako istotny element postawy religijnej, wyrażającej się w licznych gestach uznawanych za wyraz czci i szacunku. Wypływają one z głębokiego wewnętrznego uznania wielkości bóstwa i całkowitego oddania się mu. Zdaniem religiologów w najbardziej podstawowych swych formach religia wyrażała się przede wszystkim w a.

Za św. Augustynem († 430) zaczęto różnicować a. *latria*, przysługującą samemu Bogu jako Stwórcy, i a. *dulia*, oddawaną zarówno Bogu jak i świętym oraz aniołom, przy czym względem Matki Bożej mówi się o a. *hiperdulia*. Późniejsze prawodawstwo kościelne zatwierdziło to rozróżnienie, podkreślając, że a. *latria* można oddawać tylko Bogu w Trójcy Osób. Kultem latreutycznym należy czcić Najśw. Sakrament, a także → Serce Jezusa. Chodzi oczywiście o kult oddawany istocie Bożej, a nie jej wizerunkom.

W Biblii często jest mowa o a., przy czym odnosi się ona także do ludzi, czego m.in. przykładem jest postawa Abrahama (pokłon do ziemi) wobec trzech nieznajomych wędrowców pod dębami Mamre (Rdz 18, 2). Gestem a. (siedmiokrotny pokłon do ziemi) wita Jakub swego brata Ezawa (Rdz 33, 3). Podobny gest uszanowania okazał Dawid wobec Jonatana (1 Sm 20, 41), jak również Meribbaal, syn Jonatana (2 Sm 9, 6-8), i Joab (2 Sm 14, 22) wobec Dawida.

Przed wszystkim jednak Pismo św. nakazuje a. względem Boga, wyrażającą się w gestach czci i uszanowania, głównie w pokłonach do ziemi (Rdz 22, 5; Wj 4, 31; Pwt 26, 10). Oddawanie adoracyjnego pokłonu jakimkolwiek przedmiotom i wyobrażeniom bóstw jest grzechem bałwochwalstwa, wznecającym gniew i zazdrość Boga (Wj 20, 5; Pwt 4, 19; 1 Krl 22, 54; 2 Krl 5, 18; Iz 2, 8. 20).

Chrystus z całą stanowczością potwierdza, że tylko Bogu samemu należy się cześć (Mt 4, 10; Łk 4, 8). Podobnie czynią Apostołowie, np. św. Piotr nie pozwala Korneliuszowi, aby padał przed nim na ziemię (Dz 10, 25-26). Również anioł nie

pozwała, aby go adorowano (Ap 19, 10; 22, 9). NT podtrzymuje zatem przekonanie ST o tym, że a. należy się tylko Bogu. Niemniej nauka Chrystusa wnosi nowy element, mianowicie podkreślenie konieczności wewnętrznego nastawienia i uległości względem Boga (J 4, 21-24). Ponadto a. na kartach NT ma wyraźne ukierunkowanie chrystologiczne, zwłaszcza w pismach Janowych. W apokaliptycznej wizji niezliczona rzesza „obmytych krwią Baranka” oddaje Mu pokłon (Ap 7, 9-12).

II. Postawy i gesty a. We wszystkich religiach do najbardziej znanych zewnętrznych gestów adoracyjnych należą: a) głęboki pokłon z głową przy ziemi. Przykład takiej postawy daje Elias, który na górze Karmel przebywając w bliskości Boga, adoruje Go i „pochyliwszy się do ziemi, wtulił twarz między swoje kolana” (1 Krl 18, 42); b) *prostratio*, czyli padanie i leżenie na ziemi z twarzą w dół; c) wznoszenie lub uniesienie rąk w postawie klęczącej albo stojącej. Postawa taka w ikonografii chrześcijańskiej nosi nazwę oranta, czego ilustracją jest m.in. gipsowa płyta w romańskiej krypcie z XII w. w kolegiacie w Wiślicy. Przedstawia ona trzy stojące postacie z uniesionymi rękami (modlącą się rodzinę).

Od wczesnego średniowiecza pod wpływem obyczajowości feudalnej w chrześcijaństwie upowszechniło się klęczenie jako postawa a. Do dziś uznawana jest ona za najbardziej odpowiednią postawę modlitwy, m.in. dlatego, że z wewnętrznym duchowym nastawieniem łączy fizyczny wysiłek, a towarzysząca temu niewygoda nabiera znaczenia dodatkowego umartwienia i ofiary.

W adoracji dopuszczalna jest także postawa siedząca, która wyraża odpoczynek ducha i ciała, gotowość słuchania, zapatrzenie itp. Fizyczny komfort takiej postawy w pewnych okolicznościach bardziej sprzyja skupieniu uwagi na Przedmiocie a.

Zewnętrzny postawom i gestom w a. musi odpowiadać wewnętrzne nastawienie

modlitwne. Nie ma określonych form modlitwy podczas a., zwłaszcza eucharystycznej. Może to więc być modlitwa spontaniczna (→ akt strzelisty), rozmyślanie lub → medytacja przechodząca w → kontemplację. Inspiracją do modlitwy adoracyjnej może być lektura Pisma św. (→ *lectio divina*, → metody czytania Pisma św.) lub czytanie duchowe. Ważne jest jednak, aby uwaga stale zwracała się ku Bogu w duchu uwielbienia, dziękczynienia i zawierzenia siebie.

III. A. Najśw. Sakramentu. W starożytności chrześcijańskiej a. Najśw. Sakramentu wyrażała się przede wszystkim w godnym i pełnym uczestnictwie w uczcie eucharystycznej oraz czcią, jaką otaczano także komuniję św. zanoszoną chorym i więźniom. Pierwszych śladów przechowywania Eucharystii w celu a. można dopatrzeć się w praktyce pustelników zabierających na pustynię Chleb Eucharystyczny lub podróżnych udających się długie i niebezpieczne podróże. Od II w. spotyka się praktykę postu eucharystycznego jako wyraz uszanowania dla Eucharystii. Św. Cyryl Jerozolimski († 387) podkreślał obowiązek oddawania czci Eucharystii przed jej spożyciem przez złożenie rąk na kształt tronu. Podobnie św. Augustyn twierdzi, że byłoby grzechem nie uwielbiać Eucharystii przed jej spożyciem.

Od IX w., gdy coraz bardziej malała liczba przyjmujących komuniję św., zaczęto podkreślać moment przyjścia Boga na ziemię w chwili konsekracji chleba i wina. Przesunięto więc a. z momentu spożywania Eucharystii na moment przeistoczenia. Od tego czasu przyjął się zwyczaj ukazywania Najśw. Postaci po przeistoczeniu, czyli tzw. podniesienie.

Coraz częściej wystawiano Hostię do a., której formą stały się procesje teoforyczne w związku z wprowadzeniem w 1264 święta → Bożego Ciała. W wielu zakonach przyjął się zwyczaj przyjmowania komunii

św. w białym płaszczu narzucanym na habit (np. w Karmelu). Od XI w., najpierw w ośrodkach francuskich benedyktynów, głównie w Cluny, upowszechnia się zwyczaj przyjmowania Eucharystii na klęcząco, klęknięcia przed Najśw. Sakramentem, okadzania go itp. Wtedy też zaczęto przechowywać Eucharystię nie w domach duchowieństwa, ale w cyboriach, czyli naczyniach w kształcie gołębiczy zawieszonych przed ołtarzem. Obecne tabernakula pojawiły się w XII w. Wtedy też, głównie za sprawą krakowskiego biskupa Wincentego Kadłubka († 1223), wprowadzono zwyczaj zapalania czerwonej lampki dla wskazania miejsca przechowywania Najśw. Sakramentu, aby oddać mu należną cześć.

W okresie potrydenckim, zwłaszcza dzięki działalności św. Karola Boromeusza († 1584) i jezuitów, bardzo rozwinęła się praktyka a. Najśw. Sakramentu, czego wyrazem jest m.in. upowszechnienie się → czterdziestogodzinnego nabożeństwa. W tym także celu powstawały różnego rodzaju bractwa. m.in. w Warszawie w XVII w. przy kościele Sióstr Sakramentek powstało Arcybractwo Nieustającej A. Najśw. Sakramentu. Obowiązkiem jego członków była godzina a. Najśw. Sakramentu raz w roku oraz odmawianie w czwartki na cześć Najśw. Sakramentu 5 „Ojcze nasz” i 5 „Zdrowaś Maryjo”.

W okresie baroku nastąpiło oddzielenie Najśw. Sakramentu, będącego przedmiotem a., od sprawowania Eucharystycznej Ofiary. Znalazło to odbicie nawet w architekturze. W barokowych kościołach uwagę zwracały wielkie ołtarze główne z wyeksponowanym tabernakulum w formie tronu. Kolejna epoka oświecenia, jakby w reakcji na tę przesadną okazałość kultu eucharystycznego, przyniosła praktyczny zanik a. Najśw. Sakramentu.

Ożywienie kultu eucharystycznego nastąpiło dopiero w XIX w. Wówczas z inicjatywy karmelity Hermana Cohena († 1871),

z pochodzenia Żyda, przed wstąpieniem do klasztoru słynnego pianisty, zrodziła się praktyka nocnych a. Najśw. Sakramentu. W rok po swoim chrzcie, w 1848 Cohen założył Stowarzyszenie Nocnej A. Najśw. Sakramentu. Rok później wstąpił do klasztoru karmelitów w Broussey k. Bordeaux. W 1851 został kapłanem i jako kaznodzieja gorliwie szerzył kult Eucharystii we Francji, Belgii i Anglii. Napisał także wiele kompozycji i pieśni ku czci Najśw. Sakramentu.

Nauczanie Kościoła po Sob. Wat. II podtrzymuje doniosłość praktyki a. Najśw. Sakramentu dla życia duchowego. Wiele treści na ten temat przynosi rozważanie Jana Pawła II przed Najśw. Sakramentem w bazylice św. Piotra w Rzymie 31 X 1983 (Jan Paweł II, *Podniosę kielich zbawienia*, Lb 1986, 209-211.)

IV. Inne formy a. Szczególną postacią a. eucharystycznej jest tzw. *a. wynagradzająca*, sięgająca swymi korzeniami czasów renesansu. Ustanowił ją Paweł III bullą *Dominus noster* (30 XI 1539). Polega ona na czuwaniu przed Najśw. Sakramentem w celu → wynagrodzenia Jezusowi grzechów świętokradztwa i nieuszanowania wobec Eucharystii. Zwykle odprawiana jest w pierwsze czwartki lub piątki miesiąca. Niekiedy bywa nazywa „Godziną świętą”.

W liturgii występują także inne formy a., które zawsze mają za przedmiot Osobę Jezusa Chrystusa, przymioty Jego Bóstwa (→ Miłosierdzie Boże) lub Człowieczeństwa (Serca Jezusa) albo kluczowe wydarzenia zbawcze. Do tych ostatnich, obok a. Grobu Pańskiego w czasie Triduum Paschalnego, zalicza się a. Krzyża św. podczas obrzędów Wielkiego Piątku oraz a. → relikwii Krzyża św.

Praktyka ta nawiązuje do starożytnej tradycji jerozolimskiej z IV w., zgodnie z którą w Wielki Piątek w kościele Grobu Pańskiego pielgrzymi pod przewodnictwem biskupa czcili odnalezione relikwie Krzyża

ADORACJA

św. Wielkopiątkowa a. Krzyża odbywa się wg formy przepisanej w Mszałe Rzymskim. Wierni całują podawany im krucyfiks, przyklękają lub głęboko się przed nim pochylają.

Innym przejawem a. Krzyża jest zwyczaj umieszczania krucyfiksu obok lub nad kropielnicą przy wejściu do kościoła. Wierni żegnając się wodą święconą całują krzyż.

A. Krzyża służy także noszenie go na piersi, umieszczanie na ścianach domów i miejsc pracy. Szczególnie w polski krajo-

braz wpisały się przydrożne krzyże bądź kapliczki, zwykle maryjne, przed którymi zgodnie z miejscowym zwyczajem odprawia się różne nabożeństwa (np. poświęcenie pól, litania loretańska w maju itp.).

W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, Lb 1962; R. Zielasko, *Teologiczne zasady kształtowania kultu eucharystycznego*, CT 38(1968), 2, 41-53; F. Greniuk, *Przechowywanie Eucharystii i cześć jej oddawana*, tamże, 55-68; B. Nadolski, „*Trwajcie w dziękczynieniu*”, Com 14(1994), 3, 131-138.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

ADWENT

(łac. *adventus* — przyjsie, przybycie)

Okres w roku liturgicznym, który zaczyna się od pierwszych niesporów niedzieli przypadającej ok. 30 XI i kończy się przed pierwszymi niesporami uroczystości Narodzenia Pańskiego.

Składa się z dwóch okresów: a) przygotowania do urocz. Narodzenia Pańskiego, w której wspominamy pierwsze przyjsie Syna Bożego do ludzi; b) czasu, w którym wspomnienie pierwszego przyjsia Chrystusa kieruje serca wiernych ku oczekiwaniu Jego powtórnego przyjsia na końcu czasów. Z obu tych względów A. jest okresem pobożnego i radosnego oczekiwania.

Bogactwo teologii i duchowości a. odślaniają, specjalnie na ten okres przygotowane przez Kościół, formularze mszalne, a zwłaszcza liturgia słowa i teksty modlitw (oracji).

Adwentowa liturgia Słowa uczy o ważności w życiu chrześcijanina tego okresu, opisując pierwsze przyjsie Chrystusa oraz zaleca wczuć się w głód duchowy i tęsknotę za Zbawicielem. Ukazuje równocześnie sposób wychowania, którym Bóg przygotował ludzkość na przyjsie Mesjasza.

I. Postaci A. Trzy charakterystyczne postaci obrazują drogę ludzi oczekujących Zbawiciela: prorok Izajasz, św. Jan Chrzciciel

„prorok znad Jordanu” i Najśw. Maryja Panna.

1. Prorok Izajasz, najbardziej uosabiający tęsknotę i nadzieje Narodu Wybranego a także ludzkości, jest przedstawicielem wszystkich ludzi „sprawiedliwych”, którzy z utęsknieniem oczekują Zbawiciela (Iz 35, 4; 38, 3; 40, 10; 45, 8; 63, 19 b; 64, 3; Ps 106, 4). Wołanie Proroka uwielokrotnia się w adwentowym śpiewie i modlitwie Kościoła: „Niebiosa, roś spuście nam z góry”, „Oto Pan Bóg przyjdzie”, „Spuście nam na ziemskie niwy” i inne. Izajasz swoimi proroctwami ogłasza przyjsie Zbawiciela i zapowiada nadejsie czasów mesjańskich. Spośród wszystkich proroków ST najdokładniej przedstawia osobę Mesjasza i powszechny charakter Jego Królestwa. Mesjasz wg niego to: „Emmanuel” (Bóg z nami), który narodzi się z Dziewicy (Iz 7, 14); „Przedziwny Doradca”, „Bóg Mocny”, „Odwieczny Ojciec”, „Książę Pokoju” (Iz 9, 5); potomek Dawida („z pnia Jessego”); król, napelniony Duchem Pana, duchem mądrości i rozumu, duchem rady i męstwa, duchem wiedzy i bojaźni Pana (Iz 11, 1-10). Z mocą brzmi wołanie Izajasza w liturgii: „Przygotujcie na pustyni drogi dla Pana, wyrównajcie na pustkowiu gościniec naszemu Bogu” (Iz 40, 3).

2. **Św. Jan Chrzciciel**, który przygotowywał ludzkość do publicznej działalności Jezusa, odgrywa wielką rolę w A., gdyż Bóg uczynił go heroldem i zwiastunem pierwszego przyjścia Chrystusa Pana. Głosi nad Jordanem wezwanie Izajasza: „Przygotujcie drogę Panu, prostujcie ścieżki dla Niego”, wzywając wszystkich do nawrócenia i pokuty. Równocześnie zwiastuje obecność Zbawiciela i bliskość Królestwa niebieskiego (Mt 3, 1). A., jako „okres pobożnego i radosnego oczekiwania”, naznaczony jest wezwaniem Jana Chrzciciela do prawdziwego odnowienia i zmiany życia (J 1, 7). On podejmuje misję powierzoną niegdyś Izajaszowi (J 1, 23). Chrystus w liturgii Słowa A. sam potwierdza misję Jana Chrzciciela (Łk 7, 27).

3. **Najśw. Maryja Panna** w A. jest najlepszym wzorem przygotowania i oczekiwania na przyjście Pana. Ona przyjęła do swego łona Zbawiciela świata, całkowicie Mu się poświęciła i pozostała z Nim w dziele zbawczym od chwili dziewiczego poczęcia aż do Jego śmierci (LG 57). Dlatego chrześcijanie gromadzą się podczas A. na Mszy św. ku Jej czci zwanej *roratami*. Także uroczystość Niepokalanego Poczęcia (8 XII) jest dla „adwentowego” Kościoła ważnym momentem tajemnicy zbawienia: wśród mroków grzechu Ona jedna jako przeczysta stanowi zapowiedź nowych czasów. Niepokalana jest znakiem odkupionej ludzkości, najwspanialszym „owocem” zbawczego przyjścia Chrystusa (LG 65).

II. Duchowe przeżywanie A. Adwentowe modlitwy Mszału Rzymskiego, w pierwszej połowie okresu podejmują temat oczekiwania na powtórne, ostateczne przyjście Chrystusa, a w drugiej części A. (11-24 XII) kierują myśli wierzących na przygotowanie do Narodzenia Pańskiego. Czynią to przytaczając przypowieści o czuwających sługach (Mt 24, 43-51; Łk 12, 35-48) oraz o pannach roztropnych i nierozsądnych (Mt 25, 1-13). Chrześcijanin powinien być odpo-

wiednio przygotowany na przyjście Pana, tzn. nie ustawać w wierze, nadziei i miłości, aby gdy „Pan przyjdzie i zapuka do drzwi” zastać go czuwającym na modlitwie i głoszącym z radością Jego chwałę. Wspólnota Kościoła ma zatem oczekiwać przyjścia Pana „z wielką czujnością”, pamiętając o pouczeniach swego Zbawiciela, iż na spotkanie z Nim trzeba wyjść tak, jak uczyniły to roztropne panny „ze światłem wiary i miłości” (*Mszał Rzymski dla diecezji polskich* = MRP, 14). W liturgii A. zapalone lampy to „dobre uczynki”, którymi chrześcijanin przygotowuje się „na spotkanie przychodzącego Chrystusa”; „w dniu sądu” pozwolą mu one być „zaliczonym do Jego wybranych”, którzy „posiadają Królestwo niebieskie” (MRP, 2). Człowiek dążący na spotkanie z Panem nie może zapominać o licznych przeszkodach, którymi są troski doczesne, złe skłonności i różne doświadczenia życia, niebezpieczeństwa grzechu, znużenie, brak zasług, brak mądrości w ocenie dóbr doczesnych. Może uniknąć tych niebezpieczeństw, jeśli „nadprzyrodzona mądrość” będzie kształtowała jego czyny i jeżeli podda się Bożej mądrości, która „doprowadzi go do zjednoczenia z Chrystusem” (MRP, 9) na uczcie niebieskiej.

Adwentowa modlitwa Mszału przedstawia życie wieczne jako ucztę, na której będziemy „mogli otrzymać pokarm niebieski z rąk Jezusa Chrystusa, gdy przyjdzie w chwale” (MRP, 5). To porównanie odpowiada liturgii Słowa A., w której Izajasz zaprasza na ucztę mesjańską. W jej trakcie Bóg otrze łzy z każdego oblicza i uraduje wszystkich jej uczestników (Iz 25, 6-10).

W oczekiwaniu na przyjście Pana bardzo istotną sprawą jest wiara, która pozwala składać dary otrzymane dzięki Bożej dobroci w odprawianej eucharystycznej ofierze, która staje się „zadatkem wiecznego zbawienia” oraz „sakramentem niosącym zbawienie” (MRP, 2. 27). Toteż A. powinien być czasem nieustannego sprawowania

Eucharystii. Uczestnicząc we Mszy św. możemy nauczyć się „mądrze oceniać dobra doczesne i miłować wieczne” (MRP, 4. 7. 9. 11. 14); przez udział w tym sakramencie, Bóg „nas, pielgrzymujących na ziemi” podtrzymuje w drodze do nieba i uczy „całym sercem miłować to, co wieczne” (MRP, 3. 6. 10. 13).

Przeżywając Eucharystię chrześcijanin powinien „z czystym sercem” oczekiwać przyjścia Syna Bożego „w chwale”, które jest następstwem Jego pierwszego przyjścia w ludzkim ciele (MRP, 27).

Okres A. jest także czasem przygotowania wierzących do nadchodzącej uroczystości Narodzenia Bożego Syna (MRP, 19). Przyjście Chrystusa jest wypełnieniem odwiecznego planu zbawczego Boga, który wybawia człowieka „spod panowania grzechu i śmierci” (MRP, 28). Przyjście Syna Bożego na świat uczyniło nas „nowym stworzeniem” (MRP, 18). Ta prawda stanowi nawiązanie do nauczania św. Pawła o nowym stworzeniu (2 Kor 5, 17). Podkreślenie paschalnego tematu w A., umieszcza go w perspektywie całego Bożego planu zbawienia. Zbawienie, którym obdarzył nas wszechmogący i miłosierny Bóg, polega na uwolnieniu od przyniatającego jarzma grzechów, co dokonuje się przez „nowe narodzenie Syna Bożego” (MRP, 24). Czas

liturgicznego obchodu święta Narodzenia Syna Bożego staje się czasem miłosierdzia okazywanego „nam, niegodnym sługom” Pańskim, przez „Słowo, które przyjęło ciało w łonie Maryi Dziewicy i zamieszkało między nami” (MRP, 29).

Adwentowe przygotowanie „na bliską już uroczystość naszego odkupienia” powinno wyrażać się także „przez modlitwę i chrześcijańskie życie” (MRP, 24). Trzeba „z radością przygotować się na święta Narodzenia Pańskiego, aby gdy przyjdzie, znalazł nas czuwających na modlitwie i pełnych wdzięczności” (MRP, 110’).

Wysłuchując się w A. w słowo Boże, które jest głoszone, i rozważając prawdy wiary zawarte w modlitwie adwentowej Kościoła, chrześcijanin winien z coraz głębszym zrozumieniem i „dynamicznie” (praktycznie) przeżywać ten czas oczekiwania na przyjście Pana, który nadchodzi (Ap 22, 20).

J. Miazek, *Kolekty okresu A.*, CT 49(1979), 4, 73-79; J. Janicki, *Modlitwy nad darami A., Narodzenia oraz Objawienia Pańskiego w Mszału Pawła VI*, CT 50(1980), 3, 93-98; tenże, *Modlitwy nad darami*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Pz 1989, 54-61; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2 — *Liturgia i czas*, Pz 1991, 109-113; S. Burzawa, *A. (Rozwój teologii A.)*, Kr 1994; J. Janicki, *Misterium A. w tekstach Mszału Rzymskiego*, „Liturgia Sacra” 1(1995), 3-4, 5-20.

KS. JAN JÓZEF JANICKI

AKATYST

(gr. *a* — nie; *kathidzēin* — siedzieć)

W tradycji bizantyjskiej nabożeństwo złożone z pieśni pochwalnych ku czci Chrystusa, Maryi lub świętych, odmawiane lub śpiewane na stojąco. Najbardziej znanym i ostatnio celebrowanym także w Kościele katolickim jest A. ku czci Bogurodzicy. Uznawany jest za najstarszy w literaturze chrześcijańskiej hymn ku czci Matki Bożej, klejnot patrystycznej poezji maryjnej, który przez wiele wieków ożywia i

kształtował duchowość oraz pobożność maryjną bizantyjskiego Wschodu.

I. Historia. Pochodzenie hymnu nie jest pewne. Tradycja przypisuje go św. Romanowi Pieśniarzowi († ok. 560), diakonowi, autorowi ok. 1000 kontakionów (hymnów religijnych). A. powstał najprawdopodobniej z okazji święta Zwiastowania. Popularność zyskał po obronie Konstantynopola przed muzułmańskimi Awarami w 626, przypisywanej wstawiennictwu Bogurodzicy.

cy. Od tego czasu stał się niemal oficjalnym hymnem dziękczynnym Kościoła bizantyjskiego i najważniejszym oficjum maryjnym. W Kościele bizantyjskim celebruje się A. w nocy piątej soboty Wielkiego Postu (w okolicach święta Zwiastowania). Jest to tzw. święto A.

Na Zachód A. dotarł przez Włochy ok. VIII w., głównie dzięki kontaktom Wenecjan ze Wschodem. Ok. 800 został przetłumaczony na łacinę w Wenecji i zaczął wpływać na pobożność maryjną średniowiecza. Był m.in. inspiracją do tworzących się litanii maryjnych.

W ostatnich latach, dzięki posoborowemu otwarciu ekumenicznemu, A. stał się bardzo popularną celebracją ku czci Matki Bożej także w środowiskach katolickich.

II. Struktura. A. składa się z 24 strof (12 *ikosów* i 12 *kontakionów*) ułożonych w formie akrostychu (każda strofa zaczyna się od kolejnej litery alfabetu greckiego). Strofy zostały podzielone na cztery równe części (*stasis*).

Strofę otwiera ukazanie jakiegoś wydarzenia (*ikos* — pierwsza część strofy), wokół którego koncentruje się dana myśl. Podtrzymywana jest ona w medytacji opartej na biblijnych obrazach odnoszonych do Maryi, wkomponowanych w rodzaj pozdrowień rozpoczynających się od wezwania „Witaj” (gr. *chaire* — raduj się, zdrowaś). *Ikos* kończy się wezwaniem „Witaj, Oblubienico Dziewicza...”.

Po nim następuje chrystologiczny *kontakion* (druga część strofy) nadający właściwą perspektywę teologiczną rozważanym wydarzeniom i przymiotom Maryi. Także tutaj obficie wykorzystywane są obrazy i symbole biblijne. Druga część strofy kończy się śpiewem *Alleluja*.

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

szkołą → medytacji. Z tego względu A. nie można traktować jak zwykłego utworu literackiego.

W poszczególnych strofach kto inny wznosi okrzyki wielbiące Maryję (np. archanioł Gabriel, św. Elżbieta, pasterze, mędrce itd.), na co wskazują także tytuły strof. Całość dzieli się na dwie zasadnicze części: narracyjną (I i II *stasis*), która jest opowieścią o dziecięcych latach Jezusa na podstawie Ew. Łukasza, oraz refleksyjno-liryczną (III i IV *stasis*), określaną także teologiczno-dogmatyczną, gdyż przedstawia główne prawdy wiary odnośnie do Maryi.

Celebracja A. w Kościele katolickim przybiera niekiedy strukturę niesporów, a ściślej mówiąc, A. jest włączany w nieszpory po hymnie, psalmach i czytaniu z Pisma św. Po odśpiewaniu jednej części A. następuje modlitwa powszechna, „Ojcze nasz” i błogosławieństwo końcowe.

III. Teologia. W A., odznaczającym się doskonałą strukturą stylu i rytmu, połączonych z ekspresją języka wyrażającego głęboką teologię, Kościół wyśpiewuje swój zachwyt nad tajemnicą Wcielenia i wdzięczność dla Bogurodzicy. Odpowiednikiem tego w liturgii Kościoła zachodniego jest biblijne *Magnificat* lub przypisywany św. Ambrożemu hymn *Te Deum laudamus*.

Teologiczna treść A. koncentruje się wokół obecności Maryi w tajemnicy Słowa Wcielonego i Kościoła. Bardzo wyraźnie ukazana została prawda o Trójcy Przenajśw. i o Chrystusie.

Treści dotyczące Trójcy Przenajśw. zostały włożone w usta mędrców ze Wschodu (strofa 7). W tym kontekście Macierzyństwo Maryi względem Słowa Wcielonego jest wypełnieniem odwiecznego planu Ojca w mocy Ducha Świętego. Maryja jest więc ukazana nie tylko jako Matka Syna Bożego, ale także jako Wybrana przez Ojca i Oblubienica Ducha Świętego, a więc szczególna „świętynia Trójcy Przenajśw.”, na co wskazują liczne obrazy biblijne użyte w A. Jako

uosobienie Bożej dobroci i skarbnica życia, Bogurodzica jest także naszą Pośredniczką.

Natomiast akrostychiczny układ poszczególnych strof (od A do Ω) symbolizuje Chrystusa Początek i Koniec. Zdaniem komentatorów A., należy w tym widzieć paschalny i zarazem eschatologiczny kontekst mariologii zawartej w tym hymnie. Maryja jawi się więc jako prawdziwa *Hodegetria*, czyli wskazująca na Chrystusa, Drogę, Prawdę i Życie. Przez kontemplację Jej przeobowiązanego piękna i wydarzeń zbawczych, w które Ona jest włączona Bożym planem zbawienia, chrześcijanin odkrywa drogę, wąską ścieżkę (Mt 7, 14) do pełni życia w wieczności.

A. stanowi więc nie tylko kwintesencję mariologii, mocno osadzonej na Biblii i duchowym doświadczeniu Kościoła pierwszych wieków, ale dla współczesnego chrześcijanina jest doskonałą szkołą → ży-

cia duchowego i mistycznej → kontemplacji. Przekaz głębokich treści dogmatycznych z całą finezją teologicznej precyzji dokonuje się w A. nie tyle na drodze racjonalnego myślenia, co przede wszystkim poprzez poetycką formę słowa, obraz biblijny i śpiew bez akompaniamentu. Ten właśnie sposób przekazu treści wiary, nazywany niekiedy prototekstem mistycznym, w pełni odpowiada medialnej mentalności współczesnego człowieka, co m.in. tłumaczy niezwykłą popularność A., zwłaszcza wśród młodzieży.

J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, Wwa 1984; J. S. Gajek, *A. ku czci Bogurodzicy*, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. Beinert, Wwa 1992, 315-320; L. Balter, *Tajemnica Trójcy Świętej w „A.” ku czci Bogurodzicy*, w: *Trójca Święta a Maryja* (Biblioteka Mariologiczna, 2), red. T. Siudy, K. Pek, Cz 2000, 281-297.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

AKCJA KATOLICKA

W najszerszym sensie współuczestnictwo katolików świeckich w zbawczej misji Kościoła (w tym przypadku, w wyrażeniu „akcja katolicka” nie stosujemy dużych liter), natomiast w sensie ścisłym, jest to zorganizowana działalność apostołska katolików świeckich, spełniająca warunki określone wspólnie przez Sob. Wat. II i całe nauczanie posoborowe Kościoła. Jest więc to szereg organizacji zrzeszających katolików świeckich, którzy w ścisłej współpracy z hierarchią i w łączności ze sobą, zmierzają bezpośrednio do realizacji apostołskiego celu Kościoła.

I. Geneza i rozwój AK w świecie. Początki historii AK sięgają poł. XIX w., choć przykłady zorganizowanej działalności apostołskiej wiernych świeckich można wskazać znacznie wcześniej. Prehistoria AK sięga czasów po rewolucji francuskiej, kiedy dało się odczuć w wielu państwach wzmo-

żenie antykościelnych prądów myślowych oraz zarządzeń władz państwowych. Wywołało to reakcję katolików, którzy przystąpili do zakładania zrzeszeń, mających na celu obronę wiary i Kościoła (np. we Francji — *La Ligue Catholique*, w Belgii — *L'Union Catholique*, w Niemczech — *Katholischer Verein*, w Anglii — *Catholic Union* czy w Hiszpanii — *Asociación de los Catolicos*).

Jednym z owoców tego zrzeszania się katolików było powołanie do życia we Włoszech Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży, zatwierdzonego przez Piusa IX, w którym dzisiejsza włoska AK widzi swe korzenie. Obok zrzeszeń katolików o profilu bardziej religijnym powstawały i takie, które miały charakter społeczno-polityczny, stawiające sobie za cel obronę zarówno najbardziej zagrożonych grup społecznych, jak i Kościoła w sferze politycznej. Wydarczenia te miały wpływ na oficjalne naucza-

nie papieskie, co znalazło odzwierciedlenie m.in. w enc. *Rerum novarum* (15 V 1891) Leona XIII. Podstawy zaangażowania się katolików świeckich w sferze społecznej i politycznej ukazało również nauczanie św. Piusa X. On jako pierwszy użył wyrażenia „Akcja Katolicka” (motu proprio z 1903), którym nazwał wszelką działalność apostołską katolików. Zaś w enc. *Il fermo proposito* (11 VI 1905) przedstawił zasady teologiczne i organizacyjne AK, rozumianej jeszcze jako akcja, tj. zorganizowana działalność katolików zmierzająca — zgodnie z głównym hasłem tego pontyfikatu — do odnowy wszystkiego w Chrystusie. Zasady akcji katolickiej zawarte w tej encyklice pozwoliły katolikom włoskim powołać do istnienia zrzeszenia, które jednak wykazały niedomogi organizacyjne, wynikłe z braku koordynacji swej działalności. Zaisntniała potrzeba powołania ośrodka koordynującego ich działalność.

Trudności te dostrzegł Pius XI. Swoje postulaty sformułował w pierwszej enc. *Ubi arcano* (23 XII 1922) oraz w liście *Quae nobis* (13 XI 1928), zaadresowanym do kard. A. Bertrama. We wspomnianej enc. Pius XI ukazał istotę AK, określił jej cel, wskazał środki, którymi miała się posługiwać dla urzeczywistnienia stojących przed nią zadań oraz wezwał wiernych do powołania jej we wszystkich krajach katolickich, podkreślając iż formy organizacyjne tego zrzeszenia chrześcijańskiego powinny być dostosowane do warunków lokalnych. Jej istotę rozumiał jako uczestnictwo świeckich w hierarchicznym apostołstwie Kościoła.

Za rzeczywistą chwilę narodzin AK uznaje się datę zatwierdzenia przez Piusa XI statutow włoskiej AK, tj. rok 1923. W następstwie stanowiska Stolicy Apost., w 1926 niektóre Episkopaty (m.in. Polski) uznały za AK istniejące w danym kraju organizacje katolickie. W następnych latach niektóre kraje przyjęły włoski model organizacji AK, oparty na czterech grupach wier-

nych: kobiet, mężczyzn, młodzieży męskiej i żeńskiej. Ten model organizacyjny przyjął się m.in. w krajach Ameryki Łacińskiej (1930), Hiszpanii (1931) i w Polsce (1934). Przeważnie jednak struktura ta była uzupełniana o stowarzyszenia środowiskowe.

W Kościele wytworzyły się różne typy organizacyjne AK, np. we Francji dominował typ oparty na organizacjach zrzeszających środowiska zawodowe, a na Filipinach przyjął się model federacyjny z ośrodkiem koordynującym przedsięwzięcia apostołskie niezależnych zrzeszeń, realizujących wspólnie ustalony program działania, zaś w krajach anglosaskich, za AK uznano wszystkie zrzeszenia katolickie, które współpracowały z Episkopatem danego kraju, stąd praktycznie wyrażenie „AK” oznaczało tam działalność apostołską.

Ta wieloznaczność trwała do Sob. Wat. II, który orzekł, że za AK należy uznać te organizacje, które spełniają cztery podstawowe kryteria (AA 20-21): a) przyjmują za bezpośredni swój cel apostołski cel Kościoła w zakresie ewangelizacji i uświęcania ludzi oraz urabiania na modłę chrześcijańską ich sumienia, by w ten sposób przepoić duchem ewangelicznym różne społeczności i środowiska; b) współpracując we właściwy sobie sposób z hierarchią, świeccy przynoszą swoje doświadczenie i przyjmują odpowiedzialność za kierownictwo tymi organizacjami, za rozeznanie warunków, w jakich ma się prowadzić działalność duszpasterską Kościoła, oraz za planowanie i realizację programu działania; c) działają w zjednoczeniu na wzór żywego organizmu, by w ten sposób dobitniej podkreślić wspólnotę Kościoła i spotęgować skuteczność apostołstwa; d) świeccy prowadzą działalność pod zwierzchnim kierownictwem hierarchii, która może zatwierdzić tę współpracę przez wyraźne udzielenie im mandatu.

Ojcowie Soborowi gorąco zalecili szerzenie AK i zachęcili kapłanów oraz świec-

kich, by zadbali o wprowadzenie wymienionych zasad w życie oraz współpracowali po bratersku z innymi formami apostołstwa, obecnymi w Kościele.

Wkrótce rozpoczęły się prace nad przystosowaniem statutów AK do nauki soborowej. Pojawiły się w związku z tym trudności, które obok innych przyczyn, spowodowały znaczny odpływ członków do nowo powstałych zrzeszeń katolików świeckich. Opracowanie i zatwierdzenie nowych statutów (we Włoszech w 1969) sprawiło, że nastąpiła stabilizacja i znów wzrosło znaczenie AK. Przyczyniło się do tego nauczanie papieża Pawła VI (szczególnie ważne było jego przemówienie do uczestników II Krajowego Zebrania Włoskiej AK, z 22 IX 1973) oraz Jana Pawła II, który wiele razy przemawiał do członków AK, zachęcając ich do udziału w dziele budowy → cywilizacji miłości i w nowej → ewangelizacji. Głównie w adh. *Familiaris consortio* (22 XI 1981) i *Christifideles laici* (30 XII 1988) wskazywał na podstawy działalności świeckich i określił różne pola ich apostołstwa.

II. Dzieje AK w Polsce. Zainteresowanie AK stało się w Polsce bardzo żywe wkrótce po ogłoszeniu enc. *Ubi arcano*, czego wyrazem było skierowanie w 1926 do Episkopatu Polski przez uczestników zjazdu, poświęconego wychowaniu młodzieży i uzdrowieniu rodziny chrześcijańskiej, petycji o zorganizowanie w całym kraju Ligi Katolickiej, posiadającej najwięcej cech bliskich AK, postulowanej przez Piusa XI Episkopat Polski przychylił się do tej prośby i we wszystkich diecezjach powołał do życia Ligę Katolicką. Nie potrafiła ona jednak wytworzyć jednego ośrodka koordynującego jej pracę i jednolitego modelu organizacyjnego.

W 1928 powołano Komisję Episkopatu do spraw AK i opracowano projekt jej organizacji (do stycznia 1929). W odpowiedzi na list kard. P. Gaspariego (10 IV 1929), przynaglający do przyspieszenia prac nad powołaniem do życia w Polsce AK, Konfe-

rencia Episkopatu Polski (obradująca w Poznaniu, 28-30 IV 1930) postanowiła zorganizować w Polsce AK typu centralistycznego, nadając jej statut, który 27 XI 1930 zatwierdził Pius XI. 24 XI 1930 został erygowany przez ówczesnego Prymasa Polski, kard. A. Hlonda Naczelny Instytut AK w Polsce z siedzibą w Poznaniu, a w 1930-1932 zostały powołane przez ordynariuszy poszczególnych diecezji. Diecezjalne Instytuty AK (w diec. warszawskiej i śląskiej powstały Sekretariaty AK). Najniższą komórką organizacyjną AK w Polsce była Parafialna lub Dekanalna AK. Do 1934 istniejące w Polsce organizacje katolickie związane organizacyjnie z AK. Tam zaś, gdzie ich nie było powołano nowe: Stowarzyszenie Mężów Katolickich, Stowarzyszenie Niewiast Katolickich, Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Żeńskiej, Stowarzyszenie Robotników Katolickich i Stowarzyszenie Polskich Akademików Katolickich.

19 VI 1934 Episkopat Polski podjął decyzję o unifikacji organizacyjnej stowarzyszeń wchodzących w skład polskiej AK. Opracowany został statut, oparty na modelu włoskim, oraz regulamin stowarzyszeń AK. Zgodnie ze statutem AK rolę ośrodków dyspozycyjnych pełniły instytuty AK: centralnym był Naczelny Instytut AK, a ośrodkami kierowniczymi na szczeblu diecezji były Diecezjalne Instytuty AK, zaś parafialnym — Parafialna lub Dekanalna AK. Był to pierwszy człon organizacyjny AK. Drugim były tzw. związki (w całej Polsce były cztery: Katolicki Związek Mężczyzn, Katolicki Związek Kobiet, Katolicki Związek Młodzieży Męskiej i Katolicki Związek Młodzieży Żeńskiej. Rolę łącznika między instytutami a związkami i stowarzyszeniami członkowskimi AK pełniły: Rada Naczelna i rady diec. AK w Polsce. Trzecim członem organizacyjnym, luźno związanym z AK, były stowarzyszenia pomocnicze, np. → Sodalicja Mariańska, trzecie zakony (→ tercjarze), → kółka różańcowe itp.

Bardzo owocna działalność AK w Polsce została przerwana z powodu II wojny światowej. Dopiero w wyniku wypowiedzi Jana Pawła II, skierowanej do biskupów polskich podczas ich wizyty *ad limina Apostolorum* 12 I 1993, przystąpiono do odbudowy w Polsce AK erygowana przez Prymasa Polski kard. Józefa Glempa, na mocy rozporządzenia Szefa Urzędu Rady Ministrów z 19 VIII 1996 otrzymała osobowość prawną. Od tej chwili stopniowo rozwija swą działalność na terenie całego kraju.

Ze Statutu AK w Polsce, ogłoszonego w 1996 wynika, że jest ona publicznym stowarzyszeniem wiernych, którego celem jest pogłębianie formacji chrześcijańskiej oraz organizowanie bezpośredniej współpracy katolików z hierarchią kościelną w prowadzeniu misji apostołowskiej Kościoła (art. 1 i 9). AK zmierza w Polsce do realizacji swego celu przez udział w pogłębianiu życia religijnego, moralnego, intelektualnego i kulturalnego, ukierunkowanie się na

pełnienie zadań apostołskich, a ponadto przez dążenie do przeniknięcia wartościami ewangelicznymi życia społecznego, zajmowanie stanowiska w sprawach publicznych Kościoła, a zwłaszcza reagowanie na zagrożenia wiary i moralności chrześcijańskiej, a także przez kształcenie działaczy katolickich i wychowywanie ich do aktywności w życiu społecznym, gospodarczym, kulturalnym i politycznym.

W. Zdaniewicz, *AK*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Wwa 1981, 417-452; R. Bender, *AK*, w: *Katolicka myśl i działalność społeczna w Polsce XIX i XX w. (Stan badań)*, Lb 1987, 58-60; S. Krajowski, *AK. Ostatnia szansa dla Polski*, Wwa 1995; *AK dzisiaj*, red. M. Kowalczyk, J. Warzecha, Ząbki 1996; M. Duda, *AK. Studium teologiczno-pastoralne*, Cz 1996; K. Jezyna, *AK. w II Rzeczypospolitej*, Lb 1996; M. Leszczyński, *AK. w Archidiec. Lwowskiej obrządku łacińskiego*, Lb-Pl 1996; *Świeccy w Akcji*, red. W. Słomka, Lb 1996; E. Weron, *Jak zakładać AK. Statut*, Pz 1996.

WALDEMAR SEREMAK SAC

AKT STRZELISTY

Krótkie lecz pełne żywej wiary i uczuciowego zaangażowania zwrócenie myśli ku Bogu, Chrystusowi, Matce Bożej lub świętym, którego celem jest nawiązanie duchowej łączności i tzw. chodzenie w Bożej obecności, czyli ustawiczna świadomość wszechogarniającej człowieka miłości Boga. Praktykowanie a. s. zalecane jest przez wielu mistrzów (m.in. św. Jan od Krzyża — *ŻPM*, 4; św. Teresa od Jezusa — *TW* 7, 2; św. Franciszek Salezy — *Vita devota*, II, 13; L. Scupoli — *Il combattimento spirituale*, 2, 14).

W innych religiach, np. w → buddyźmie, → hinduizmie oraz → islamie (Koran, 33, 41) znane są praktyki modlitewne podobne pod względem formy do a. s. (→ koan, → mantra).

Nazwa tej cennej dla życia duchowego praktyki modlitewnej pochodzi od św. Augustyna († 430), który modlitwy pustelników z Tebaidy określił jako „*brevissimae et rapidim iaculatae*” (Epist., 129, 20; PL 33, 501).

A. s. nie ma określonej formy ani treści, która wyrażana była najczęściej w myślach, a niekiedy także głośno. Jest czynnością na wskroś spontaniczną, często nawet niezwerbalizowaną, a więc czymś w rodzaju poruszenia → serca. Wyraża aktualny stan ducha i sytuację, w której modlący się znajduje. Z tej racji a. s. może mieć charakter uwielbienia Boga, dziękczynienia, prośby, przebłagania itp. Praktykując a. s., można również posługiwać się będącymi w powszechnym użyciu formułami modlitewnymi, które są wzięte z Pisma św., zwłaszcza Psalmów (np. „Zmiłuj się nade mną,

Boże, w swej łaskawości, w ogromie swego miłosierdzia wymaż moją nieprawość” — Ps 51, 1), z litanii (np. „Serce Jezusa, zbawienie ufających Tobie, zmiłuj się nade mną...”) czy pism duchowych wielkich świętych (np. „O Krwi i Wodo, która wypłynęła z Najśw. Serca Jezusa, jako źródło Miłosierdzia dla nas, ufamy Tobie” — św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, 309). Św. Jan Kasjan († 415) zalecał swoim mnichom, zwłaszcza gdy rozpoczynali modlitwę wspólnotową, częste powtarzanie werse- tu z Ps 71, 12, która później w liturgicznej tradycji benedyktyńskiej stała się formułą rozpoczynającą Liturgię Godzin: „Bo-

że, wejrzyj ku wspomżeniu memu! Panie, pośpiesz ku ratunkowi memu!”.

Częste praktykowanie a. s. wyrabia bogomyślność i żywą wiarę, napętnia ufnością w Bożą Opatrzność, uczy pokory i czujności serca. Jego najbardziej intensywną formą jest → modlitwa Jezusowa.

Y. Raguin, *Modlić się w godzinie która jest*, Pz 1983; R. Voillaume, *Modlić się aby żyć*, Pz 1986; A. Bloom, *Odwaga modlitwy*, Pz 1987; S. Tugwell, *Modlitwa w bliskości Boga*, Pz 1988; A. Läßle, *Powróćmy do modlitwy*, Kr 1991; H. Caffarel, *5 wieczorów o modlitwie wewnętrznej*, Pz 1996.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

ANGIELSKA DUCHOWOŚĆ

Nurty duchowości i autorzy, którzy mieli znaczny związek z Anglią (przez swą działalność lub wykształcenie). Nie będą tu szerzej omawiane nurty i osoby charakterystyczne dla kultury określanej często jako celtycka lub iroszkocka.

I. A. d. początków chrześcijaństwa.

Na wyspach brytyjskich prawdopodobnie pierwsi chrześcijanie pojawili się już w II w., a świadectwem ich wiary jest postać św. Albana, który zginął śmiercią męczeńską za Decjusza (poł. III w.). Do 407 w pld. części Wielkiej Brytanii stacjonowały legiony rzymskie i można przyjąć, że w tym czasie chrześcijaństwo związane było z kulturą rzymską, przejętą częściowo przez plemiona Brytów podbite przez Rzymian. Po odejściu Rzymian plemiona brytyjskie wystawione były na działanie pogańskich Piktów i Szkotów, a następnie Anglów, Sasów i Jutów. Św. Grzegorz Wlk. († 604), wysyłając św. Augustyna do Wielkiej Brytanii w 596 miał świadomość, że będzie on musiał zacząć pracę niemal od podstaw.

Praca ewangelizacyjna św. Augustyna i jego bezpośrednich następców dokonywała się wg zasady, by nie niszczyć miejsc-

wych zwyczajów, a raczej nadawać im chrześcijańską treść, zaś kościoły chrześcijańskie budować na miejscu świątyni pogańskich. Metody te okazały się skuteczne. Nie odnotowano żadnego przypadku męczeństwa u misjonarzy nawracających Anglosasów.

Wysiłek misyjny podążający od południa i niejako „odgórny” wspierany był przez misje ludowe rozprzestrzeniające się z tradycji celtyckiej (św. Kolumba † 597 — nie mylić z Kolumbanem, św. Aidan † 651), niemniej jednak chrześcijaństwo w wersji rzymskiej było bardziej hierarchiczne, a przez to dopasowane do angielskich struktur społecznych, ono więc ostatecznie zebrało żniwo także na północy kraju (Northumbria), zasiane przez Paulinusa — ucznia Augustyna i bp. Jorku, a następnie pielęgnowane przez mnichów iroszkockich. Niemała w tym zasługa św. Teodora z Tarsu, abp. Canterbury w latach 669-690, przyniósł on bowiem wraz ze sobą klasyczną edukację, a także obszerny księgozbiór. Dzięki temu w pfn. Anglii powstała szkoła klasztorna w Jarrow, która wydała Bedę Czcigodnego,

Doktora Kościoła († 735), oraz biblioteka w Jorku, w której studiował Alkuin († 804).

Świadectwem romanizacji chrześcijaństwa w Anglii jest też współczesna Teodorowi postać św. Cuthberta († 687), mnicha wychowanego w tradycji iroszkockiej, który jako przeor w Lindisfarne (a później także bp) naciskał na przejście rzymskich obyczajów monastycznych i kościelnych (m.in. spór o datę Wielkanocy zakończony synodem w Whitby w 663), a także św. Wilfrida († 709), wychowanego w Lindisfarne, bp. Jorku i wybitnego misjonarza.

Niewiele wiadomo o życiu Jana Szkota Eriugeny († 877), który wywodząc się z tradycji iroszkockiej, zdołał przekazać łacińskiej Europie myśl greckich Ojców Kościoła, przede wszystkim opierających się na neoplatonizmie. Jego tłumaczenia oraz własne dzieła, przede wszystkim *Periphyseon*, komentarze do Ew. św. Jana oraz *Hierarchii niebieskiej* Pseudo-Dionizego, odegrały istotną rolę w formowaniu się nurtu dialektyczno-platońskiego w późniejszej mistyce Zachodu.

W czasie gdy Eriugena gościł u Karola Łysego, w Wielkiej Brytanii już od końca VIII w. wschodnie wybrzeże systematycznie najeżdżane było przez Wikingów. W sferze politycznej przyniosło to panowanie Duńczyków na terenach na północ od Tamizy, co przyczyniło się także do coraz większej centralizacji władzy wokół księstwa Wessex i stopniowego wprowadzania systemu feudalnego. W sferze religijnej obok częściowej chrystianizacji Duńczyków nastąpiło zniszczenie jednych klasztorów i upadek życia klasztornego w innych. Dopiero reforma kluniacka przyniosła nowy powiew życia do klasztorów na wyspach brytyjskich. Należy jednak odnotować, że w X, a zwłaszcza w XI w. po inwazji Normanów zarówno klasztory, jak i urzędy kościelne stały się częścią systemu feudalnego. Skutki tego były dwojakie: rozwój klasztorów i struktur parafialnych,

ale także zeświecczenie życia zakonnego, uwikłanego w spory feudalne i zawirowania polityczne. System społeczny, przyniesiony wraz z Wilhelmem Zdobywcą w 1066 był, jak twierdzą niektóre opracowania, najdoskonalszym w ówczesnej Europie, niemniej jednak tworzący go ludzie byli w głębi duszy barbarzyńcami, schryścianizowanymi jedynie powierzchownie, o czym świadczy ich okrucieństwo, bezwzględny wyzysk podbitych ludów, a także powszechny analfabetyzm nawet wśród klas wyższych.

II. A. d. okresu średniowiecza. Kolejne wieki do XIV włącznie to w Anglii czas współzystencji trzech różnych kultur: normańskiej — wyrażającej się w języku francuskim, skupionej wokół dworów feudalnych; kościelnej — mówiącej po łacinie (hierarchowie kościelni byli również przeważnie pochodzenia normańskiego) oraz rodzimej — posługującej się staroangielskim, a później średnioangielskim. Kultura kościelna nie oznaczała pogłębionej duchowości, a raczej dodatkowy filar systemu feudalnego. Nawet cystersi, sprowadzeni na północ Anglii w XII w., znacznie bardziej przyczynili się do rozwoju cywilizacyjnego (zasłynęli zwłaszcza z hodowli owiec) niż intelektualnego czy religijnego. Jednak powstać św. Aelreda († 1167), opata Rievaulx, autora m.in. *Speculum Caritatis* oraz *De Spirituali Amicitia*, jest przykładem wybitnej duchowości i umysłu na miarę zaprzyjaźnionego z nim św. Bernarda z Clairvaux († 1153).

Pogłębienie kultury i duchowości wśród szerszych kręgów mogło przyjść tylko wraz z czynnikiem niezależnym od systemu feudalnego. Tym czynnikiem okazały się w XIII w. powstałe o wiek wcześniej uniwersytety oraz zakony mendykantkie (zwłaszcza franciszkanie). Uniwersytety w Oksfordzie i Cambridge, najpierw wzorowane na kontynentalnych, od końca XIII w. wykształciły własną strukturę, opartą na college'ach, zapewniających odpowiednie śro-

dowisko wychowawcze i naukowe studentom, którzy rozpoczęli swą edukację uniwersytecką w wieku dzisiejszych gimnazjalistów. W Anglii związek franciszkanów z uniwersytetem oksfordzkim był tym silniejszy w XIII w., że spotkał się z przychylnością i aktywnym wsparciem wybitnego naukowca i bp. Lincoln — Roberta Grosseteste († 1253), który potrafił objąć wiedzę sięgającą od nauk ścisłych przez filozofię aż do bibliistyki. Jedną z jego zasług dla teologii duchowości były nowe tłumaczenia z greki dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity i innych autorów nurtu dionizyjsko-neoplatonickiego, a także *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa. Tłumaczenia te charakteryzowały się dużą wiernością i precyzją i znalazły przychylne przyjęcie nie tylko w Anglii, ale i na kontynencie — korzystał z nich m.in. św. Tomasz z Akwinu († 1274).

Od XIII w. rozwija się literatura religijna, będąca świadectwem zmieniającej się mentalności i zainteresowań, a sam język od początku XII w. ewoluuje z *Old English* (bliski starym językom germańskim grupy ingweońskiej) do *Middle English* (zbliżony do współczesnej angielszczyzny i posiadający liczne zapożyczenia z łaciny oraz francuskiego). W XIV w. rozpowszechniają się *sumy spowiednicze* (będące odpowiedzią na wprowadzony na Sob. Laterańskim IV nakaz spowiedzi raz w roku) i inne pomoce duszpasterskie (m.in. *Oculus sacerdotis* Wilhelma z Pagula, anonimowe *Cilium oculi*, *Speculum curatorum* Ranulpha Higdena, anonimowe *Regimen animarum*, *Memoriale presbiterorum* (być może Thomasa Fastolfa), *Instructions* abp. Johna Thoresby — zwane także *Katechizmem świeckich*, *Pupilla oculi* Johna de Burgo oraz *Instructions for Parish Priests*, *Manuale sacerdotis* i *Festiall* Johna Mirka), ponadto liczne dzieła przywiezione z kontynentu. Kwitnie poezja dydaktyczna (jednym z najwcześniejszych jej świadectw w języku średnio-angielskim

jest Ormulum z pocz. XIII w.) i liryka religijna (Wilhelma Herberta i Johna Grimstone'a) oraz misteria oparte na Biblii lub hagiografii.

Jednym z pierwszych dzieł o charakterze mistycznym na gruncie angielskim jest XIII w. *Mirror of Holy Church (Speculum Ecclesiae)* św. Edmunda abp. Canterbury.

W XIII-XIV w. pojawiają się nowe formy życia konsekrowanego, specyficzne dla Anglii: wyrazem tego jest *Ancrene Wisse* z pocz. XIII w. (reguła dla → rekluz niezwiązanych z żadnym z wielkich zakonów monastycznych) oraz dokumenty archiwalne mówiące o niezwykłej popularności życia pustelniczego (zarówno w odmianie anachoreckiej, jak i eremickiej) w XIII-XV w. Nieco wcześniej, ok. 1175, zostali sprowadzeni do Anglii kartuzi, kultywujący własną formę życia wspólnotowo-pustelniczego; XIV-XV w. odznaczył się niezwykłym wzrostem powołań i nowymi fundacjami. Pustelnicy cieszyli się tak wysokim poważaniem, że pod koniec XIV w. nawet John Wyklif, nie szczędzący krytyki duchownym i zakonnikom, uważał pustelników za „dziesięciu sprawiedliwych z Sodomy” (Rdz 18, 32).

W ten sposób przygotowany został grunt dla okresu zwanego „złotym wiekiem mistyki angielskiej”, który obejmuje XIV w. i pocz. XV w. Odznacza się on zarówno kilkoma wybitnymi postaciami, jak i powszechnym rozbudzeniem zainteresowania głębszym życiem duchowym oraz mistyką. Jest to skutek zarówno pozytywnej działalności duszpasterskiej, jak i ogólnej niepewności egzystencjalnej i politycznej (wojna stuletnia, zarazy — czarna śmierć z 1349 uśmierciła 1/3 ludności) oraz rozkładu wielu struktur życia społecznego.

III. „Złoty okres mistyki angielskiej”. Pierwszym autorem tego okresu, zwanym także „ojcem mistyki angielskiej” jest Richard Rolle z Hampole († 1349). Jego popularność przysparza niemało kłopotów

historykom — życiorys znany z 18. *Lekcji* (9 *Vitae* oraz 9 *Miracula*) służył przygotowaniu do przewidywanej kanonizacji, a liczne autentyczne pisma przemieszane są w manuskryptach z fałszywymi atrybucjami i interpolacjami (zwłaszcza autorstwa lollardów).

Najprawdopodobniej Rolle urodził się w Thornton, w północnym Yorkshire w ubogiej rodzinie wiejskiej. Dzięki patronatowi Thomasa Neville'a rozpoczął studia w Oksfordzie, których nie ukończył. Odkrywszy w sobie powołanie pustelnicze przeniósł się w rodzinne strony. Prawdopodobnie nigdy nie przyjął święceń kapłańskich, pod koniec życia był jednak kierownikiem duchowym mniszek cysterskich w Hampole.

Wg ustaleń H. E. Allena pisma Rolle zawierają liczne łacińskie oraz angielskie komentarze biblijne, traktaty (najbardziej znane z nich są łacińskie *Incendium amoris*, opisujące doświadczenie „ognia mistycznego”, *Melos amoris* inaczej *Melum contemplativorum* — dzieło będące zapisem świadomości wynikłej z doświadczenia „pieśni mistycznej”), angielską lirykę religijną oraz listy (m.in. *Ego Dormio*, *Ten Commandments*, *The Form of Living*). Jego twórczość zawiera wiele fragmentów polemicznych i auto-apologetycznych broniących życia pustelniczego oraz doświadczenia mistycznego.

Postać i pisma Rolle pociągnęły znaczną liczbę osób na drogę życia pustelniczego, dla jeszcze większej zaś stały się inspiracją do pogłębienia relacji z Bogiem. Po jego śmierci odpisy jego dzieł trafiły także do Europy Środkowej, zyskując w 1396 oficjalną aprobatę bp. Pragi.

Drugi ważny autor tego okresu — pomimo wielu prób identyfikacji — pozostaje nieznanym z imienia. Najprawdopodobniej czas jego życia należy umieścić między Rolle a Walterem Hiltonem. Niektóre opracowania usiłowały przypisać jego dzieła temu ostatniemu, bardziej prawdopodobna

jest jednak wzajemna znajomość pism u obu autorów. Najważniejszym jego dziełem jest *Obłok niewiedzy* (*The Cloud of Unknowing*), a obok niego kilka zbliżonych tematycznie traktatów (m.in. *Book of Privy Counselling* — *Księga osobistej porady* oraz *A Pistle of Preier* — *List o modlitwie*) oraz tłumaczenia z łaciny na angielski. Wszystkie zajmują się wyższymi etapami życia duchowego, ze szczególnym akcentem położonym na kontemplację i przygotowanie do niej. Pisane są z pozycji kierownika duchowego dla konkretnego ucznia. Niektóre fragmenty mogą sugerować, że zarówno kierownik, jak i uczeń należeli do zakonu kartuzów. Myśl tych pism nawiązuje wyraźnie do teologii apofatycznej wytyczonej przez Pseudo-Dionizego oraz Ryszarda od św. Wiktora i Tomasza Galla z Vercelli. Cechą wyróżniającą jest jednak nacisk położony na rolę miłości w zjednoczeniu z Bogiem oraz niezwykle praktycyzm w odróżnieniu od mocno spekulatywnego podejścia wcześniejszych autorów. Jak twierdzi Knowles, *Cloud* jest w ogóle pierwszym w historii chrześcijaństwa tak praktycznym dziełem dotyczącym kontemplacji. Z pewnością było ono też na gruncie angielskim jednym z najchętniej czytanych dzieł mistycznych, obok *Incendium Amoris* Rolle'a oraz *Scale of Perfection* Hiltona.

Walter Hilton († 1396), kanonik augustiański z Thurgarton, jest autorem *Scale of Perfection* (Drabiny doskonałości), a także kilku innych dzieł angielskich i łacińskich dotyczących życia duchowego. Spośród nich wyróżnić można *Życie mieszane* (opowiadające się przeciw ówczesnym autorytetom za możliwością połączenia życia aktywnego i kontemplacyjnego) oraz *List do człowieka pobożnego w posiadłościach doczesnych* (jedno z pierwszych pism biorących pod uwagę powołanie do kontemplacji u ludzi nie należących ściśle do stanu życia kontemplacyjnego). Również *Drabina* napisana jest dla osób wszystkich sta-

nów, omawiając w bardzo praktyczny sposób etapy życia duchowego. Hilton nie zajmuje się nadmierną schematyzacją kolejnych szczebli życia duchowego, a samą kontemplację dzieli na trzy dialektyczne etapy: pierwszy — będący skutkiem studium teologii, drugi — oparty na poznaniu afektywnym, często bez możliwości intelektualnego wyjaśnienia własnych przeżyć, oraz trzeci — stanowiący połączenie poznania afektywnego z intelektualnym. W swych dziełach chętnie sięga do wcześniejszych autorów: od św. Augustyna i św. Grzegorza, poprzez Wiktorynów i św. Bonawenturę, aż do Rolle’a oraz *Cloud*. Jego dzieło jest swego rodzaju syntezą wcześniejszej teologii życia wewnętrznego.

Ostatnim ważnym autorem złotego wieku jest Julianna z Norwich († po 1413). Jako rekluza mieszkała kilkadziesiąt lat przy kościele św. Juliana w Norwich. Wcześniejsze jej życie pozostaje w sferze domniemań — sugerowano zarówno, że należała do klasztoru benedyktynek z Carrow, jak i że prowadziła normalne życie rodzinne. W 1473 podczas tajemniczej choroby otrzymała serię 16 → objawień prywatnych, które skłoniły ją do życia pustelniczego, w czasie którego ustawicznie medytowała nad ich treścią. Wynikiem tej medytacji są dwie redakcje jedynej jej dzieła *Revelation(s) of Divine Love* (Objawienie(a) Bożej miłości) — wcześniejsza, krótsza oraz znacznie późniejsza, dłuższa. Dzieło to, choć przesiąknięte głęboką uczuciowością, sięga do najgłębszych pytań filozoficzno-teologicznych: problemu istnienia zła, ostatecznego odkupienia i kary, pogodzenia Bożego miłosierdzia z Jego sprawiedliwością, możliwości intymnego poznania Boga pomimo właściwych naturze ludzkiej ograniczeń poznawczych. W odpowiedziach na te pytania widać pewne wpływy neoplatońskie — prawdopodobnie zapośredniczone przez wcześniejszych autorów złotego wieku, jednakże ich zasadnicza treść jest niezwy-

kle oryginalna, będąc świadectwem głębokiego chrystocentryzmu, humanizmu i wrzliwości emocjonalnej autorki.

Do autorów złotego wieku zalicza się czasem także Margery Kempe, świecką kobietę († 1433), której autobiografia odnaleziona została dopiero w XX w. Dzieło to stanowi żywe świadectwo, że pogłębiona duchowość złotego wieku nie ograniczała się jedynie do kilku wybitnych mistyków, lecz była udziałem szerokich rzesz wiernych, także świeckich.

Koniec XIV w. jest w Anglii także czasem rodzącego się buntu społecznego, którego wyrazem były ruch lollardów i powstania ludowe, a także literatura łącząca zainteresowania religijne z nowym, renesansowym humanizmem (m.in. *Piers Plowman* Langlanda oraz *Canterbury Tales* Chaucera). Zjawiska te nie wpłynęły niestety na zmianę struktur i praktyki duszpasterskiej w Kościele angielskim — wprost przeciwnie, spowodowały usztywnienie postaw hierarchii i coraz większą alienację „rzymskich” struktur kościelnych w stosunku do rozwijającego się społeczeństwa. Efekty tego ujawniły się na początku XVI w.

W angielskiej reformacji nie można nie dostrzec roli króla Henryka VIII, niemniej jednak poza chłodnymi kalkulacjami politycznymi, sukces narodowego Kościoła angielskiego miał także przyczyny w zupełnym niedostosowaniu ciągle jeszcze feudalnych struktur kościelnych do nowego społeczeństwa. Próba reformy Kościoła podjęta przez wykształconych humanistów z Oksfordu i Cambridge, wśród których wymienić należy Erazma z Rotterdamu, Johna Coleta, św. Johna Fishera i św. Tomasza More, spotkała się niestety z silnym oporem ze strony większości hierarchii, w tym zakonów, i została wykorzystana przez króla do zerwania z Rzymem. Jak świadczy postać św. Tomasza More († 1535), humanizm ten był bardzo dobrze zintegrowany z głęboką duchowością. Tym większą więc

krzywdę wyrządził Kościołowi Henryk VIII, wykorzystując tę szansę odnowy Kościoła dla celów osobistych.

IV. Współczesna a. d. Kolejne trzy wieki były w znacznym stopniu związane z emigracją (w Douai powstało kolegium kształcące katolickich duchownych dla Anglii) lub prześladowaniem z męczeństwem.

Wśród przedstawicieli epoki wymienia się św. Edmunda Campiona SJ, św. Roberta Southwella (obydwaj męczennicy), Augustyna D. Bakera OSB oraz Ryszarda Chalonerę.

Pomimo odcięcia od Rzymu, wierność Ew. w anglikanizmie ujawniała się — często w skrajnej postaci — w różnych ruchach: w purytanizmie, później w metodyzmie, a w końcu po trzech wiekach prześladowań katolików — w Ruchu Oksfordzkim, który wydał m.in.: E. Pussey'a, H. Manninga i H. Newmana. Wraz z dwoma ostatnimi wielu powróciło do jedności z Rzymem.

Kard. Henry Newman († 1890) stanowi niejako podsumowanie a. d. Wykształcony w Oksfordzie i wyświęcony w Kościele anglikańskim starał się wykazać, że Kościół ten zachował „drogę środka” między „papiżmem” a protestantyzmem. Dzięki studium Ojców Kościoła w duchu uczciwości intelektualnej stopniowo doszedł do przekonania, że eklezjologia taka jest fałszywa. W 1845 zdecydował się na powrót do Kościo-

ła rzymskokatolickiego. Wierność poznawanej prawdzie przysporzyła mu wrogów zarówno wśród środowisk rzymskokatolickich, jak i anglikańskich — w tym wśród dawnych przyjaciół.

Jego dzieła (m.in. *Gramatyka przyzwolenia*, *Apologia pro vita sua*, *Sen Gerontiusa* oraz niedokończone *Medytacje i pobożności*) świadczą o rzadkiej umiejętności łączenia przenikliwego, analitycznego umysłu z wielką wrażliwością duchową oraz osobistą świętością.

Koniec XIX i cały XX w. są w Anglii czasem szczególnego zainteresowania tradycją a. d., zwłaszcza złotym wiekiem, wśród naukowców (zarówno teologów, jak i językoznawców) oraz duszpasterzy. Od wydania pism Rolle i innych autorów rejonu Yorkshire przez Horstmana w 1895 bibliografia dotycząca złotego wieku urosła do niemal 900 pozycji. Rozwiązane zostało wiele kwestii dotyczących autorstwa i z wyjątkiem *Scale* Hiltona wszystkie ważne dzieła doczekały się wydań krytycznych.

R. M. Clay, *The Hermits and Anchorites of England*, Lo 1913; W. A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century*, C 1955; D. Knowles, *The English Mystical Tradition*, Lo 1961; W. Riehle, *The Middle English Mystics*, Lo 1981; *Obłok niewiedzy*, Pz 1986; B. McGinn, *The Growth of Mysticism*, Lo 1995; Julianna z Norwich, *Objawienie Bożej Miłości*, Wwa 1997.

MACIEJ GÓRNICKI

ANIMA-ANIMUS

Terminologia psychologii analitycznej Carla Gustava Junga († 1961) nie ma nic wspólnego z duszą w znaczeniu teologicznym czy filozoficznym.

A.-a. w ujęciu C. G. Junga nie są czymś nieuchwytnym w znaczeniu duchowym, lecz są istotnymi czynnikami ludzkiej psychiki. Jego zdaniem psychika męska posiada określony aspekt żeński (*anima*), psychika

kobieca z kolei określony aspekt męski (*animus*). *Anima* jest archetypicznym symbolem życia, obrazem wielkiej matki, natomiast w *animus* spoczywa ukryty obraz starego mędrca. Zdaniem Junga nikt nie jest w pełni mężczyzną ani w pełni kobietą, w każdej psychice są elementy męskie i żeńskie. Struktura ta znajduje swój wyraz w relacjach psychicznych obojga płci.

Terminy te, wolne od idealistycznych założeń, są pomocne w analizowaniu ludzkiej psychiki (Igor A. Caruso). Mają one charakter endotypiczny, to znaczy, że są to elementy ludzkiej psychiki warunkujące męski lub żeński model zachowania. Stłumienie a.-a. powoduje zaburzenia w zachowaniu w relacji do płci przeciwnej, co nie pozostaje bez wyraźnego wpływu na → duchowość.

Animus jest faktorem psychiki żeńskiej warunkującym jej relacje do mężczyzny, natomiast *anima* — faktorem psychiki męskiej warunkującym relacje mężczyzny do kobiety. A.-a. są wyraźnie czytelne w symbolice snów kobiety i mężczyzny, jak również w poezji mistycznej. Przeciwności te są dopełnieniem *persony*, bowiem a.-a. są personifikacją natury żeńskiej w męskiej podświadomości oraz natury żeńskiej w podświadomości mężczyzny. Każdy mężczyzna nosi w sobie obraz kobiety. Analogicznie, kobieta nosi w sobie obraz mężczyzny. Są to obrazy natury archetypicznej. Jung jest jednak zdania, że należy raczej mówić, iż kobieta nosi w sobie obraz mężczyzny, podczas gdy mężczyzna — obraz konkretnej kobiety. Obrazy te są podświadome, dlatego warunkują one projekcję tego obrazu na umiłowaną kobietę lub umiłowanego mężczyznę. Zachodzi tutaj powiązanie indywidualnej świadomości z podświadomością kolektywną. *Persona* (maska) w rozumieniu C. G. Junga jest pomostem „ja” psychicznego do świata zewnętrznego,

podobnie a.-a. jest pomostem „ja” psychicznego do podświadomości kolektywnej.

Animus w swojej nieświadomej i spontanicznej formie działania posiada duży wpływ na kształtowanie przekonań, te z kolei, na życie uczuciowe. *Anima* natomiast wpływa spontanicznie na formację sfery uczuciowej, ta z kolei wpływa na umysł (mówimy np. „ona mu zawróciła w głowie”). *Animus* dokonuje projekcji na świat autorytetów duchowych (bohaterowie, artyści, idole itp.). *Anima* w sposób podświadomy, w sensie naturalnego działania, koncentruje się na tym co słabe, potrzebujące pomocy. *Anima* w psychice mężczyzny zmierza do zjednoczenia, natomiast *animus* w psychice kobiety do rozpoznania np. podstaw, poznawania itp.

A.-a. są silnymi przeciwieństwami, mogą stać się źródłem wielu konfliktów nawet wtedy, gdy w konkretnej jednostce wydają się być zharmonizowane.

C. G. Jung, *Die Beziehung zwischen den Ich und dem Unbewussten*, Z 1935; tenże, *Symbolik des Geistes*, Z 1953; P. Roth, *Anima und Animus in der Psychologie C. G. Jung*, Winterhur 1954; I. A. Caruso, *Bios Psyche und Person*, Fr-Mn 1957; *Erinnerungen Träume Gedanken von C. G. Jung*, red. A. Jaffe, Z-St 1963; C. G. Jung, *Seelenproblem der Gegenwart*, Z 1966; I. A. Caruso, *Die Trennung der Liebenden*, Bn-St 1968; C. G. Jung, *Psychologia religii*, Wwa 1970; C. G. Jung, *Menschenbild und Gottesbild*, Olten 1984; A. Moir, D. Jessel, *Pleć mózgu. O prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą*, Wwa 1993.

ANTONI J. NOWAK OFM

ANIMIZM

(łac. *anima* — dusza; *animus* — duch)

Termin wprowadzony do medycyny przez niemieckiego chemika i lekarza E. S. Stahla († 1734), spopularyzowany w XIX w. przez angielskiego etnologa E. B. Tylora. W religioznawstwie oznacza formę wierzeń, charakterystyczną głównie dla ludów pierwotnych, wyrażającą się w przypisywa-

niu czynnika duchowego (duszy) wytworom i zjawiskom przyrody.

W ewolucjonistycznej teorii Tylora a. stanowi pierwsze stadium rozwoju religii. Wg tego poglądu człowiek pierwotny był istotą areligijną. Na podstawie obserwacji takich zjawisk, jak: sen, omdlenie, ekstaza, śmierć, doszedł do przekonania o istnieniu

w nim pierwiastka duchowego różnego od ciała i autonomicznego w stosunku do niego, tj. mogącego istnieć niezależnie od ciała. Z czasem przekonanie to odniósł do wszystkich innych elementów natury, co dało początek kolejnym stadiom religii, takim jak: fetyszyzm, manizm. Stopniowa deifikacja i hierarchizacja duchów doprowadziła do powstania politeizmu, który poprzez henoteizm przekształcił się w monoteizm.

Krytyka poglądów Tylora, opierająca się głównie na wynikach badań szkoły kulturowohistorycznej, wykazała, że a. nie występuje nigdzie jako samodzielna religia. Ludy pierwotne zasadniczo wyznają wiarę monoteistyczną, natomiast wierzenia typu animistycznego pojawiły się dopiero w okresie kultury materialno-agrarnej (do której zresztą nie wszystkie ludy należały) i stanowią raczej pewną formę wypaczenia religii już istniejących. Przekonanie człowieka o istnieniu w nim czynnika duchowego nie

powstało w wyniku obserwacji wspomnianych wyżej zjawisk, lecz jest rezultatem racjonalnego myślenia człowieka i jego wiary w pochodzenie od Istoty najwyższej. Wiara ta opiera się na istniejącym w religiach ludów pierwotnych objawieniu.

A. nie jest religią również ze względu na to, że ze swej istoty jest ona życiowym związkiem z transcendentnym Bogiem. Przez niektórych religioznawców a. jest jednak uważany za religię w sensie szerszym.

Obok religii ludów pierwotnych, elementy animistyczne obecne są w religiach Babilonu, Chin, Egiptu, w tybetańskiej religii bon, jak również w wierzeniach niektórych ludów Indonezji, Melanezji, Afryki i Ameryki Płn.

H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, Wwa 1966; Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lb 1984; M. Rusecki, *Naturalistyczne i ewolucjonistyczne teorie genezy religii*, AK 108(1987), 214-233; tenże, *Istota i geneza religii*, Wwa 1989.

IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM

„ANIOŁ PAŃSKI”

Modlitwa odmawiana rano, w południe i wieczorem. Składa się ona z trzech „Zdrowaś Maryjo” poprzedzonych dialogowanymi wersetami dotyczącymi trzech głównych momentów Wcielenia: zwiastowania archanioła Gabriela (Łk 1, 28), zgody Maryi (Łk 1, 38) i narodzenia Syna Bożego (J 1, 14). Modlitwę kończy oracja „Łaskę Twoją, prosimy Cię Panie, racz wlać w serca nasze...”. Często dołącza się doksologię „Chwała Ojcu...” oraz „Wieczny odpoczynek...”.

Modlitwa A. P. wywodzi się z → franciszkańskiej szkoły duchowości. Już bowiem w 1. poł. XIII w. franciszkanie zalecali odmawianie „Zdrowaś Maryjo” podczas wieczornego bicia dzwonu, którym dawano znak do zamykania bram miasta lub obejścia i gaszenia ognisk przed noc-

nym spoczynkiem. Bł. Benedykt z Arezzo († 1268) nakazał dla uczczenia tajemnicy Wcielenia śpiewać po komplecie antyfonę *Angelus dixit Mariae*. Nawiązywano w ten sposób do średniowiecznej tradycji utrzymującej przekonanie, że Zwiastowanie dokonało się o zmierzchu. Kapituła generalna franciszkanów w Asyżu w 1269 nakazała, by bracia zachęcali wiernych do odmawiania na uderzenie dzwonu kilka „Zdrowaś Maryjo”. Później praktyka ta nabrała charakteru modlitwy o pokój do Chrystusa Księcia Pokoju przez wstawiennictwo Maryi. Od XIV w. A. P. odmawiano także podczas porannego bicia dzwonu wzywającego na Mszę św., tzw. Prymarię, oddając w ten sposób cześć dla Maryi „Porannej Jutrzenki”. W obliczu inwazji tureckiej na Europę Kalikst III w 1456 zalecił odmawianie A. P.

także w południe w celu uproszenia przez wstawiennictwo Maryi ocalenia i pokoju.

Pius V w *Officium parvum Beatae Mariae Virginis* ustalił w 1571 obecną formę modlitwy A. P., zaś Benedykt XIV upowszechnił ją w całym Kościele, zalecając, aby w okresie wielkanocnym zamiast A. P. odmawiać antyfonę *Regina Coeli*.

Do ożywienia praktyki odmawiania A. P. wezwał Jan Paweł II na początku swojego pontyfikatu, prosząc jednocześnie o modlitwę w swojej intencji. Ten apel wielokrotnie kierował szczególnie do swoich Rodaków, m.in. na Jasnej Górze podczas I pielgrzymki do Ojczyzny (5 VI 1979).

Podjmując zwyczaj swoich poprzedników bł. Jana XXIII i Pawła VI, Ojciec święty w każdą niedzielę w południe odmawia z wiernymi gromadzącymi się na Placu św. Piotra w Rzymie modlitwę A. P. poprzedzoną krótkim rozważaniem, w którym podejmuje bieżące treści liturgiczne i aktualne problemy całego świata. Po tej modlitwie zwykle mają miejsce wielojęzyczne pozdrowienia pielgrzymów.

W. Wójcik, *Dzwonienie na A. P. w polskim prawie przedtrydenckim*, RTK 7(1955), 2, 223-241; *A. P. z papieżem Janem Pawłem II*, Kr 1983.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

ANTROPOMORFIZM

(gr. *ánthropos* — człowiek; *morfé* — kształt)

Przypisywanie ludzkich cech fizycznych i psychicznych Bogu, któremu one z natury nie przysługują. *A. fizyczny* — przypisywanie Bogu ludzkich cech fizycznych oraz *a. psychiczny* — opisujący Boga za pomocą pojęć wziętych z psychologii ludzkiej.

A. jako rozumienie i mówienie o istocie Boga na sposób ludzki ma podłoże antropologiczne. Człowiek bowiem posiadając ograniczone możliwości poznawcze tworzy pojęcia w oparciu o doznania i wyobraźnię.

A. występuje w wielu religiach, choć w różnej postaci. Nie brakuje go również w Biblii. W ST częsta jest tendencja do przypisywania ludzkich cech fizycznych Bogu. Bóg ma usta (Pwt 8, 3), oczy (1 Sm 15, 19), uszy (Jr 18, 19), nos (Ps 18, 16), a nadto spełnia ludzkie czynności w postaci zamknięcia drzwi arki Noego (Rdz 7, 16) czy złożenia wizyty Abrahamowi (Rdz 18, 22). Dostrzegamy także skłonność przypisywania Mu ludzkich cech psychicznych (antropopatyzm), np. Bóg żałuje (Rdz 6, 6), albo gniewia się (Wj 15, 7).

Mimo tych porównań, z których jednak nie przebija chęć zaprezentowania wyglądu

Boga, ST jednoznacznie stwierdza Jego duchowy wymiar (Iz 31, 3) i niemożliwość zobaczenia Go (Wj 33, 20), co znalazło swój wyraz w zakazie sporządzania Jego wizerunku (Wj 20, 4; 34, 17; Pwt 4, 9-28).

Jest to sposób mówienia o Bogu, w sensie metaforycznym i wynika z ograniczonej ludzkiego poznania oraz wyrażania rzeczywistości Boga, który jest istotą duchową. I choć takie przedstawianie Boga jest niedoskonałe, to nie uwłacza Jego godności. W ST i NT antropomorficzne mówienie o Bogu ściśle powiązane jest ze stwierdzeniami o Jego transcendencji i duchowości (Iz 40, 25; 1 Tm 6, 16).

Najwyraźniej racja teologiczna a. wybrzmiewa w enc. Piusa XII *Divino afflante Spiritu*: „W Piśmie św. to, co Bożego, jest nam podane na sposób ludzki. Bo jak współlistotne Słowo stało się podobne ludziom we wszystkim prócz grzechu, tak i słowa Boże wyrażone są ludzkim językiem, podobne we wszystkim do ludzkiej mowy, wyjąwszy błąd” (*Pismo święte NT. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pz 1958, 2, 419).

Uzasadnione jest zatem antropomorficzne mówienie o Bogu jedynie wtedy, gdy

zostanie uznana Jego transcendencja, niewyobrażalność i duchowość, a pojęcia będą stosowane w znaczeniu metaforycznym. Z tego też względu a. nie można utożsamiać z analogią, która w istocie swej polega na orzekaniu o Bogu na podstawie relacji zachodzącej między bytami materialnymi a Nim, ani też interpretować go literalnie. A. przyjmuje negatywny wymiar wówczas, gdy nie uwzględnia metaforyczności pojęć i w sposób literalny odnosi to do Boga.

W teologii duchowości, a zwłaszcza w teologii mistyki, stosuje się pojęcia antropomorficzne, np. napełnienie Duchem Świętym, zamieszkiwanie Trójcy Świętej w duszy, zaręczyny duchowe, zaślubiny duchowe, małżeństwo duchowe, zjednoczenie przekształcające, udzielenie się Boga człowiekowi, itd.

J. Kudasiewicz, *Biblia. Historia. Nauka*, Kr 1978; S. Urbanski, *Zatopieni w Bogu*, Wwa 1999.

KS. HENRYK WEJMAN

APATHEIA

(gr. *a* — nie; *páthos* — uczucie)

I. W psychologii i filozofii. Stan psychiczny, w którym człowiek osiąga wolność od wszelkich namiętności (beznamiętność); także normalne lub patologiczne obniżenie aktywności i reaktywności człowieka.

W psychologii a. to brak reakcji na bodźce lub spadek jej intensywności, albo jako obojętność uczuciowa, brak aktywnego zainteresowania otoczeniem i nieodpowiednie działanie. Stan ten może być wywołany wyczerpaniem psychicznym lub fizycznym, albo niektórymi chorobami somatycznymi czy psychicznymi. A. niekiedy jest utożsamiana z obojętnością, będącą postawą niezaangażowania psychicznego, wywodzącymi się z braku poczucia wartości.

W filozofii gr. a. rozumiana jest jako obojętność wobec wszystkiego, co nie daje szczęścia (cynicy, stoicy, Stilpon Megarejczyk, epikureizm). Synonimem jest *ataraksja* — życie proste, ukryte, w wyrzeczeniu, dające szczęście (cynicy, epikureizm). A. to obojętność wobec wszystkiego, co nie jest *autarkią* — wystarczaniem samemu sobie i nie potrzebowanie niczego do szczęścia (cynizm Diogenesa i Kratesa, przejęty przez Zenona z Kition, Epikura i Pirrona). Rozumiano ją jako wyzbycie się uczuć, zwłaszcza złych (np. Chryzyp z Soloj) lub w ogóle opanowanie uczuć i podporządkowanie ich rozumowi (Panajtios z Rodos i Posejdo-

nusz). Tę złagodzoną formę a. przejęli filozofowie rzymscy (Seneka, Cynceron). Filon z Aleksandrii († 54 po Chr.) uważał uczucia za źródło grzechów, sprzeczne nie tylko z nakazem rozumu, ale także z nakazem Boga.

II. W pismach patrystycznych. Filozoficzny termin a. został zaadaptowany w duchowości Kościoła Wschodu. Ewagriusz z Pontu († ok. 399) z a. czynił centrum → życia duchowego i rozumiał ją jako stan nieporuszonej duchowej, czyli zdystansowania się do własnych emocji i uczuć, a także nie przywiązywanie się do stworzeń. Widział w tym niezbędny środek i drogę do → kontemplacji.

Podobnie Teodoret z Tyru († 466) uważa, że a. była darem, udzielonym przez Boga pierwszemu człowiekowi → Adamowi, który utracił wskutek grzechu pierworodnego.

Kościół na Zachodzie nie przyjął nauki o a. Sprzeciwiali się jej m.in. Laktancjusz († 325), św. Hieronim († 419) i św. Augustyn († 430). Św. Tomasz z Akwinu († 1274) podkreślał, że ich wykorzenie byłyby nie tylko bezskuteczne, ale wręcz szkodliwe, gdyż okaleczałoby naturę ludzką (STh I, q. 22, a. 1-2).

Zasadniczą racją, dla której na Zachodzie nie przyjęła się nauka o a. jest to, że nie ma tego pojęcia w Piśmie św. Toteż wydaje się, że rozumienie a. jako wolności od

wszelkich emocji jest obce tekstom natchnionym. Świadczy o tym postawa Jezusa, któremu obce były stany duszy rozumiane jako a. Chrystus bowiem wzruszał się wielokrotnie aż do łez wobec cierpienia, ludzkiej nędzy (Łk 19, 41; J 11, 35); odczuwał zażenowanie (J 11, 33-38); zdenerwowanie (Mt 11, 20; 12, 34; 16, 23; 21, 12-17; 23, 13-33; Mk 3, 5; 11, 15; Łk 19, 45-48; J 2, 14-16; 8, 44); cierpiał niezrozumienie (Mt 17, 17) i udrękę agonii (Łk 22, 44).

Niemniej jednak w duchowości chrześcijańskiej obecna jest doktryna o umiarkowanym opanowaniu uczuć i emocji, niekiedy nazywana „świętą obojętnością”. Św. Ignacy Loyola († 1556) taki stan duchowy nazywa „pocieszeniem” (CD 316) i oznacza postawę całkowitego oddania się oraz zawierzenia, obejmującą wszystko, co człowiek spotyka na drodze do Boga i co jest czymś zewnętrznym, a także niezależnym od jego woli. Nie charakteryzuje jej jednak indolencja w działaniu i lekceważenie wobec rzeczy. Choć chrześcijańska a. przypomina stoicką postawę znieczulenia i obojętności wobec wszystkiego, co człowieka otacza i jest nieistotne dla jego etycznej doskonałości, to jednak nie jest leniwą i pełną rezygnacji biernością wobec zewnętrznych zdarzeń, lecz selektywnym przyjmowaniem wrażeń i działaniem z motywu miłości w trosce o dobro człowieka. Pozwala to na skoncentrowanie własnej woli na sprawach najistotniejszych. Podstawą więc negatywnego nastawienia w chrześcijańskiej wizji a. jest pozytywna skłonność woli. Do stoickiej etyki: *sustine* (wytrzymuj) i *abstine*

(powstrzymuj się) chrześcijaństwo dodaje miłość, która jest zdolna osiągnąć wybrany przedmiot dążeń (zjednoczenie z Bogiem).

Nie chodzi więc o gaszenie ludzkich odruchów, ale o integrację odpowiadającą godności dziecka Bożego. Dlatego św. Franciszek Salezy († 1622) podkreśla, że „święta obojętność jest kwiatem miłości nadprzyrodzonej, wonią pokory, zasługą cierpliwości i owocem wytrwałości” (*Sermon. Le vendredi saint II*). Wg św. Jana od Krzyża († 1591) „nie osiągnie doskonałości, kto nie stara się być na wszystko obojętny, tak by jego pożądliwości naturalne i duchowe były zadowolone w całkowitym wyzbyciu się wszystkiego, gdyż dla osiągnięcia najgłębszego spokoju i ciszy jest to nieodzowne” (*Sentencie*, 53). Chodzi więc o wyniszczenie w sobie resztek → egoizmu i samozadowolenia, dzięki czemu następuje wewnętrzny pokój.

A. jako forma akceptacji życia (nawet prześladowań) nie ma nic wspólnego z → kwietyzmem, bowiem poddana kierownictwu Bożej Opatrzności nie godzi się na rzeczy złe i winna być praktykowana na wszystkich stopniach doskonałości chrześcijańskiej.

W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Wwa 1981, 1, 74-134; F. Drączkowski, *Formy i cele modlitwy doskonałego chrześcijanina (gnostyka) wg Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Medytacja* (HM, 1), red. W. Słomka, Lb 1984, 127-132; tenże, *Motywacja czynnej miłości bliźniego u Klemensa Aleksandryjskiego*, tamże, 133-148; S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lb 1986, 326-329; M. Kozera, *Idealy ojców pustyni. Pathos i a.*, Lb 2000.

KS. MARIUSZ STARCZEWSKI

APOFTEGMATY

Określenie krótkich, zwięzłych wypowiedzi Jezusa lub „słów”, sentencji i uwagi znanych ascetów oraz mnichów, zapamiętanych i wdrażanych w życie, wyrażających więź, nieustanną pamięć i całkowite zdanie

się na Chrystusa; także historie i ważne wydarzenia związane z konkretnymi mniściami lub mniszkami.

A. zostały wyodrębnione z Pisma św. przez R. Bultmanna jako odrębny biblijny

gatunek literacki. Są one rodzajem opowiadań, których pointę stanowią zwięzłe, krótkie wypowiedzi Jezusa (np.: Mt 19, 1-15; Mk 2, 1-12; 3, 1-6; 6, 1-6; Łk 9, 57-62).

A. ascetów i mnichów, często pochodzące od Ojców pustyni, gromadzone i przechowywane w tradycji ustnej i pisanej, były owocem bliskości ascety z Bogiem. Były „sakramentem”, przez które Bóg dawał obdarowanemu wszystko, o co ten prawdziwie prosił. Nie zastępując słowa Bożego, są one uprzywilejowanym środkiem pozwalającym otworzyć się na słowo, które Bóg sam „dzisiaj” kieruje do człowieka, i ułatwiającą nieustanną pamięć o Bogu oraz żywą z Nim więź.

Były wykorzystywane w relacjach → „abby” i jego ucznia jako przesłanie na czas samotności. Proszony o „słowo” abba obdarowywał nim ascetę, przez co tworzyła się duchowa więź między nimi. Również asceci wzajemnie obdarowywali się a., jako owocem osobistego doświadczenia bliskości Boga. Głównym tematem a. była pokora.

Znane są zbiory a.: łaciński zbiór z V w. *Vita patrum* V-VI (Antverpiae 1615, PL 73,

855-1022) i grecki — *Ecclesiae graecae monumenta* (P 1667, I, 338-712; PG 65, 71-440). Ten ostatni napisany został przez nieznanego autora prawdopodobnie na pocz. VI w. w Egipcie. Zawiera alfabetyczny wykaz imion ascetów z IV i V w., a przy każdym z nich powiedzenie i opisy zachowań w różnych okolicznościach.

Znane są także oparte na zbiorze greckim zestawienia a. w języku arabskim, aramejskim, etiopskim, gruzińskim, koptyjskim, łacińskim, ormiańskim, i syryjskim. W 2. poł. XX w. zostały wydane a. w tłumaczeniu angielskim (1975), francuskim (1979 i 1984), nowogreckim (1960), hiszpańskim i katalońskim (1984 i 1986), hebrajskim (1970), niderlandzkim (1979), niemieckim (1985), polskim (1996 i 1997), rosyjskim (1991) i włoskim (1975).

Księga Starców (Gerontikon), Kr 1983; L. Regnault, *Słowo Ojców pustyni na dzień dzisiejszy*, Kr 1998; M. Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, Kr 1994; B. Ward, *Słowa Ojców pustyni*, Kr 1999; M. Kozera, *Ideale Ojców Pustyni*, Lb 2000.

ZOFIA PAŁUBSKA

APOKRYFY

(gr. *apókryfos* — ukryty, niezrozumiały, tajemniczy)

Pisma żydowskie i starochrześcijańskie, zredagowane na wzór ksiąg natchnionych, będące utworami nieznanymi autorów. Mimo, że upodobniają się do ksiąg natchnionych (ST bądź NT) osobą domniemanego autora, tematyką i rodzajem literackim, ze względu na tkwiące w nich błędy i nieścisłości, nie zostały zaliczone do oficjalnego zbioru ksiąg świętych. Egzegeci protestanczy nazywają je pseudoepigrafami, co można określić jako „dzieła fałszywe”.

I. A. ST. Są to pisma żydowskie, które dotarły do nas na ogół w przeróbce chrześcijańskiej, dlatego do a. ST zalicza się też

te dzieła chrześcijańskie, które przekazują materiały żydowskie. A. ST powstały głównie w okresie od II w. przed Chr. do I w. po Chr. Były pisane w tym celu, aby uzupełnić księgi święte. Motywacją do pisania dodatkowych dzieł na wzór ksiąg świętych, są wzmianki w Biblii o zaginionych księgach, stanowiących ważne źródło dla autorów biblijnych. A. starają się przekazać treści biblijne w nowej szacie językowej lub propagować nowe idee pobożnościowe, naśladując język biblijny. Wszystkie a. ST są owocem pobożności prywatnej i ludowej. Zaw sze nawiązują do konkretnej sytuacji życiowej narodu żydowskiego w Palestynie lub diaspory. Starają się uwzględnić prawa,

obyczaje i różnice religijne. W niektórych można dopatrzeć się duchowości esencjonalnych, inne zdradzają pobożnościowe tendencje faryzejskie, jeszcze inne odzwierciedlają mistyczne nastroje panujące w kręgach żydowskich w Palestynie i Babilonii.

Pobożność ludowa w a. ST jest wyrażona w formie prostych obrazów, odwołujących się do doświadczenia życiowego i propagujących odpowiednie postawy życiowe. Należy przypuszczać, że autorzy a. znali księgi biblijne, często bowiem a. poruszają te tematy z życia duchowego, o których księgi biblijne mało mówią (np. życie pozagrobowe). Duchowość a. ST nawiązuje do oficjalnej teologii żydowskiej propagowanej w kulcie świątynnym i synagogałnym oraz wyraża etos żydowski oparty na monoteizmie starotestamentalnym zharmonizowanym z wymogami etyki świata hellenistycznego.

A. ST propagują duchowość otwartą, uniwersalistyczną, dlatego wywarły duży wpływ na → duchowość chrześcijańską pierwszych wieków. Kościół przechował księgi a. ST i często łączył je z księgami deuterokanonicznymi, gdyż traktował je jako pomost między ST i NT. Zdaniem biblistów niektóre a., np. 2, 3 i 4 Mch są prekursorskie dla martyrologii chrześcijańskiej. Bracia machabejscy stanowią wspinały przykład dla męczenników chrześcijańskich w pierwszych wiekach. W wielu a. znajduje się pochwała → ascezy, → czystości i → celibatu ze względu na motywację religijną. Niektóre występują przeciwko dostosowywaniu kształtu i poziomu duchowości wiernych do postaw pogańskich. Prawie wszystkie a. ST kładą duży nacisk na praktyki pokutne.

Większość a. to dzieła apokaliptyczne, objawiające przez aniołów z upoważnienia Bożego, jak ma wyglądać koniec świata, w detalach opisując wygląd nieba, piekła itp. Ze względu na styl i tematykę a. ST budziły duże zainteresowanie w pierwszych wiekach Kościoła.

Niektóre a. ST, np. księgi sekty qumrańskiej propagowały błędną duchowość, stwierdzając, że w człowieku jest tylko nędza, nieczystość i słabość. Poglądy te przeciwstawiały się poprawnym koncepcjom antropocentrycznym św. Jana czy św. Pawła. Inne a. głosiły, że nie ma zmartwychwstania, negowały nieśmiertelność duszy i życie pozagrobowe. Tego typu literatura a., była negowana przez chrześcijaństwo albo przerabiana na księgi chrześcijańskie.

II. A. NT. Przyczyną powstawania a. NT była docieklivość głównie w stosunku do osoby Chrystusa i Jego działalności, następnie Maryi i Apostołów, niezaspokojona przez pisma autorów natchnionych. A. NT czerpały treść i formę (Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy i Apokalipsy) z tekstów nowotestamentalnych i ustnej tradycji, wypełniając często w sposób fantazyjny luki w księgach świętych. Aby zyskać na wiarygodności a. podszywały się pod autorytet ksiąg świętych. A. nie wniosły nic nowego do duchowości chrześcijańskiej, co nie znajdowałoby się w Piśmie św. Można powiedzieć, że wzbogaciły tę duchowość o nieistotne szczegóły, np. drobiazgowo opisując obecność i rolę zwierząt w żłóbku betlejemskim, czy też mówiąc o pobożności Joachima i Anny, rodziców Maryi, o czym Ewangelie milczą.

Główną wartość a. NT stanowi to, że pozwalają poznać sposób myślenia i realizację duchowych treści NT przez chrześcijan pierwszych wieków. Nic więc dziwnego, że w ostatnich latach znalazły się w centrum badań naukowych. Niektóre a. powstawały w kręgach gnostyckich i heretyckich, stąd zawierały błędy doktrynalne wpływające na wypaczony obraz życia duchowego w nich.

A. NT. Ewangelie apokryficzne, Lb 1980, 1-2; R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do a. ST*, Lb 1987; H. Langkammer, *A. NT*, Ka 1989; *A. NT. Apokryficzne listy i apokalipsy chrześcijańskie*, opr. M. Starowieyski, Kr 2001.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI
KS. ANDRZEJ SZEWCW

APOSTOLSTWO

(gr. *apostéllo* — posyłać, *apóstolos* — posłany)

W znaczeniu ogólnym, to wszystko, przez co Kościół w konkretnych warunkach urzeczywistnia się i dzięki czemu wzrasta, ogarniając coraz to nowych ludzi i nowe dziedziny ich życia. W sensie ściślejszym, jest ono realizacją przez wiernych (indywidualnie lub zespołowo) powinności przepowiadania i świadczenia swym życiem o Chrystusie, wypływającej z ich uczestnictwa w Jego potrójnym urzędzie i z nakazu misyjnego, wypowiedzianego przez Zbawiciela do apostołów — i tym samym zaadresowanego do całego Kościoła — w dniu Jego wniebowstąpienia (Mt 28, 18-20). Inaczej mówiąc, jest głoszeniem Chrystusa i Jego orędzia mesjańskiego słowami i czynami, → ewangelizacją i uświęcaniem (AA 6. 20).

Współcześnie często nazwy tej używa się na określenie wszelkiej działalności chrześcijańskiej, stąd mówi się np. o a. modlitwy, przykładu, słowa, ofiary i pokuty, czy a. charytatywnym.

W NT pojęcie a. użyte zostało do nazwania urzędu powierzonego przez Chrystusa Dwunastu, a po ich śmierci — działalności ich bezpośrednich uczniów, współpracowników apostoelskich i następców, a zwłaszcza biskupów. Od V do VIII w. nazwa ta wiązała się z urzędem papieża i biskupów. Do zastosowania tego pojęcia na określenie działalności przyczyniającej się do upowszechnienia prawdy objawionej i do stosowania jej w życiu, podejmowanej także przez wiernych świeckich, doszło za pontyfikatu św. Piusa X, mimo że pierwsze próby nazwania zaangażowania świeckich w dzieło urzeczywistniania się Kościoła, podjęte zostały wcześniej, m.in. przez św. Wincentego Pallottiego, który w 1835 po-

wołał w Rzymie do istnienia Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego (→ pallotyńska szkoła duchowości), skupiające w swych szeregach także ludzi świeckich. Tej nazwy zaczęto używać powszechnie w odniesieniu do misji i urzędu Chrystusa oraz Kościoła, a także do działalności hierarchii, zakonników i ludzi świeckich dopiero w latach 20. XX w., w związku z powołaniem do istnienia przez Piusa XI w 1922 → Akcji Katolickiej.

Sob. Wat. II w nauce o Kościele jako wspólnocie Ludu Bożego wędrującej przez pokolenia ku swemu przeznaczeniu, wnikliwie uzasadnił nazywanie działalności laikatu a., ukazując je jako konsekwencję ich chrześcijańskiego powołania. Podstawowe dokumenty soborowe, w których wyjaśnione zostały zagadnienia dotyczące a. świeckich, to: konst. dogmat. o Kościele *Lumen gentium*, Dekret o a. świeckich *Apostolicam actuositatem*, dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* i konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Posoborowa nauka o a. świeckich zawarta została głównie w adh. *Evangelii nuntiandi* Pawła VI (8 XII 1975) oraz w takich dokumentach Jana Pawła II, jak: adh. *Familiaris consortio* (22 XI 1981) i *Christifideles laici* (30 XII 1988) oraz enc. *Redemptoris missio* (7 XII 1990), a ponadto, m.in. w cyklu katechez środowisk na temat Kościoła, wygłoszonych w okresie od 27 X 1993 do 21 IX 1994.

U początku wszelkiego a. jest wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Najbardziej podstawową i istotną kategorią a. jest działalność Jezusa Chrystusa. Była ona wyrazem miłości Ojca Przedwiecznego do ludzi i miała na celu zbawienie świata. Z posłannictwa Jezusa Chrystusa wywodzi się wszelkie a. w Kościele, które dzieli się na

dwie podstawowe grupy: *pierwotne* (a. Najśw. Maryi Panny i Dwunastu) oraz *pochodne* (a. Kościoła). To ostatnie jest owocem posłannictwa Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego, a także kontynuacją a. Maryi i Dwunastu.

Główne typy a. katolickiego, które ma swe źródło w sakramencie chrztu i bierzmowania: a) wspólne wszystkim członkom Kościoła, zwane a. podstawowym; b) hierarchiczne, czyli urzędowe; c) ludzi świeckich (własne — dotyczące tego pola ich działalności, jakim jest dziedzina odnowy porządku doczesnego — i pomocnicze, polegające na ich współpracy z hierarchią w dziedzinie ewangelizacji i uświęcania); d)

osób przynależących do instytucji życia konsekrowanego.

R. Forycki, L. Balter, *A. chrześcijan świeckich a a. chrześcijan nieświeckich*, Com 1(1981), 6, 109-118; R. Forycki, *Odkryć istotę a. świeckich*, w: *Odpowiedzialni za świat* (Powołanie człowieka, 5), red. L. Balter, Pz-Wwa 1982, 229-236; E. Weron, *A. katolickie*, Pz 1987; *Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich w świetle dokumentów kościelnych*, opr. E. Weron, Pz 1989; P. Valdrini, *A., świadectwo i prawo*, w: *Laikat w Kościele katolickim* (Biblioteka a. ludzi świeckich, 2), Wwa 1992, 86-93; *O a. świeckich. Przemówienia Jana Pawła II i dokumenty kościelne* (Biblioteka a. ludzi świeckich, 3), Wwa 1993; E. Weron, *Budzenie olbrzyma. Laikat — duchowość — a.*, Pz 1995; tenże, *Laikat i a.*, Pz 1999; K. Wojtyła, *A. Katolickie*, Kr 1999.

WALDEMAR SEREMAK SAC

APOSTOLSTWO CHORYCH

Zinstytucjonalizowana działalność Kościoła, której celem jest duchowa pomoc osobom wierzącym w → cierpieniu przy pomocy dostępnych środków przekazu.

I. Rys historyczny. W 1925 z inicjatywy ks. Józefa Willenborga, proboszcza par. Najśw. Trójcy w Bloemendaal (diec. Harlem) w Holandii powstało Stowarzyszenie chorych pod nazwą A. Ch. Początkowo działalnością swoją obejmowało chorych na terenie diecezji Haarlem. 12 VIII 1934 Pius XI zatwierdził Sekretariat A. Ch. w Bloemendaal nadając mu tytuł „Unio Pia Prima Primaria” i postawił A. Ch. obok → Akcji Katolickiej. Natomiast specjalnym breve *Ad Perpetuam Rei Memoriam* (25 III 1936) nadał członkom przynależącym do A. Ch. liczne odpusty.

Na teren Polski idee A. Ch. przeschodził ks. Michał Rękas († 1964). Konferencja Episkopatu Polski obradująca 24 VI 1930 w Poznaniu zatwierdziła Krajowy Sekretariat A. Ch. z siedzibą we Lwowie.

Po wojnie w związku z tzw. repatriacją wschodnią, krajowy Sekretariat A. Ch. został przeniesiony do Katowic (aktualnie znajduje się przy ul. Wita Stwosza 16).

W latach 1964-1982 po śmierci ks. Rękasa, jego dzieło kontynuował ks. Jan Szurlej, mianowany przez Prymasa Polski Stefana Kard. Wyszyńskiego.

W okresie 1982-1986 sekretarzem A. Ch. był ks. Henryk Sobczyk. Po jego śmierci († 1986) funkcję tę objął ks. Czesław Podleski.

II. Cel i struktura organizacyjna. Głównym celem A. Ch. jest pomoc chorym w przeżywaniu cierpienia w sposób twórczy, czynny, Chrystusowy. A. Ch. kształtuje postawę względem cierpienia, pobudzając chorych przez współcierpienie z Chrystusem do „pracy w zbawianiu świata”, uczy ich w ten sposób nadawania sensu cierpieniu. Stowarzyszenie przez uporządkowanie → życia wewnętrznego chorego stara mu się dopomagać w trosce o szybki powrót do zdrowia. Wyzwała jego siły do aktywnej współpracy z lekarzem i rodziną.

Te idee wyróżniają A. Ch. spośród innych organizacji i stowarzyszeń pobudzających ludzi zdrowych do pracy na rzecz cierpiących, czyniąc tych ostatnich jedynie pasywnymi biorcami.

Członkami A. Ch. mogą być cierpiący i przewlekle chorzy, którzy świadomie zechcą przyjąć postawę apostołskiej ofiary ze swojego cierpienia. Należą tu chorzy obarczeni cierpieniami fizycznymi i duchowymi, starcy, inwalidzi, ułomni, niewidomi i inni. Nie są członkami ludzie zdrowi, albo ci którzy mają jakieś cierpienia chwilowe.

Aby stać się członkiem A. Ch. należy spełnić trzy warunki: a) przyjąć cierpienie z poddaniem się woli Bożej; b) znosić cierpienie w zjednoczeniu z Męką Chrystusa, który za nas się ofiarował na Kalwarii, ofiaruje na ołtarzu i żyje w Kościele; c) ofiarować swe cierpienie Bogu za zbawienie świata i przybliżenie królestwa Bożego, za Kościół i Ojczyznę.

Te warunki wskazują na istotę A. Ch. Oprócz nich, członkowie są zobowiązani codziennie w godzinach od 12 do 15 (godziny męki Chrystusa na krzyżu) ofiarować swoje cierpienia wzajemnie za siebie.

Członkiem stowarzyszenia można się stać po uprzednim zgłoszeniu do krajowego Sekretariatu A. Ch. i otrzymaniu dyplomu przyjęcia jako dowodu wpisu i zewnętrznego znaku korzystania z odpustów przyznanych jego członkom. Chorzy wpisują się do Stowarzyszenia tylko na czas trwania cierpienia. Nie tworzą oddziałów ani kół miejscowych, nie wybierają zarządów, nie płacą obowiązkowych składek a jedynie wspierają dzieło dobrowolnymi ofiarami. Przeznacza się je na pokrywanie wydatków prowadzenia Sekretariatu.

Członkostwo w A. Ch. nie wyklucza przynależności do innych organizacji zawodowych lub społecznych.

Krajowy Sekretariat A. Ch., który jest dopełnieniem parafialnej troski duszpasterskiej chorych, jeden dla wszystkich diecezji polskich, podlega Przewodniczącemu Konferencji Episkopatu Polski.

III. Środki. 1. Audycje radiowe. Nową formą kontaktu z chorymi były prowadzone od 31 X 1930, z inicjatywy i pod redakcją

ks. Rękasa, cotygodniowe audycje radiowe dla chorych. Była to nowatorska, pierwsza w świecie forma działalności duszpasterskiej z wykorzystaniem środków komunikacji społecznej. Audycje dla chorych, nadawane ze Lwowa, początkowo swoim zasięgiem obejmowały jedynie okręg lwowski. Od 7 V 1931 były już transmitowane przez wszystkie rozgłośnie Polskiego Radia na cały kraj. W okresie Adwentu i Wielkiego Postu Polskie Radio przeznaczało dodatkowy czas antenowy na rekolekcje dla chorych. Wybuch II wojny światowej przerwał tę formę kontaktu z chorymi. Na ziemiach odzyskanych w uroczystość św. Michała 29 IX 1946 ks. Rękas podjął na nowo tę formę duszpasterstwa z rozgłośni Polskiego Radia we Wrocławiu. Władze komunistyczne jednak w październiku 1948 zniosły audycje dla chorych, które nie pasowały do obowiązującego modelu państwa socjalistycznego.

Dopiero 7 IX 1990 reaktywowano audycje radiowe dla chorych pod nazwą „Gdzie miłość wzajemna”.

2. Miesięcznik „A. Ch.”. W czasie oktawy Zesłania Ducha Świętego w 1925 ks. Willenborg zorganizował triduum dla chorych. Trzydniowe spotkanie było wielkim przeżyciem zarówno dla uczestników jak i samego organizatora. Dowartościowywało ludzi chorych, którzy wobec ludzi zdrowych i twórczych czuli się bezużytecznymi i obciążającymi społeczeństwo. Efekty triduum zdawały się przekraczać najśmielsze oczekiwania. Aby jedną akcją nie zakończyć troski i opieki duchowej nad cierpiącymi parafianami, ks. Willenborg podjął decyzję o nawiązaniu stałej łączności z chorymi. 1 IX 1925 wysłał pierwszy list do 125 chorych, który stanowił załączek miesięcznika „A. Ch.”.

W Polsce pierwszy drukowany miesięczny list pod tytułem „A. Ch.” ukazał się w czerwcu 1930 we Lwowie i był wydawany do września 1939 w nakładzie 20 tys. egz. Przerwa wydawnicza nastąpiła w okre-

APOSTOLSTWO CHORYCH

sie II wojny światowej. Numery powojenne były wydawane w małym, zaledwie 10. tys. nakładzie w Katowicach. Nakład sukcesywnie wzrastał. Obecnie wynosi 50 tys. egz.

Po wojnie Sekretariat Apostolstwa Chorych borykał się nie tylko z trudnościami wydawniczymi, finansowymi i cenzuralnymi, ale również politycznymi. Np. po śmierci Stalina w 1953 władze państwowe zażądały, by jeden numer poświęcono jego osobie. Ponieważ Sekretariat odrzucił to żądanie, zawieszono wydawanie czasopisma i chorzy przez pół roku byli pozbawieni swojego miesięcznika. Kolejna przerwa w cyklu wydawniczym nastąpiła w 1982 w okresie stanu wojennego. Nie ukazał się wówczas numer styczniowy i lutowy.

„A. Ch.”, wysyłane przez Sekretariat co miesiąc do członków A. Ch. nie alienuje ich z rodziny czy innych organizacji, a tylko jest znakiem łączności między chorymi, ich duszpasterzami, biskupami i całym Kościołem. Dla niektórych chorych, którzy znikąd

nie otrzymują listów, miesięcznik A. Ch. jest zawsze miłym i niekiedy jedynym przejawem łączności ze światem.

Miesięcznik podejmuje wiele problemów z życia chorych, Kościoła, świata, ojczyzny, medycyny itp. Szczególnie uwzględnia w swej treści teologię cierpienia.

Listy są wysyłane chorym bezpłatnie. Związane z tym koszty pokrywane są z dobrowolnych ofiar.

M. Rękas, *A. Ch. w Polsce*, Pz-Lw 1930; tenże, *O A. Ch.*, HD 5(1936), 7, 1-4; J. Szurlej, *Pięćdziesiąt lat posługi A. Ch. ludziom chorym i cierpiącym w Polsce*, ŚSHT 12(1979), 13-35; S. Dobczyńska, *Działalność społeczna księdza Michała Rękasa*, Wwa 1992 (mps Arch. ApCh Ka); Cz. Podleski, *A. Ch. w Polsce*, ŚSHT 27-28(1995), 332-342; W. Durda, *Chrześcijanin wobec cierpienia. Studium na podstawie pism i działalności księdza Michała Rękasa*, Lb 1995 (mps Bibl-KUL); tenże, *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia. Studium na podstawie pism ks. Michała Rękasa i publikacji miesięcznika „A. Ch.” w latach 1930-1995*, Lb 1997 (mps BiblKUL).

KS. WALDEMAR DURDA

APOSTOLSTWO MODLITWY

Zainicjowane i kierowane przez jezuitów zrzeszenie katolickie, którego członkowie przez różne formy kultu → Serca Jezusa, oraz ofiarowanie swoich modlitw, cierpienie i radości, włączają się w dzieło zbawienia świata.

Początki A. M. wiążą się z działalnością F. Gautreleta, ale ramy organizacyjne nadał mu H. M. F. Ramiè, który w 1861 założył organ zrzeszenia „Messenger du Coeur de Jésus”. W 1866 Pius IX zatwierdził ustawy A. M. Zmienił je w 1896 Leon XIII, a dostosowane do potrzeb czasu zostały na nowo zatwierdzone przez Piusa XII w 1951.

Na ziemiach polskich A. M. rozwijało się od lat 60. XIX w., ale oficjalnie zostało erygowane w 1871 w Krakowie, który stał się centralnym ośrodkiem zrzeszenia. Podlegało mu wówczas 15 domów zakonnych

i parafii, a pierwszym przewodnikiem był ks. Stanisław Stojalowski († 1911). Oprócz niego do rozwoju A. M. przyczynili się głównie jezuita: M. Mycielski, K. Riedl, A. Friedrich, P. Kutymba, E. Matzel, J. Andrasz. W 1938 liczba ognisk A. M. wzrosła do 2,5 tys. we wszystkich diecezjach i liczyła ponad 750 tys. członków. W roku tym odbył się I Zjazd Księża Dyrektorów A. M., który zaowocował wydaniem książki pamiątkowej *Apostolstwo Modlitwy w teorii i praktyce* (Kr 1939). W 1949 A. M. zostało zdelegalizowane, choć potajemnie istniało w wielu parafiach, a na jego ożywienie miały wpływ tzw. Misje Serca Jezusa, których celem była odnowa wiary przez poświęcenie rodzin Najśw. Sercu Jezusa (od 1963 do grup misyjnych włączyli się także chrystusowcy i sercanie). Obecnie A. M. przyjmuje formy tzw.

wspólnot życia chrześcijańskiego, w których dużą rolę odgrywają świeccy utrzymujący więź z jezuitami, głównie przez praktykę → ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli.

Każdorazowy papież stoi na czele A. M. i on wyznacza na każdy miesiąc intencje ogólne oraz misyjne. Nad zachowaniem ustaw czuwa dyrektor generalny w Rzymie, który za zgodą biskupów mianuje dyrektorów diec., natomiast dyrektorzy krajowi są zazwyczaj redaktorami lokalnych organów A. M. W Polsce organem A. M. jest „Posłaniec Serca Jezusowego” założony w 1872, do którego w 1900 dołączono „Głosy Katolickie” oraz od 1907 „Kalendarz Apostolstwa Modlitwy”. Działalność ks. Stojałowskiego doprowadziła do zainicjowania w Krakowie Wydawnictwa A. M. Dzięki

staraniom bp. Adama Sapiehy u Stolicy Apost. w 1919 poddano dzieło Poświęcenia Rodzin i innych wspólnot (intronizacja) pod wyłączny zarząd A. M.

Do obowiązków członków A. M. należy m.in. modlitwa wynagradzająca, poświęcenie siebie i rodzin Najśw. Sercu Jezusa, udział we Mszy św. w pierwsze piątki miesiąca z Komunią św. wynagradzającą, uroczysty obchód świąt Serca Jezusa, Chrystusa Króla oraz kult Niepokalanego Serca Maryi. A. M. charakteryzuje się → duchowością i → pobożnością chrystocentryczno-maryjną.

Cz. Drażek, *Szkola apostołstwa i modlitwy*, Kr 1991; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, Kr 1997, 13-14 (bibliogr.)

KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

ASCEZA

(gr. *askéo* — obrabiać, artystycznie kształtować, ćwiczyć, trenować; *askesis* — ćwiczenie, trening, praktykowanie; *asketés* — człowiek biegły, wyćwiczony w danej dziedzinie, uprawiający sztukę, wykonujący zawód)

Kilka ściśle ze sobą powiązanych elementów, składających się na systematyczny i stały wysiłek (ćwiczenie), mający na celu zdobycie jakiejś sprawności, głównie moralno-duchowej, lub łatwiejsze wykonywanie danej czynności.

A. wymaga wyrzeczenia i przewyciężenia siebie. W zależności od tego rozróżnia się a. w znaczeniu szerszym lub węższym. A. pojęta szerzej obejmuje praktykę dobra postulowanego przez konkretne powołanie włącznie z wyrzeczeniem i umartwieniem, które się z tym łączy; w znaczeniu węższym a. pojmowana jest jako praktyka cnoty z pominięciem aspektu umartwienia i wyrzeczenia lub jako samo wyrzeczenie i umartwienie.

I. Semantyka a. Sam termin nie jest pochodzenia chrześcijańskiego, lecz ma ko-

nienie w kulturze klasycznej i hellenistycznej, gdzie jego potrójne znaczenie było szersze niż później w chrześcijaństwie: a) *fizyczne* — długotrwałe i metodyczne ćwiczenie ciała dla uzyskania sprawności fizycznej (atleci, żołnierze, uczniowie podczas gimnastyki); b) *etyczne* — wysiłek ducha, intelektu i woli, w celu nabycia mądrości i cnoty (Ksenofont, Herodot, Epiktet), by stać się dobrym i pięknym człowiekiem, odznaczającym się sprawiedliwością, prawdomównością, umiarkowaniem, panowaniem nad → namiętnościami; c) *religijne* — ćwiczenia się w → pobożności, by się w niej ugruntować i osiągnąć „rytualne oczyszczenie i zjednoczenie z bóstwem” (pitagorejczycy).

Filon Aleksandryjski († 54 po Chr.) jako pierwszy a. wiąże ze zbawieniem, kontemplacją i mistyką. Za jego przykładem Klemens Aleksandryjski i Orygenes nadali a. znaczenie etyczno-religijne, tzn. celem a. jest doskonała gnoza i zjednoczenie z Bogiem w mistycznej kontemplacji.

II. Rodzaje a. Wyróżnia się trzy zasadnicze rodzaje a: moralną, kultyczną i mistyczną.

1. A. moralna jest ćwiczeniem się w panowaniu nad sobą, czyli samowychowaniu, samokontroli w celu osiągnięcia wewnętrznej harmonii, a także odpowiedniej wewnętrznej postawy. W tym sensie jest środkiem do zdobycia cnoty, wyrzeczeniem się tego, co jest niedozwolone i zakłóca harmonijny rozwój człowieka, tak na płaszczyźnie naturalnej jak nadprzyrodzonej.

A. moralna występuje w całym świecie, nawet w oderwaniu od wiary chrześcijańskiej, nie wyjaśnia więc radykalizmu i heroizmu, z jakim ją podejmują gorliwi chrześcijanie. W tym ujęciu łaska, która jest podstawą całego życia duchowego, pełniłaby rolę środka (*gratia adiuvans et sanans*). A. moralna nie stanowi istoty i specyfiki a. chrześcijańskiej, choć jest ona konieczna do realizacji nadprzyrodzonego powołania człowieka.

2. A. kultyczna, przez którą człowiek przygotowuje się do sprawowania kultu i składania mu jakiejś ofiary. Konkretnie praktyki to, m.in.: posty, czuwania, obmycia i wstrzeźliwość seksualna. Kościół przyjął niektóre z praktyk ascetycznych związanych z kultem. A. kultyczna nie tłumaczy specyfiki chrześcijańskiej a., gdyż jest obecna także w świecie niechrześcijańskim.

3. A. mistyczna jest wysiłkiem podejmowanym z myślą o → doświadczeniu mistycznym. Tego rodzaju postawy ludzi mają miejsce w różnych religiach i wierzeniach. Tak pojęta a. jest nie do przyjęcia w chrześcijaństwie, bowiem traktowanie a. jako środka do osiągnięcia doświadczeń mistycznych klóci się z posłannictwem ewangelicznym, wg którego życie nadprzyrodzone jest darem otrzymanym od Boga. Przeczy temu świadectwo mistyków, którzy doświadczenie mistyczne odbierają jako dar niezаслужony, nie zaś jako uwieńczenie ascetycznego wysiłku.

III. Specyfika chrześcijańskiej a. Teologicznym fundamentem chrześcijańskiej a. i mistyki jest udział w → Misterium Paschalnym śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, łaska Chrystusa, która czyni wierzącego kimś nowym, zrodzonym do nowego życia, „życia w Duchu i pod wpływem Ducha” (→ *homo novus*).

→ Życie duchowe należy rozumieć jako indykatyw i imperatyw. W sensie indykatywnym jest to nowy stan, owoc darmowej, zbawczej interwencji Boga w Chrystusie; zbawczy akt Boga, dzięki któremu człowiek staje się nowym stworzeniem, przechodzi ze stanu śmierci do stanu życia, ze stanu grzechu do stanu łaski, co dokonuje się na chrzcie św. Przez życie duchowe w sensie imperatywnym rozumie się czynne i odpowiedzialne zaangażowanie człowieka w realizację swojego nadprzyrodzonego powołania. Jest to a. w najszerszym znaczeniu, gdyż jest odpowiedzią na imperatyw łaski chrztu św. Proces upodobnienia do Chrystusa (→ chrystoformizacja) ma więc dwa oblicza ściśle od siebie uzależnione: umartwienie skłonności prowadzących do śmierci grzechu wymagające wielkiej miłości (a. pojmowana w znaczeniu ścisłym) i praktyka cnót. W obu aspektach (negatywnym i pozytywnym) konieczna jest współpraca z łaską.

Mimo iż postęp w życiu duchowym zakłada a. (KKK 2015), to jednak nie zależy on bezpośrednio od wysiłku ascetycznego, ani nie jest do niego wprost proporcjonalny. Zbawić i uświęcić człowieka może tylko Bóg. W każdym wypadku a. jest odpowiedzią na Boże działanie.

Oryginalność chrześcijańskiej a. polega na tym, że jest ona konsekwencją udziału chrześcijanina w Misterium Chrystusa, zaś jej celem jest utwierdzenie się w zjednoczeniu z Chrystusem, a nie w pojedynczej cnocie. Musi ona obejmować całego człowieka i uwzględniać jego nadprzyrodzony cel. Można wskazać na trzy charakterystyczne

styczne jej cechy: bezwarunkowe przyłączenie do Chrystusa (a. wiary); wierne dostosowywanie się do wyborów, jakich dokonał Chrystus (a. krzyża); dążenie do pełnego i ostatecznego uczestnictwa w Jego misterium (a. eschatologiczna).

1. A. wiary. „Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary” (DV 5; Rz 16, 26), które jest podstawową a. chrześcijanina i polega na trudzie zawierzenia Bogu we wszystkim, przyjęcia wszystkich jego sądów dotyczących rzeczywistości przyrodzonej i nadprzyrodzonej, zgoda na Jego plan wobec świata, przyjęcie wszelkich uciążliwości życia, włącznie ze śmiercią. Pociąga to za sobą rezygnację z własnej oceny i interpretacji bytu oraz gotowość do układania swego życia zgodnie z wolą Boga.

2. A. krzyża. „Jeśli kto chce pójść za Mną [...] niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16, 24). Nowe życie w Duchu wymaga złożenia całopalnej ofiary miłości za zbawienie własne i innych. Jezus uczy, że najistotniejsze jest posłuszeństwo z miłości, które posuwa się aż do ofiary z życia, a nie samo umieranie. Stąd a. krzyża wskazuje jednoznacznie na konieczność umierania z Chrystusem, ale nie ogranicza się wyłącznie do negatywnego aspektu chrześcijańskiego powołania.

3. A. eschatologiczna. Życie chrześcijan jest pielgrzymowaniem do niebieskiego Jerozalemu (Hbr 11, 10). Wymagania tego życia można sprowadzić do wytrwania w nadziei, otwierania się na Boże wezwanie, nie zasklepiania się w sobie oraz czuwania i bycia gotowym na przyjście Pana.

IV. Dziedziny chrześcijańskiej a. Uwzględnia się trzy punkty odniesienia a.: do → ciała, → świata i do → modlitwy.

1. A. w odniesieniu do ciała. Nabiera ona wielkiego znaczenia w życiu duchowym. Nie znajdując zrozumienia we współczesnej mentalności wymaga szczególniejszej formacji. A. ciała bywa praktykowana w formie zwyczajnej, czyli tzw. a. *bierna*,

np.: dobrowolne przyjęcie wszystkich trudów i cierpień związanych z okolicznościami życia i obowiązkami własnego stanu, np. cierpliwe znoszenie choroby, trudów pracy, niewdzięczności ludzi, ostrego klimatu, i w formie nadzwyczajnej, czyli tzw. a. *czynna*, np.: dobrowolne nałożenie sobie jakiegoś „krzyża”.

U dawnych → mnichów i w duchowości średniowiecznej umartwienia ciała odgrywały dużą rolę, obecnie kładzie się nacisk raczej na umartwienie duchowe. Umartwienie ciała nie jest nigdy czysto zewnętrzne. Najważniejszy jest w nim udział woli. Postawy wewnętrzne ujawniają się także w ciele, dlatego umartwienie ciała powinno mieć swoje usprawiedliwienie w postawie wewnętrznej: z niej wypływać albo do niej prowadzić. Najważniejsza jest postawa serca, która ujawnia się w sposobie bycia i wartościowania człowieka.

Konkretne praktyki umartwienia ciała wymagają szczególnej roztropności. Tradycja duchowa poucza, że powinny one być pod kontrolą kierownika duchowego lub przełożonego. W tej dziedzinie istnieje niebezpieczeństwo dewiacji, takich jak: angelizm czy masochizm. Aby móc prawidłowo ocenić umartwienie ciała potrzebne jest odwołanie się do misterium → Wcielenia Słowa Bożego, dla którego ciało stało się narzędziem zbawienia i uświęcenia człowieka.

2. A. w odniesieniu do świata. Dobra materialne nie są w stanie zaspokoić najgłębszych pragnień człowieka (SRS 28), a poświęcenie swojego życia wyłącznie ich pomnażaniu powoduje coraz głębsze poczucie niezadowolenia. Posiadanie bowiem samo z siebie nie realizuje ludzkiego „być”. Dlatego kult posiadania uderza w powołanie człowieka. Konieczna jest zatem a., polegająca na uznaniu kruchości świata i w związku z tym na pewnym oderwaniu i rezerwie wobec niego.

W postawie wobec świata zawsze należy brać pod uwagę indywidualne uwarun-

kowania życia i powołania chrześcijańskiego. Istnieją tu bowiem rozbieżności w ocenie relacji pomiędzy królestwem niebieskim a ludzkim postępem, co pokazują biografie świętych. Jedni będą bardziej oddani królestwu z mniejszym zaangażowaniem w przemianę świata, inni będą na pierwszym miejscu starać się o postęp i sprawiedliwość w świecie, widząc już w tym realizację królestwa. Indywidualna sytuacja wierzących jest zróżnicowana. Hierarchia wartości, a co za tym idzie konieczność wyrzeczeń, jest nieodłączna od wszystkich form życia chrześcijańskiego.

3. A. modlitwy. Istnieje ścisły związek a. i modlitwy, gdyż modlitwa wymaga wytrwałego wysiłku. Trudność tej syntezy nie polega na tym, że działanie jest łatwiejsze od modlitwy, ale na tym, że inna jest wewnętrzna postawa potrzebna w jednym i drugim wypadku. Działalność, w tym apostołska, niesie z sobą afirmację siebie. Przez działanie człowiek osiąga zamierzone przez siebie cele. Modlitwa natomiast wymaga całkowitego zdania się na Boga, uległości wobec Jego inicjatywy. Potrzeba wiele siły, by wybrać na modlitwie ciemność wiary nad światło zewnętrzного powodzenia w działaniu. Faktem jest, że działalność apostołska domaga się autentycznego życia modlitwy. Przez apostoła bowiem ma pro-

mieniować dobroć Boga. Z kolei modlitwa nie jest możliwa bez wysiłku ascetycznego.

A. w odniesieniu do modlitwy, dotyczy nie tylko wysiłku wewnętrznego, ale potrzebuje uporządkowanego życia zewnętrznego, chodzi m.in. o zagwarantowanie sobie wystarczającej ilości czasu na modlitwę, odpowiednie miejsce i samotność wewnętrzną oraz zewnętrzną. Życie modlitwy domaga się ponadto oczyszczenia, panowania nad namiętnościami, które ustawicznie zajmują serce i umysł.

Modlitwa i a. wzajemnie siebie potrzebują i obydwie działalności powinny iść razem. Człowiek modlitwy musi ustawicznie nastawiać całe swoje życie na Boga, krocząc drogą wiary i pokonując napotykane trudności.

K. Rahner, *Saggi di spiritualità*, R 1965, 100-113; *Ascesi cristiana*, red. E. Ancilli, R 1977; *Asceza odczłowieczenie czy ucłowieczenie* (HM, 3), red. W. Słomka, Lb 1985; T. Goffi, *Ascesi come educazione alla preghiera*, w: *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche*, red. E. Ancilli, R 1988, 2, 27-64; T. Špidlik, *U źródeł światłości*, Wwa 1991; *Asceza chrześcijańska*, red. J. Machniak, Kr 1996; A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, 1-3, Kr 1996; A. J. Nowak, *Koncepcja a. w ujęciu ks. Józefa Pastuszki*, w: *Veritatem facientes*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lb 1997, 443-456.

JERZY W. GOGOLA OCD

ATEIZM

(gr. *a* — negowanie, *Theós* — Bóg)

Egzystencjalna lub doktrynalna negacja Boga; negatywna postawa duchowa.

I. Źródła a.: 1. Źródła filozoficzne połączone są z przyjęciem określonej koncepcji poznania, bytu, człowieka i religii. Bóg, będąc rzeczywistością duchowo-transcendentną może być jedynie poznawalny na drodze racjonalnego poznania przedmiotowego, tzw. transcendentnego. Transcendencja Boga zakłada transcendencję poznania. Tymczasem zacieśniona koncepcja poznania ogranicza zakres poznania do świata

zjawisk (empiryzm) lub nauk szczegółowych (scjentyzm) i relatywizuje wartość pierwszych zasad bytu (relatywizm, irracjonalizm, agnostycyzm). Filozoficzne źródło a. tkwi czasami w założeniach ontologicznych. Koncepcja bytu określa koncepcję Boga. Zawężenie koncepcji bytu do esencjalistycznej (istotę bytu stanowi określona treść) i monistycznej (jednorodność bytu lub wielość przejawów jednego bytu) wiedzie ku Absolutowi nieosobowemu (Hegel, Spinoza). Dopiero pluralistyczno-egzystencjalna koncepcja bytu, tj. uznająca

różnorodność bytów ujmowanych w aspekcie istnienia, prowadzi do akceptacji istnienia Bytu absolutnego i osobowego. Ona również stanowi ontyczny fundament świadomych relacji człowieka z Bogiem.

Teizm wyklucza także zawężona koncepcja człowieka, którą szczególnie prezentuje materializm, strukturalizm i egzystencjalizm. Zakwestionowanie przez te systemy ontycznej transcendencji osoby ludzkiej oraz jej podmiotowo-osobowego charakteru, pozbawia podstaw ludzki proces odkrywania transcendencji Boga i uniemożliwia zaistnienie osobowej więzi człowieka z Nim.

Wśród filozoficznych źródeł a. pojawia się również błędne rozumienie religii. Sprowadzenie jej do wytworu czysto ludzkiego (Feuerbach) lub jej ujmowanie jako efektu frustracji człowieka (marksizm), czy też jego ludzkiej niedojrzałości (pozytywizm) albo fizyczno-wolitywnej słabości (Nietzsche), wiedzie ku pojmowaniu Boga jako zagrażającego godności i wolności człowieka. Wówczas logiczną konsekwencją takiego rozumienia religii, zmierzającą do dowartościowania człowieka w jego człowieczeństwie i wolności, staje się odrzucenie Boga.

2. Źródła natury egzystencjalno-psychologicznej. Jednym z nich, na które zwraca uwagę św. Tomasz z Akwinu (STh I, q. 2, a. 3), jest istnienie zła fizycznego i moralnego w świecie. Drastyczne przejawy tego zła (wojny, kataklizmy, rozmaite choroby i cierpienia związane z egzystencją ludzką) stanowią podstawę wątplenia w dobroć i opiekę Boga, przeradzającego się często w odejście od Niego. Także ludzkie poczucie samowystarczalności związane z rozwojem naukowo-technicznym jest powodem a. Osiągnięcia człowieka w dziedzinie nauki i techniki przypisywane dawniej interwencji mocy nadprzyrodzonych, a dziś tłumaczone prawami naturalnymi i naukowymi, pociągają za sobą ateistyczną postawę wobec Boga.

Niemalą wpływ na kształtowanie się a. ma antropomorfizacja idei Boga (→ antropomorfizm), jaką człowiek czasami przejmuje i przenosi z dzieciństwa. Również zbyt materialistyczne nastawienie człowieka z czasem przeradza się w postawę negacji Boga.

3. Źródła natury socjologicznej związane są z przemianami gospodarczo-społecznymi ludzkiej egzystencji. Rozwój industrializacji, a wraz z nią urbanizacja, osłabia religijność człowieka i tym samym oddala go od Stwórcy. Także stechnicyzowanie warunków życia zwraca wzrok człowieka ku wartościom doczesnym, materialnym, znieczulając jego wrażliwość moralno-duchową. Konsumpcyjna postawa człowieka, do której przyczynia się rozwój cywilizacji techniczno-industrialnej, koliduje z obiektywnymi zasadami etyczno-moralnymi i dlatego człowiek pragnie uniezależnić się od wymagań porządku etyczno-religijnego (co szczególnie dostrzegalne jest w odniesieniu do chrześcijańskiej etyki seksualnej, metod naturalnej regulacji poczęć, wymagań życia sakramentalnego), odrzucając z czasem praktyki religijne.

Do socjologicznych źródeł a. należą także: laicyzacja systemu wychowania i życia społecznego (→ postmodernizm), propagowanie szczególnie przez mass media, wartości antyludzkich i antychrześcijańskich oraz nadużycia systemu kapitalistycznego.

4. Źródła natury religijno-teologicznej związane są z zdechrystianizowanymi postawami ludzi wierzących. Niekonsekwencje moralne i nadużycia społeczne ludzi religijnych, deformacje doktryny religijnej (augustyński platonizm podkreślający pewnego rodzaju rywalizację między tym, co boskie, a tym co naturalne), ignorancja ludzi wiary oraz zbytne zinstytucjonalizowanie religii deformują obraz Boga osobowego i więź człowieka z Nim (GS 19).

II. Aspekty a. Prezentacja przyczyn a. wyraźnie wskazuje na złożoność tej rze-

czywistości. Poszczególne przyczyny (filozoficzne, egzystencjalno-psychologiczne, socjologiczne, teologiczne) odsłaniają różne jego aspekty: a) *filozoficzny* — chociaż w istocie aspekt ten jest trudny do wyjaśnienia, to w rzeczywistości sprowadza się do zanegowania transcendentnego charakteru Bytu absolutnego i Jego stwórczego działania; b) *psychologiczny* — polega na zaufaniu człowieka sobie samemu i własnym umiejętnościom; c) *socjologiczny* — jego istotą jest zaprzestanie wykonywania przez człowieka praktyk religijno-duchowych; d) *teologiczny* — ten aspekt a. Sob. Wat. II określa jako „zerwanie wewnętrznej i żywej łączności człowieka z Bogiem” (GS 19), czyli brak zaufania Bogu.

III. Formy a. Zarówno historia filozofii, jak i doktryna Sob. Wat. II pomagają wyróżnić kilka form a. ze względu na:

1. stopień zanegowania Boga przez człowieka a. dzieli się na: a) *bezwzględny* — wyraźnie zaprzeczający istnieniu Boga; b) *względny* — negujący jedynie Jego osobowy charakter, akceptując Go jako Absolut;

2. posiadanie przez człowieka świadomości fenomenu a. dzieli się on na: a) *uświadomiony* — czyli dobrowolny i świadomy akt negacji Boga i związanych z nim duchowo-moralnych wartości; b) *nieuświadomiony* — czyli konsekwencja niewiedzy w dziedzinie religii, wynikającej z religijnej obojętności otoczenia lub laickiej formacji;

3. zastosowanie niewłaściwej metody poznawczej i przyjęcie błędnej antropologii a. dzieli się na: a) *metodologiczny* — negujący istnienie Boga na podstawie metody empiryczno-zmysłowej i scjentystycznej uznawanej za jedyną metodę naukowego poznania (GS 19); b) *antropologiczny* — polegający na postulowaniu bezwzględnej autonomii (→ wolności) człowieka w całej hierarchii wartości. Do szczególnych jego propagatorów należą: marksiści (Marks, Engels), materialści z Feuerbachem na czele, egzystencjaliści (głównie J.-P. Sartre, A.

Camus). Wspólną cechą tych filozoficznych kierunków jest uznanie alienacyjnego charakteru religii i odrzucenie tym samym Boga w imię wolności i rozwoju człowieka (GS 20);

4. religijną ignorancję z jednej strony i życiowe wyrachowanie z drugiej — a. przyjmuje formę: a) *teoretyczną* — kwestionującą realność Boga. Wyrasta z braków i wypaczeń w poznaniu treści wartości religijnych; b) *praktyczną* — polegającą na nieuznaniu Boga w życiu z powodu negatywnych uwarunkowań moralnych (nieustanne zaniedbywanie praktyk religijno-duchowych, np. modlitwy, przystępowania do sakramentów, ustawiczne trwanie w grzesznych nałogach, czynne przekraczanie norm moralności lub materialno-pragmatyczne nastawienie do życia).

V. Ocena a. z punktu widzenia duchowości. A. w odróżnieniu od niewiary, będącej indywidualną postawą nieuznania Boga, jest zjawiskiem (a nie poglądem naukowym) światopoglądowym i kulturowo-społecznym, warunkowanym czynnikami środowiskowymi (kulturowo-społecznymi) i podmiotowo-subiektywnymi, tj. intelektualno-poznawczymi, emocjonalno-wartościującymi i behawioralnymi. Niekonsekwencje i wypaczenia w poznaniu na poziomie intelektualnym owocują umysłową nieakceptacją przedmiotu doświadczenia, jakim jest Bóg. Błędna przesłanka intelektualno-poznawcza wyznacza z kolei niewłaściwą motywację na poziomie odniesienia emocjonalno-wartościującego postawy, a ta orientuje człowieka w sferę działania niezgodnego w pełni z jego godnością i powołaniem. Jeśli więc → duchowość w swej istocie oznacza „pewien styl życia wg Ducha (Rz 8, 9), zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha, a mianowicie przekonania, motywacji, decyzji” (*Instrumentum laboris* VIII Zwyczaj. Synodu Biskupów z 1990, nr 21), to a. jako fenomen stanowi jej przeciwieństwo i nie służy ani psychiczno-moralnemu, ani duchowemu rozwojowi człowieka.

A., negując prawdę o Bogu, zakłamuje jednocześnie prawdę o człowieku i jego powołaniu, które swoje spełnienie znajduje jedynie w tajemnicy Boga osobowego. Zatem wszelka praca na rzecz godności i wolności człowieka nie może utrwalać przesłań a., czy też przychyłać się do jego wskazań, lecz winna rozpoczynać się od odkłamania prawdy o Bogu, w którym dopiero pełnego blasku nabiera prawda o człowieku. Dlatego utrwalanie i wzrost człowieka w duchowości stanowi lekarstwo na a. oraz jedyną

szansę na jego spełnienie się w swym człowieczeństwie i uszczęśliwienie.

F. Bargiel, *A. w swych źródłach — przyczyny odchodzenia od wiary*, „Horyzonty wiary”, 1(1998), 25-46; E. Borne, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym a.*, P 1968; R. Coffy, *Bóg niewierzących*, Ly 1964; M. Gogacz, *A. znakiem czasu*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, Wwa 1967, 87-116; M. Jaworski, *Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach a.*, AK 80(1973), 337-350; W. Słomka, *Wolność i zniewolenie*, Wallington 1988; Z. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. E. Łupina, Lb 1998, 397-467.

KS. HENRYK WEJMAN

AUGUSTIAŃSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Filozoficzno-teologiczny kierunek nawiązujący do myśli św. Augustyna († 430), rozwijany przez augustianów-eremitów od czasów średniowiecza.

Inicjatorem a. sz. d. był w końcu XIII w. prof. Uniwersytetu Paryskiego Idzi Rzym-ski († 1316), który przestrzegał przed bezkrytycznym czytaniem pism pogańskich filozofów. W XV w. a. sz. d. włączyła się w kontrowersje teologiczne w związku z doktryną J. Wiklifa i J. Husa oraz zajęła się egzegezą Pisma św. W XVI w. jej głównym przedstawicielem był kard. G. Seripando. W XVII i XVIII w. a. sz. d. zajęła się głównie wyjaśnianiem nauki św. Augustyna o łasce celem przeciwstawienia się → jansenizmowi. W 1728 Benedykt XIII uznał doktrynę a. sz. d. o łasce na równi z tomistyczną i molinistyczną. W twierdzeniu, że łaska jest darmo dana przez Boga, poglądy tej szkoły zgodne są ze współczesną nauką Kościoła.

Początkowo a. sz. d. charakteryzował synkretyzm, łączący naukę św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu († 1274). W XIV w. a. sz. d., zrywając z tomizmem, opierała swą naukę coraz wyraźniej na pismach św. Augustyna. Z jego filozoficznych poglądów przejęto przekonanie o wyższości woli nad intelektem i dobra nad prawdą. Jednocze-

śnie też akcentowano przekonanie, że podstawowym zadaniem teologii jest prowadzenie człowieka do Boga jako źródła wiekuistego szczęścia. Za cel ostateczny stworzeń rozumnych a. sz. d. uznawała uszczęśliwiający widzenie Boga, przy czym naturze ludzkiej właściwe jest pragnienie Jego oglądania, a człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga został skierowany do takiego właśnie oglądania Stwórcy.

Głosząc, że łaska Boża jest niezbędna do spełniania każdego naturalnego dobrego czynu, a. sz. d. odmawiała wartości zasługiwania cnotom czysto naturalnym, zaś ludzkie zasługi nazywała darami Bożymi. Teologowie a. sz. d. akcentowali słabość woli człowieka i siłę pożądliwości. Uważali, że każde działanie ludzkie skażone jest złą intencją, miłością własną lub innym brakiem moralnym, wskutek czego staje się grzechem. Człowiek jest więc zobowiązany odnosić do Boga wszystkie swe działania z pobudek miłości.

J. Czuj, *Św. Augustyn w aureoli człowieczeństwa i świętości*, AK 26(1930), 116-131; W. Eborowicz, *Św. Augustyn — doktor łaski*, AK 92(1979), 430-438; Ch. Baumgartner, *Łaska Chrystusowa*, w: *Tajemnica Chrystusa*, Pz-Wwa-Lb 1969, 418-421.

KS. JERZY MISIUREK

AUTOBIOGRAFIA DUCHOWA

(gr. *autós* — sam; *bíos* — życie; *gráfo* — pisać)

Utwór piśmienniczy o charakterze introspektywnym, będący relacją pisemną autora z doznanych przeżyć duchowych, zwłaszcza mistycznych.

Głównym celem a. d. ze strony ich autorów jest podziękowanie i uwielbienie Boga za udzielone łaski, niekiedy obrona przed zarzutami, a także pouczenie dla dążących do doskonałości. A. d. powstawały często jako wyraz posłuszeństwa spowiednikowi lub przełożonemu zakonnemu, którzy pragnęli głębiej poznać i ocenić charakter przeżyć duchowych swych penitentów lub podwładnych. Pisma te powstawały też pod wpływem wewnętrznej przemiany i nawrócenia z grzechów ze strony ich autorów.

W polskiej literaturze religijnej przykładem jest a. d. Kaspra Wilkowskiego, żyjącego w 2. poł. XVI w. pt. *Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej od sekt nowokrzczeńców samosateńskich* (Wi 1583). Autor, konwertyta z arianizmu, opisał swój przełom duchowy, jaki nastąpił w końcu 1582 pod wpływem rozmów ze Stanisławem Warszewickim SJ. Dużą wartość literacką i psychologiczną posiada *Autobiogra-*

fia mistyczna M. Teresy od Jezusa karmelitanki bosej (Anny Marii Marchockiej) 1603-1652 (Pz 1939), którą spisała w formie listów na polecenie swego spowiednika. Na uwagę zasługują notatki autobiograficzne odnoszące się do życia duchowego, jakie pozostawiły m.in. bł. Marcelina Darowska, bł. Maria Franciszka Siedliska, Józefa Karaska, Wanda Malczewska, a zwłaszcza Cecylia Działyńska, której *Kartki z życia modlitwy* (Tw 1889) świadczą o jej głębokim życiu duchowym. Własne przeżycia duchowe opisali również bp Zygmunt Sz. Feliński (*Pamiętniki*, Lw 1911) i W. Chościak-Popiel (*Pamiętniki I-II*, Kr 1915). Cenne są też refleksje ascetyczne o charakterze autobiograficznym, które wydał P. Borowy pt. *Sąd grzesznika sam nad sobą* (Kr 1933).

Jako dokument życia duchowego, a. d. przedstawia duże znaczenie naukowe szczególnie dla psychologii religii. Od a. d. należy odróżnić dziennik duchowy.

M. Chmielewski, *Cierpienia biernej nocy zmysłów i ducha w doświadczeniu mistycznym Cecylii Działyńskiej*, w: *Cierpienie i śmierć* (HM, 13), Lb 1992, 115-130; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, Lb 1994, 1, 137-139, 341-350.

KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

B

BAŁWOCHWALSTWO

(hebr. *semel, selem, hebel*; gr. *eidolon*; etym. bałwan — bożek)

Kult wizerunku jakiegoś bóstwa, tak jakby ten wizerunek (bożek) był samym bóstwem. W sensie szerszym — sprzeczne z miłością Boga Trójosobowego przecenianie spraw doczesnych (→ rzeczywistości ziemskie).

W rozwiniętych religiach dostrzegano różnicę między bogami a bożkami. Bożki wyznaczały miejsce przebywania bóstwa i zapewniały dostęp do niego. Podmiotem b. jest zawsze człowiek w swej relacji do bóstwa, zaś przyczyną b. jest nieznanostwo prawdziwej natury bóstwa, tzn. błędna koncepcja bóstwa na skutek nie oświeconej, prymitywnej religijności (Dz 14, 8-18). Stąd zjawisko to występuje szeroko w starożytności, tak w Izraelu (głównie w jego początkach), jak w krajach ościennych. W Izraelu jednak, na tle innych krajów, zauważa się stałą i szybką tendencję zanikania tego zjawiska na skutek Bożego objawienia. Przyczynili się do tego głównie prorocy.

I. B. w rozumieniu ST. Jest ono przede wszystkim kultem innego boga niż Jahwe — jedyne Boga Izraelitów (Jr 7, 18; 44, 15-19). Historia Izraela miała być związana tylko z Jahwe (Iz 43, 10-11; 44, 6-8). Uznanie Go za jedyne Boga nie doprowadziło do całkowitego wygaśnięcia zjawiska b. Dla Izraelitów nie było jeszcze oczywiste, że Jego kult ma mieć charakter całkowicie duchowy. Poświadczą to pierwsze przykazanie Dekalogu (Wj 20, 3-5; Pwt 5, 7-9). W podobnych słowach wypowiada się Apostoł Paweł w mowie na Areopagu (Dz 17, 24-25. 29). Bóg jako Stwórca wszystkiego nie może być ograniczony ludzkimi budowlami ani miejscem, które nie są w stanie Go ogarnąć (Dz 7, 48). Prawda ta nie była obca np. stoikom (Plutarch, *Moralia* II, 1034).

Bóg również podtrzymuje wszystko w istnieniu, dlatego nie potrzebuje niczego, gdyż to On wszystko rozdziela; nie potrzebuje składanych Mu ofiar i w ogóle posługi ze strony człowieka (Ps 50, 8-13; 2 Mch 14, 35). Ta myśl była również znana światu greckiemu (Eurypides, *Herakl.*, 1345-1346; Platon, *Tim.*, 34; Plutarch, *Moralia* II, 1052). Człowiek jako obraz Boga, nie powinien sądzić, że martwe wyobrażenia mogą przedstawiać samego Boga, który jest duchem. To, co rodzi się w ludzkiej wyobraźni i jest jej wytworem, stoi niżej od niego, nie może więc wyobrażać Boga (Iz 2, 8; 44, 12-20; Ha 2, 18). Ze względu na to, że bożki są wytworem ludzkiej wyobraźni, nie mają żadnej mocy względem człowieka (1 Krl 18, 20 n.; Iz 41, 5-7; 42, 17; 44, 9; 45, 20; Jr 10, 14-15; 51, 17-18).

Samo przedstawienie bóstwa na sposób ludzki (rzeźba, obraz) nie jest jeszcze b., o ile zachowana jest świadomość, że to nieporadne przedstawienie tego, co ze swej natury jest nie do pojęcia dla człowieka. Staje się natomiast b. w momencie, gdy ludzkie wyobrażenie zostanie utożsamione z samym bóstwem, a także wtedy, gdy dostrzegamy jakieś związki i oddajemy mu cześć. Granica może się często zacierać w przypadku przesadnego, zewnętrznego kultu, co czyni nakaz krzewienia duchowego kultu Boga stale aktualnym i pierwszorzędym (J 4, 20-24).

B., ze względu na błędne odniesienie do Boga, staje się największym niebezpieczeństwem dla życia duchowego, negacją Boga w świadomości i życiu człowieka. Grzech b. jest porównywany w ST z cudzołóstwem (Ml 1, 7; Oz 1-3), więz człowieka z Bogiem winny bowiem cechować wyłączność i niepodzielność.

II. B. w ujęciu NT. W NT pojęcie b. rozciąga się na ufność pokładaną w czymś/

kimś innym niż Bóg, co ukazuje już ST (Ps 16, 3-4). Na kartach NT jest obecna idea, że nie ma żadnych bóstw czy boga prócz Boga jedynego (1 Kor 8, 4). Kult oddawany w ST bogom, w NT jest kultem oddawanym demonom (1 Kor 10, 20), gdyż bogowie nie istnieją.

Dla św. Pawła b. jest przejawem głębszej choroby człowieka, jego odejścia od Boga, i w rezultacie złożeniem nadziei w czymś innym niż Bóg. Takie postępowanie jest wynikiem ufności pokładanej w ciele (Rz 1, 18-32; Ga 5, 19-21) i w tym, co przyziemne, dlatego np. chciwość jest uznana za b. (Kol 3, 5; Ef 5, 5), ponieważ pieniąż zajmuje wówczas w życiu człowieka nieadekwatne miejsce do swej rzeczywistej wartości i w rezultacie staje się jego bożkiem.

To ostrzeżenie jest stale aktualne. Każdy, kto przedkłada rodzinę, pracę, hobby itp. nad Boga jest w większym czy mniej-

szym stopniu bałwochwalcą, ponieważ Bóg nie zajmuje w jego życiu należnej Mu pozycji. Chrześcijanin jeżeli chce, aby Bóg był prawdziwie jego jedynym Panem i Bogiem, musi trwać całym swym jestestwem przy Bogu. Jego serce nie może być podzielone między Niego i rzeczy tego świata, które w takim wypadku stają się dla niego bożkami. Stąd pozostaje stale aktualne wezwanie Pwt 6, 4-5: „Słuchaj, Izraelu (Kościół Boży), Pan jest naszym Bogiem — Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej swej duszy, ze wszystkich sił swoich”. Dopiero całkowite ukochanie Boga pozwala wyznaczyć właściwe miejsce dobrom tego świata.

W. Rakocy, „A słowo Boże rozszerzało się i rosnę”. Programowa funkcja Dz 12, 1-24 w kompozycji księgi, Lb 1995, 186-200; B., Com 15(1995), 1 (cały zeszyt).

WALDEMAR RAKOCY CM

BEATYFIKACJA

Akt papieski zezwalający na kult publiczny (np. przez odprawianie Mszy św. i odmawianie oficjum Liturgii Godzin) sługi Bożego (Słudźnicy Bożej) w jakimś kraju, diecezji lub zakonie.

B. jest późniejsza od kanonizacji i była wprowadzana przez długi czas w Kościele. W orzecznictwie Kościoła znane są dwa rodzaje beatyfikacji — formalna (*beatificatio formalis*) i równoznaczna (*beatificatio aequipollens*). Do przeprowadzenia b. formalnej od wieków wymaga się udowodnienia męczeństwa za wiarę lub heroiczności cnót sługi Bożego, cudów oraz braku kultu publicznego. W akcie b. formalnej chodzi o wprowadzenie nowego kultu publicznego w Kościele, który dotychczas nie istniał, natomiast w akcie b. równoznacznej następuje ratyfikacja już istniejącego kultu po uprzednim upewnieniu się o jego racjach historycznych i moralnych. Racjami historycznymi są znaki kultu i jego przejawy,

sięgające czasów sprzed 1634, a racjami moralnymi świętość życia przez zatwierdzenie heroiczności cnót. Procedura postępowania i terminologia w b. formalnej sięga ustawodawstwa Urbana VIII (1623-1644), który dekretem z 13 III 1625 i konst. *Celestem Hierusalem cives* (5 VII 1634) zakazał oddawania publicznej czci komukolwiek, kto nie został beatyfikowany przez Stolicę Apost. Nie zabronił jednak oddawania publicznej czci tym, którzy na podstawie ogólnej zgody Kościoła, indultu papieskiego, zezwolenia kongregacji, albo w pismach Ojców Kościoła lub mężów świętych, cieszyli się kultem publicznym od niepamiętnych czasów. Przez niepamiętne czasy rozumie się okres przynajmniej 100 lat. Zatem kult publiczny oddawany po rezerwacji spraw b. i kanonizacji przez Aleksandra III w 1180 do 1534, tj. na 100 lat przed opublikowaniem konst. *Celestis Hierusalem cives*, wymagał papieskiego zatwierdzenia. W

praktyce bardzo często nie przeprowadzano procesu na temat świętości życia sługi Bożego, a b. równoznaczną nazywano konfirmację kultu przez Stolicę Apost.

Od strony liturgicznej, przy b. formalnej i równoznaczej, występuje różnica w randze samych uroczystości beatyfikacyjnych. Nie ma natomiast różnicy w skutkach liturgicznych, gdyż obydwie prowadzą do pozwolenia na oddawanie kultu publicznego.

Na przestrzeni wieków, w procedurze postępowania beatyfikacyjnego widać nieustanną reformę, która zawsze miała na uwadze uproszczenie go i rozwiązanie trudności pojawiających się podczas prowadzenia procesu. Wszystkie wymogi dotyczące postępowania beatyfikacyjnego ściśle określiło prawo kościelne (CIC kan. 1999-2141). Postępowanie ma dwa etapy — w diecezji i na poziomie Kongregacji. Postępowanie na terenie diecezji służy wprowadzeniu sprawy i przygotowaniu odpowiednich dokumentów dla kongregacji. Postępowanie w diecezji obejmuje trzy części: a) proces informacyjny na temat opinii świętości życia, cnót i cudów w ogólności lub męczeństwa; b) zebranie pism sługi Bożego; c) stwierdzenie braku kultu. Akta z postępowania diecezjalnego są wysyłane do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych jako kopia publiczna. Tam odbywa się nad nimi dyskusja i jeśli wypadnie pozytywnie, papież wyznacza komisję do wprowadzenia sprawy i od tego momentu jest ona wyjęta spod kompetencji ordynariusza, a podlega wyłącznie Stolicy Apost. Nazwy Kongregacji zajmującej się sprawami b. i kanonizacji zmieniały się. Obecnie nazywa się Kongregacją Spraw Kanonizacyjnych.

Można mówić o dwu rodzajach procesów beatyfikacyjnych, jedne dotyczą spraw dawnych, a inne spraw zwyczajnych, czyli nowych. Paweł VI wydał konst. *Sacra Rituum Congregatio* (28 V 1969), regulującą prowadzenie spraw nowych. Epokowe znaczenie w odniesieniu do spraw dawnych

miało motu proprio Piusa XI (6 II 1930). Wg niego rozumie się przez nie sprawy dotyczące życia, cnót, męczeństwa lub starożytnego kultu sług Bożych, do których nie można powołać współczesnych świadków, ani nie można zgromadzić dokumentów zawierających zeznania w dawniej prowadzonym procesie. Najnowsze normy dotyczące prowadzenia procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych podał Jan Paweł II w konst. *Divinus perfectionis Magister* (25 I 1983).

Jedną z podstawowych zasad tego dokumentu jest zwrócenie uwagi na maksymalne zaangażowanie biskupów diec. w prowadzenie spraw kanonizacyjnych i powierzenie im odpowiedzialności za zebranie środków dowodowych. W świetle nowego prawa całe postępowanie kanonizacyjne obejmuje trzy etapy: a) dochodzenie diecezjalne; b) studium w kongregacji materiału zgromadzonego w procesie diec. i przygotowanie pod kierunkiem relatorów pozycji na temat duchowości, świętości życia, cnót, męczeństwa i cudów; c) dyskusja i głosowanie nad zebrany materiałem.

Cały proces postępowania beatyfikacyjnego ma na celu zbadanie świętości życia kandydata na ołtarze. Normy Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych z 1983 nakładają już na postulatora na poziomie diecezjalnym obowiązek wstępnego stwierdzenia opinii o świętości życia. Przez opinię rozumie się ogólne uznanie ludu o świętości życia, męczeństwie lub cudach sługi Bożego, które daje początek kultowi i go podtrzymuje. Opinia powinna mieć cechy spontaniczności, ciągłego trwania i wzrostu obejmującego coraz większy zasięg. Nie rozpoczyna się sprawy, jeśli o jakimś kandydacie na ołtarze nie ma takiej opinii. Postulator powinien sumiennie badać, czy opinia ta jest zgodna z wymogami Kościoła. Opinia o świętości życia jest też sumiennie weryfikowana na etapie Kongregacji. Dopiero wtedy, kiedy Kongregacja ma absolutną

pewność moralną o świętości życia sługi Bożego, przekazuje sprawę papieżowi, który przygotowuje akt uroczystego ogłoszenia go błogosławionym.

H. Misztal, *Komentarz do konst. apost. „Divinus perfectionis Magister”*, Lb 1987; V. Lelievre, *Czy dzieci mogą być kanonizowane*, Com 5(1985), 3, 61-73.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

BENEDYKTYŃSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Jedna z najstarszych → szkół duchowości chrześcijańskiej, która istotnie wpłynęła na ukształtowanie się cywilizacji europejskiej.

I. Założyciel. Biografię św. Benedykta z Nursji napisał św. Grzegorz Wlk. († 604). Założyciel, podczas rozpoczętych studiów w Rzymie, udał się na pustkowie, by oddać się życiu ascetycznemu (wg tradycji jest to grotta obok sanktuarium na Mentorelli). Gdy sława jego świętości zaczęła ściągać uczniów, udał się do pustelni w Subiaco, gdzie przez trzy lata doznawał napaści szatana. Tam założył osadę pustelników spośród swoich uczniów. Niebawem (529) udał się na Monte Cassino do dawnej fortecy rzymskiej, którą systematycznie rozbudowywał z uwagi na stale rosnącą liczbę uczniów. Dla nich napisał *Regulę*, która stała się podstawą dla wielu rodzin monastycznych (→ reguły monastyczne).

Na Monte Cassino przybyła jego siostra św. Scholastyka († 542), która opodal założyła klasztor mniszek. Wg relacji św. Grzegorza rodzeństwo spotkało się tuż przed jej śmiercią. Św. Benedykt zmarł 21 III 547, stojąc wsparty na ramionach braci, niczym żołnierz na polu walki. Obydwoje zostali pochowani w jednym grobie w kaplicy św. Jana w klasztorze na Monte Cassino.

Stworzona przez niego rodzina zakonna dała Kościołowi ok. 5,5 tys. błogosławionych i świętych, 23 papieży, 5 tys. biskupów i ok. 15 tys. pisarzy.

Do Polski benedyktyni przybyli za czasów Bolesława Chrobrego. Pierwszy klasztor założyli w Międzyrzeczu, którego mnisi ponieśli śmierć męczeńską (1003). Z fundacji

Bolesława Śmiałego powstał klasztor w Tyńcu (1075), a także w Krakowie, Łęczycy, Gnieźnie, Wrocławiu, Kruszwicy, na Świętym Krzyżu (1103) i w wielu innych miejscach.

Najstarszy klasztor benedyktynek jest w Staniątkach k. Krakowa (1216). Ich klasztor powstały także w Chełmnie, Sandomierzu itd.

II. Charakterystyka ogólna. Poświęcając w 1964 odbudowany po zniszczeniach II wojny światowej główny klasztor benedyktynów na Monte Cassino i jednocześnie ogłaszając św. Benedykta patronem Europy, Paweł VI wymienił trzy elementy działalności zakonu: „krzyż, książkę i pług”, co trafnie obrazuje osiągnięcia benedyktynów w dziedzinie misjonowania wielu krajów, podniesienia stopnia cywilizacji, ratowania i przechowywania skarbów antyku oraz aktywność pisarską.

Tworząc regulę, św. Benedykt chciał przede wszystkim przystosować życie zakonne do mentalności zachodniej. Nawiązał przy tym świadomie do ideałów czasów apostołskich i życia pierwszych gmin chrześcijańskich, kiedy „jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 4, 32). Benedyktyni zatem nie stworzyli odrębnej szkoły ascetycznej.

Duchowość b. s. d. oparta jest przede wszystkim na regule Założyciela i zawiera następujące główne elementy:

1. Bojaźń Boża. Podstawą *Reguły* jest → bojaźń Boża i bojaźń przed wszystkim, co Bóg stworzył. Zakonnik ma być w myśleniu i działaniu przeniknięty świadomością i doświadczeniem obecności Boga. Ży-

cie w obecności Boga, który zna serce i nerki (Ps 139, 13. 23), to program dla każdego człowieka. Prowadzi to do bojaźni i czci przed tajemnicą drugiego człowieka. Wszędzie zatem trzeba służyć Panu (szkoła służby Pańskiej). Chrystusa spotyka się w każdym człowieku, zwłaszcza chorym i podróżnym. Gości należy przyjmować jak Chrystusa — uczy św. Benedykt. Bliźni staje się dla niego jakby sakramentem Bożej obecności.

2. Słuchanie. Bojaźń prowadzi do słuchania, by w ten sposób otworzyć się przed Panem. *Regula* zaczyna się od słów: „Słuchaj, synu, nauk mistrza i nakłoń ku niemu ucho swego serca”. Sam jej twórca był mistrzem w słuchaniu. Doskonałość patrona Europy pozwalała mu mówić jak prorok: „Pójdźcie, synowie, słuchajcie mnie; nauczę was bojaźni Jahwe” (Ps 34, 12). Człowiek ma być całe życie otwarty i szczerzy jak uczeń, którego zadaniem jest słuchać, bo „wiara rodzi się z tego co się słyszy, tym zaś co się słyszy jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Umiejętność słuchania przez człowieka odnosi się nie tylko do Chrystusa, ale do wszystkich ludzi. Słuchanie i bezpośrednia odpowiedź prowadzi do podjęcia służby Bogu i człowiekowi.

3. Posłuszeństwo. Należy ono do istoty nauki św. Benedykta i w nim osiąga się pełne oddanie Bogu. W *Prologu* swej *Reguły* uczy: „Do ciebie kieruję moje słowa, kimkolwiek jesteś ty, co wyrzekasz się własnej woli, a chcąc służyć Chrystusowi Panu, prawdziwemu Królowi, przywdziewasz potężną i świętą zbroję posłuszeństwa”.

4. Discretio, czyli cnota roztropności i umiarkowania, nazywana przez św. Benedykta „matką wszystkich cnót”, pozwala znaleźć właściwe miejsce między dążeniem do → doskonałości, a słabością ludzkiej natury, między „wymaganiami mistrza, a dobrocią ojca”. Uczy tego co istotne, broni przed jednostronnością, umożliwia zbliżenie do tzw. złotego środka. Pozwala osiągnąć to co w danych okolicznościach jest najlepsze. Człowiekowi kierującemu się

cnotą roztropności i umiarkowania nie grozi schematyzm i bezmyślność, lecz zdolny jest on zauważyć różnorodność uzdolnień ludzkich i granice możliwości człowieka. Położenie nacisku na tę cnotę sprawia, że dzisiaj w Kościele i społeczeństwie duchowość św. Benedykta jest niezwykle aktualna.

5. Pokora. Stanowi ona zwornik b. sz. d. Jak bojaźń jest podstawą jego → ascezy, a posłuszeństwo punktem odniesienia, tak → pokora nie jest dla niego jedną z wielu cech, lecz elementem istotnego zachowania, jest wzorcem, prowadzącym do chrześcijańskiej pełni. Dlatego pokorze poświęca rozdział 7., najdłuższy w swej *Regule*. Wylicza tam 12 stopni pokory, wyznaczających etapy → rozwoju duchowego. Są to: bojaźń Boża, wyrzeczenie się własnej woli, posłuszeństwo przełożonym, cierpliwość, uznanie swej grzeszności, uznanie swej niegodności, użyczenie, uległość *Regule*, milczenie, unikanie śmiechu, cichość i skromność w patrzeniu.

6. Miłość. Jest punktem wyjścia i zarazem celem w życiu tych, którzy żyją duchowością Patrona Europy. Tylko miłość może prowadzić do właściwej pokory i posłuszeństwa. Jest ona zarazem uwieńczeniem 12. stopni pokory. Owocem zaś miłości jest radość i pokój serca tak istotne dla powołania chrześcijańskiego.

7. Modlitwa i liturgia. Klasztory benedyktyńskie są miejscami modlitwy. U św. Benedykta wszystko prowadzi ku modlitwie, zwłaszcza liturgicznej. Nie jest przypadkiem, że w klasztorach benedyktyńskich kościół tworzy punkt centralny. Służba Boża jest zawsze pełną trudu, a jednocześnie jest czymś niesłychanie radosnym. Powinna być spełniana z całą mocą, całym sercem, z całą powagą i z całkowitym oddaniem.

Dużo miejsca w programie dnia przewidziane jest na → *lectio divina*, co oznacza w tradycji monastycznej zwłaszcza lekturę Pisma św. lub pism Ojców Kościoła.

8. Praca. Choć *Regula* nie mówi wprost o przepisywaniu rękopisów i przechowywaniu dzieł dawnej kultury, wiadomo jed-

nak, jak wielką rolę w europejskiej kulturze odegrała właśnie benedyktyńska → praca.

Znanego hasła „*ora et labora*” (módl się i pracuj) nie ma w *Regule*. Pojawiało się ono 300 lat po śmierci św. Benedykta. Zająć, które zakonnik wykonuje obok modlitwy i liturgii, twórca *Reguły* nazywa *lectio et labor* (czytanie i praca). Praca fizyczna i duchowa nie może utrudniać życia człowieka, przeciwnie ma integrować wszystkie jego elementy, zgodnie z tym, co uczy Pismo św., że apostoł ma żyć z własnej pracy (2 Tes 3, 10). Ona nie przeczy życiu klasztoru. Sukcesem benedyktyńskiej rodziny zakonnej jest to, iż świat przestał uważać pracę za zajęcie tylko dla niewolników. Co więcej, pod wpływem św. Benedykta zaczęto pracę uważać za chrześcijańską drogę prowadzącą do zbawienia.

Duchowość patrona Europy ma charakter na wskroś chrystocentryczny (→ chrystocentryzm). Uczy „niczego nie przekładać nad miłość Chrystusa”. Ten element duchowości benedyktyńskiej każe pojmować → życie duchowe jako wspólnotę życia z cierpiącym i wywyższonym Panem. Kontemplacyjno-eschatologiczny charakter duchowości b. sz. d. znajduje odzwierciedlenie w praktyce zakładania → klasztorów na górach (Mt 5, 14), np.: Subiać, Monte Casino, a w Polsce — Tyniec i Święty Krzyż.

Idealem b. sz. d. jest cenić umiar, ład i porządek, być poważnym, spokojnym i działać z rozważą, być zawsze wyrozumiałym, a także z pewnym zrozumieniem odnosić się do ludzkich słabości.

III. Główni przedstawiciele b. sz. d.
1) Teologowie. Oprócz św. Bernarda z Clairvaux († 1153) (→ cysterska duchowość), spośród liczego grona wybitnych teologów duchowości należących do b. sz. d., najbardziej znani, to:

a) García Jimenez de Cisneros († 1510), opat w Monserrat. Oprócz innych, napisał dzieło *Ejercitatorio de la vida espiritual*, które było inspiracją dla św. Ignacego Loyoli (→ hiszpańska duchowość).

b) Ludwik Barbo († 1443). Jego dzieło *Forma orationis et meditationis* jako praktyczny wykład modlitwy metodycznej wykorzystywane było także przez św. Ignacego Loyolę.

c) Prosper Luis P. Guéranger († 1875), opat w Solesmes. Dziełami: *Confèrences sur la vie chrétienne* (wydane pośmiertnie w Solesmes w 1880-1884), *Notions sur la vie religieuse et monastique* oraz *Institutions liturgiques* przyczynił się do odnowy liturgicznej w Kościele i zapoczątkowania ruchu duchowości liturgicznej.

d) bł. Columban Marmion († 1923), opat w Meredsous. Jeden z najbardziej znanych współcześnie pisarzy duchowych, mocno eksponujący chrystocentryzm życia duchowego, zwłaszcza kapłanów. Jego dzieła: *Chrystus życiem duszy*; *Chrystus w swoich tajemnicach*; *Chrystus wzorem zakonnika*; *Chrystus wzorem kapłana*; *Oblubienica Chrystusa*; *Zjednoczenie z Bogiem*.

e) ponadto: Jan z Castello († 1410) — dzieła: *De adherendo Deo* (do niedawna uznawane za dzieło św. Alberta Wielkiego) i *De lumine increato, Formulae vitae religiose*; Ludwik Blozjusz († 1566) — w swoich dziełach nawiązywał do doktryny Jana Taulera: *Instituto vitae spiritualis, Consolatio pusillanimum, Conclave animae fidelis*; Dominik Schram († 1720) — ceniony ze względów dydaktycznych traktat ascetyczno-mistyczny *Institutiones theologiae mysticae*; Savinian Louismet († 1925) — pisał wiele na temat mistyki: *Essai sur la connaissance mystique (Mistyczne poznanie Boga. Krótki szkic o poznaniu i umiłowaniu Boskiego Majestatu, Pz 1933)*; *La vie mystique (Życie mistyczne, Lw 1927)*; *Miracle et mystique, La contemplation chrétienne*; Jan Baptysta Chautard († 1936), autor cennego dziełka: *Dusza wszelkiego apostołatu*; Anzelm Stolz († 1942), znany przede wszystkim z zainteresowania dogmatyką mistyki. Dzieła: *Theologie der Mystik, I fondamenti dogmatici della mistica, Glaubensgnade und Glaubenslicht nach*

Thomas von Aquin, *Manuale Theologiae Dogmaticae, L'asceti cristiana.*

f) Anselm Grün (ur. 1945), benedyktyn z niemieckiego opactwa Münsterschwarzach k. Würzburga. Jego najbardziej poczytne książki, to m.in.: *Modlitwa a poznanie siebie, Potrzeba milczenia, W połowie drogi. Półmetek życia jako duchowe zadanie, Tęsknota za Bogiem. Świadectwa młodych, Post modlitwą ciała i duszy, Der Chorraum. Durchbruch des Ewigen, Modlitwa chórowa a kontemplacja, Modlitwa jako spotkanie, Eucharistie und Selbstwerdung, Droga pustyni. Kierownictwo duchowe w apoftegmaty, Der Himmel öffnet sich. Mit Bildern beten, Nie bądźmy dla siebie bezwzględni, Wege zur Freiheit, Herzensruhe. In Einklang mit sich selber sein, Christus w bracie (współautor F. Ruppert), Mistyka i eros (współautor G. Riedl) i *O duchowości inaczej* (współautor M. Dufner). Autor w swoich pismach zdaje się ujmować duchowość chrześcijańską przez pryzmat psychologii analitycznej C. G. Junga.*

2. **Mniszki.** Do b. sz. należy także grono wybitnych kobiet-mistyczek, a wśród nich:

a) św. Hildegarda z Bingen († 1179), autorka wielkiej wizji apokaliptycznej pt. *Scivias*, a także zbioru antyfon, sekwencji, psalmów, responsoriów i hymnów pt. *Symphonia harmoniae coelestium revelationum* i *Liber Divinorum operum*. Dzięki dziełu *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, znanemu jako *De causis et curis*, została uznana za pierwszą niemiecką uczoną w zakresie biologii i medycyny.

b) św. Mechtylda z Hackerborn († 1299), autorka dzieła *Liber specialis gratiae*, spi-

sanego przez inną zakonnicę, w którym wyraźnie zaznacza się kult → Serca Jezusa.

c) św. Gertruda z Helfta, zwana „Wielką” († 1301). Jej dzieła, to przede wszystkim autobiografia mistyczna *Legatus divinae pietatis* i *Esercitia spiritualia septem*.

d) św. Brygida Szwedzka († 1373), która po śmierci swego męża pielgrzymowała do Rzymu w związku z Jubileuszem Roku 1350. Założyła własne zgromadzenie brygidek, oparte na regule cysterskiej. Otrzymała wiele proroczych wizji, także odnośnie do papieżstwa, znanych w całej Europie, które spisała w m.in. w dziełach: *Revelationes, Revelationes extravagantes b. Brigittae* i *Sermo Angelicus de excellentia B.M.V., quam ipse Angelus dictavit b. Brigittae*.

e) wśród polskich benedyktynek wyróżnia się Magdalena Mortęska († 1631) z klasztoru w Chełmnie, która dla potrzeb swoich współsióstr zgromadziła pokaźną bibliotekę dzieł duchowych i sama opracowała rozmyślania o męce Pańskiej wydane przez Karola Górskiego (*Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*, Pz 1937).

Św. Benedykt z Nursji, *Regula. Żywot. Komentarz*, Wwa 1979; P. Sezaniecki, *Tyniec*, Kr 1980; *Modlitwa i praca* (WNZP, 13), red. B. Bejze, Wwa 1981 (cały tom); B. Senger, *Święty Benedykt*, Wwa 1981; B. Turowicz, *Duchowość benedyktyńska*, w: *Chrześcijańska duchowość* (WNZP, 14), red. B. Bejze, Wwa 1981, 295-321; E. M. Heufelder, G. Braso, *Droga ku Bogu wg „Reguły” św. Benedykta*, Tc 1982; *Szkoła służby Pańskiej*, pr. zbior., Tc 1982; J. Kłoczowski, *Od pustelni do wspólnoty*, Wwa 1987; J. J. Flores, *Benedyktyński model życia chrześcijańskiego*, w: *Duchowość chrześcijańska* (Com, 10), red. L. Balter, Pz 1995, 232-244.

KS. MAREK CHMIELEWSKI
KS. EDWARD WALEWANDER

BEZDROŻY DUCHOWOŚĆ

Wszelkie formy przeciwstawne właściwym kształtom i drogom duchowości katolickiej.

I. Charakterystyka ogólna b. d. Du-

chowość katolicka stanowi formę → życia duchowego katolika, powołanego do → świętości przez Boga, który objawił się → Jezusie Chrystusie. W tej formie życia

wiodącą i zobowiązującą jest nauka, przykład życia oraz dzieło zbawcze Chrystusa. Duchowość katolicka obejmuje całość doświadczeń i przeżyć człowieka żyjącego we wspólnocie Kościoła i narodu, w stanie bezzennym lub w małżeństwie i rodzinie, w środowisku pracy i kultury, w rodzinie narodów i we współczesnym świecie.

Takie usytuowanie duchowości w życiu katolika narzuca podejmowanie w refleksji i w życiowej realizacji podstawowych problemów oraz wartości, które warunkują należyty rozwój i ukierunkowanie duchowości katolickiej. Są nimi: koncepcja Boga i człowieka, Objawienie i wiara, Kościół i zbawienie, życie moralne i miłość, życie w świecie i życie wieczne.

Wszystkie inne drogi, style czy modele życia, które nie mieszczą się w określonych tu ramach i w tej hierarchii wartości, zbudowanej na fundamencie, którym jest Jezus Chrystus, trzeba umieścić na płaszczyźnie bezdroży. Jan Paweł II uczy, że zasadniczą drogą człowieka i Kościoła jest Jezus Chrystus. Kościół „nie może nie być wrażliwy na wszystko, co służy prawdziwemu dobru człowieka — jak też nie może być obojętny na to, co mu zagraża” (RH 13). Papież wskazuje w swoim nauczaniu na to, co służy dobru człowieka, gdyż „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa” (RH 14). Z tego względu Kościół naszej epoki musi być świadomy tego wszystkiego, co jest przeciwne pełnej realizacji → powołania chrześcijańskiego, a więc co stanowi b. d.

Różne formy b. d. łączą się z dziedziną → kultury, gdyż — jak uczy Jan Paweł II — „człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze” (*Wiara i kultura*, 67). Kultura wymaga pełnego i wszechstronnego rozwoju człowieka jako osoby: jego strony materialnej i duchowej, poznawczej, moralnej i emocjonalnej, życia jednostkowego i społecznego, wymiaru naturalnego i nadprzyrodzonego. Ze względu

na taką swoją wartość kultura wpływa w decydujący sposób na duchowość w sensie pozytywnym lub negatywnym w życiu jednostek i społeczeństw.

Kultura współczesna przeżywa poważny kryzys. O jego formach i skutkach mówi Jan Paweł II w swoich encyklikach i adhortacjach. Najważniejsze przejawy tego kryzysu i jego negatywne skutki dla duchowego życia i rozwoju człowieka, to:

1. Cywilizacja konsumpcyjna (materializm praktyczny, konsumistyczny). Jego przejawami są: nadużywanie wolności, naruszanie praw człowieka z prawem do życia i wolności religijnej na czele, skrajny indywidualizm i hedonizm, brak wrażliwości na Boga i człowieka, prymat „mieć” nad „być”. Na płaszczyźnie społeczno-gospodarczej są to różne formy ucisku ekonomicznego, społecznego, politycznego i religijnego, naruszanie praw osoby ludzkiej, kwestia mieszkaniowa, bezrobocie, problem demografii, błędna koncepcja prawdziwego rozwoju człowieka oraz usunięcie prawa i moralności z areny społeczno-politycznej (RH 15-16; EV 3, 10, 18-19, 23; PDV 7; CA 25; SRS 14-26).

2. Ateizm praktyczny i egzystencjalny, któremu odpowiada przeniknięta sekularyzmem błędna wizja człowieka oraz społeczeństwa. Łączy się z tym upadek wartości, kryzys ludzkiej moralności w zakresie prawdy, praw człowieka, poszanowania godności człowieka, małżeństwa i rodziny (PDV 7; ChL 4; RH 16-17; CA 13; VS 32; RP 2; RM 37-40; DiM 10-12; LE 24-27; DV 28, 35-37, 43-45).

3. Dechrystianizacja prowadząca do utraty wiary oraz do rozkładu i zaniku zmysłu moralnego, jak też usunięcia zasad i wartości etycznych (VS 106). W tej atmosferze rozwija się kultura śmierci: aborcja, antykoncepcja, rozpad rodziny, narkomania (EV 18-19).

4. Wolność. W niektórych nurtach myślowych czyni się z wolności absolut, który

ma być źródłem wartości. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub otwarcie deklarują się jako ateistyczne. → Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Prawda w ujęciu etyki indywidualistycznej jest ujmowana przez człowieka jako jego → prawda, co przyczynia się do odrzucenia Boga, jako źródła wszelkiej prawdy. Wraz z podważaniem obiektywnej prawdy kwestionuje się inne wyższe wartości moralne, religijne i ideowe. Bez prawdy nie ma obiektywnego dobra, sprawiedliwości, → miłości, świętości. Kryzys wartości staje się kryzysem kultury (VS 32).

Rozdźwięk między Ewangelią i kulturą określił Jan Paweł II jako dramat naszych czasów. Odnosi się on w poważnym stopniu do krajów Europy Zachodniej, w których procesy sekularyzacyjne i postmodernistyczne (→ postmodernizm) spowodowały osłabienie społecznych wpływów Kościoła, osłabienie praktyk religijnych oraz rozwój religijności i moralności zindywidualizowanej o charakterze pozakościelnym. Nie znaczy to, że Kościół katolicki stracił w dużej mierze swoich wyznawców. Zmienił się tylko wymiar procentowy w poszczególnych Kościołach lokalnych. Są dalej ludzie głęboko wierzący i związani z instytucjonalnym Kościołem. Jan Paweł II stwierdza, że w zeświecczonych społeczeństwach następuje u pewnej części ludzi pełne niepokoju poszukiwanie sensu istnienia, potrzeba → życia wewnętrznego, pragnienie nauczenia się koncentracji i → modlitwy. Poszukuje się duchowego wymiaru życia jako środka zaradczego na odczłowieczenie. Jest to tzw. „nawrót do religii”. Zdaniem Papieża, ten „areopag” ludzi poszukujących, wątpiących, niezdecydowanych musi być ewangelizowany (RMs 38). Część z nich otwiera się na działania ewangelizacyjne

Kościola, inna część ulega różnym ruchom laickim, humanizującym, orientalnym, meksjanizmom i → sektom (RMs 32).

W świetle badań socjologicznych w 24 krajach Europy stwierdzono 18% wierzących w Boga Trójosobowego i praktykujących, (w Europie Południowej i Wschodniej było ich 32%), natomiast niewierzących było 14%, a kulturowo-religijnych 45%.

Procesy sekularyzacji i kryzysu kultury przebiegają w Polsce inaczej niż w krajach Europy Zachodniej. Zdecydowana większość Polaków deklaruje się jako wierzący katolicy. Część z nich to wierzący, ale o religijności selektywnej, niespójnej, zwłaszcza w poglądach i postępowaniu moralnym; część ponosi następstwa czasu i mentalności komunizmu, a niektórzy to agnostycy i niewierzący. Są także zwolennicy sekt i ruchów religijnych. Wg ogólnopolskich sondaży z lat 1990 i 1992 stwierdzono w Polsce 80% wierzących w Boga Trójosobowego, 12% agnostyków („nie wiem, w co mam wierzyć”), 5% obojętnych i członków sekt oraz 3% ateistów.

II. Panorama polskich b. d. Polscy ateści (→ ateizm) są zorganizowani strukturalnie w kilku związkach: Niezależna Inicjatywa Europejska „Nie”; Polskie Stowarzyszenie Wolności Religijnej; Stowarzyszenie na Rzecz Humanizmu i Etyki Niezależnej; Stowarzyszenie na Rzecz Praw i Wolności „Bez Dogmatu”; Stowarzyszenie Wolnomyślicieli Polskich im. K. Łyszczyńskiego; Towarzystwo Kultury Świeckiej.

Wszystkie ruchy wolnomyślicielskie przyznają się zdecydowanie do ateizmu.

Masoneria w Polsce obejmuje kilka nurtów, głównie francuski ateistyczny, angielski deistyczny (Bóg Stwórca i zarządca świata), w sumie ok. 350-400 osób.

Sekty można podzielić na trzy zasadnicze grupy (wg dokumentu watykańskiego o sektach z 1985):

1. O podłożu chrześcijańskim. To związki religijne, które posługują się Biblią, ale

radykałnie zmieniają jej treść, stąd różnią się od chrześcijaństwa swą doktryną, kultem i strukturami. Zalicza się tu: Badaczy Biblii, rozmaite ugrupowania Adwentystów, Świadków Jehowy i Kościół Nowoapostolski (w pewnym sensie także mormonów). Ich ogólna liczba w Polsce wynosi ok. 100 tys., w tym 80 tys. świadków Jehowy;

2. O wymiarze religioznawczym. Są one powiązane z → hinduizmem (grupy → jogi) i → buddyzmem (grupy → zen). Ich zwolennicy w Polsce są nieliczni (razem ok. 1 tys.). Różne formy fascynacji tymi ruchami wskazują z jednej strony na psychologiczno-społeczne lub religijne czy pseudoreligijne motywacje adeptów tych grup. Z drugiej zaś strony — jak można przypuszczać — ludzie ci nie mieli okazji lub nie skorzystali z szansy poznania w pełni chrześcijaństwa, stąd zwrócenie się ku ruchom obcym naszej tradycji i kulturze;

3. Sekty destrukcyjne. To grupy z określonym programem i formami kultycznymi, stanowiące zagrożenie dla wolności obywateli i społeczeństwa. Grupy te (muniści, sataniści, scjentolodzy, grupy Hare Kryszny) werbują adeptów zwłaszcza młodzież na spotkaniach i szkoleniach, gdzie wprowadzają ich w ideologię i praktykę. Stosowane są przy tym głęboko nieetyczne metody i techniki manipulacji, kształtowanie bezwzględnego posłuszeństwa, oderwanie ich od rodzin, szkoły, zawodu i tradycji, a także zobowiązanie do głoszenia zasad ruchu tam, dokąd zostaną skierowani. Parlament Europejski, w tym także Polska, wyrażały w publicznych oświadczeniach swe negatywne stanowisko wobec tych grup oraz ostrzegały przed ich szkodliwą dzia-

łalnością. Wyrazem tego jest tzw. *Raport Cottrella* (2 IV 1984).

4. Ruchy pseudoreligijne (ruchy „nowej religijności”). Obejmują one szereg grup: Zachodni Zakon Sufi, Subud, Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki, Szkoła Złotego Różokrzyża. Główny nurt stanowi New Age (Nowa Era). Jest to ruch pseudoreligijny czy światopoglądowy, który skłania się do duchowości neokosmicznej, gnostycko- ezoterycznych praktyk, do mistyki natury i teozofii, podziela poglądy o reinkarnacji oraz możliwości kontaktów pozaziemskich.

Słowo-klucz „New Age” dotyczy propagowania i kształtowania „nowej świadomości” wśród ludzi żyjących w zachodnich uprzemysłowionych państwach. Przez odnawianie świadomości ma się realizować przejście w „nową erę” ewolucji kosmosu i ludzkości. Będzie to era pokoju, harmonii, szczęścia, braterstwa, postępu, radości, oświecenia i nowego podejścia do przyrody.

Bardzo synkretyczny i wielowątkowy ruch należy ocenić z religijnego punktu widzenia jako zupełnie przeciwny chrześcijaństwu. Odrzuca on Boga osobowego, objawienie, łaskę, potrzebę kultu, pokuty i zbawienia. Jest mieszaniną religii, magii i parapsychologii. Chce wmówić współczesnemu człowiekowi, że nie ma absolutnego dobra i głosi relatywizm moralny.

Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, R 1986; L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, Lb 1993; *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sarela, Pz 1995; *Duchowość bezdroży* (HM, 16), red. J. Misiurek, W. Słomka, Lb 1995; *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lb 1996; Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, Gd 1996²; S. Krajski, *Masoneria polska i okolice*, Wwa 1997; *Satanizm. Rock. Narkomania. Seks*, red. A. J. Nowak, Lb 1999.

BP ZYGMUNT PAWŁOWICZ

BIBLIJNA DUCHOWOŚĆ

Duchowość oparta na przekazie ksiąg natchnionych, wyrażająca najistotniejsze relacje między Bogiem a człowiekiem po-

cząwszy od stworzenia człowieka (Rdz 1, 26; 2, 7) aż do pełnego zjednoczenia się z Bogiem (J 10, 34).

B. d. opiera się na progresywnym objawianiu się Boga człowiekowi i na wydarzeniach historiozbawczych. Domaga się aktywnej współpracy człowieka z Bogiem polegającej na poznawaniu istotnych tajemnic objawienia i realizacji ich w życiu. Poznanie ma służyć życiu, stąd w b. d. zasadniczy akcent położony jest na wydarzenia życia. Jest to duchowość dynamiczna (w ciągłym rozwoju), a jej kształt jest adekwatny do czasów, osób i form kontaktu z Bogiem (Hbr 1, 1-2). Najogólniej można mówić o duchowości ST i NT, które się wzajemnie uzupełniają.

I. Duchowość ST. Jest przepojona Bogiem. Człowiek w poznawaniu i realizowaniu prawd Bożych był wspierany poprzez Ducha Bożego (Iz 61, 1; Ez 39, 29; Hi 12, 10), tzn., że człowiek sam z siebie nie jest zdolny do przemiany, do życia Bożego. → Życie duchowe koncentruje się wokół rzeczywistości, którą można określić jako personifikacja wymagań zawartych w słowie i działaniu Boga. Podwójne wyzwolenie: z niewoli politycznej i niewoli → grzechu, było stałym dziełem zbawczym Boga Jahwe, przypieczętowanym → przymierzem z Izraelem. Skuteczność działania Bożego była uwarunkowana zaufaniem i wiarą w Niego (Wj 15, 1-21; Sdz 5; Ps 68).

W ST można mówić o duchowości: a) *Tory*, która ukazuje uniwersalizm i rozwój historii zbawienia, zapoczątkowanej przez Boga z narodem wybranym; b) *proroków*, którzy są nauczycielami prawdy Bożej oraz słowem i życiem świadczą o obecności Boga w życiu człowieka; c) *mądrościowej*, wskazującej na sens i cel życia ludzkiego; d) *psalterza*, w której kryje się głębia kontaktu modlitwennego człowieka z Bogiem; e) *patriarchów*, królów i sędziów, gdzie życie duchowe jest egzemplifikowane poprzez konkretne osoby.

II. Duchowość NT. Uzupełnia i przeraστα starotestamentalną wizję duchowości.

Inicjatorem życia duchowego w człowieku jest nie tylko Ojciec, ale Syn i → Duch Święty. Życie duchowe realizowane jest w dynamicznym przebiegu od Ojca przez Syna, w Duchu Świętym (Mt 11, 27; J 14, 15). To stanowi fundamentalną prawdę, w której zawarte są wszystkie formy życia duchowego. Jedność i miłość w życiu trzech Osób Boskich jest źródłem i wzorem życia duchowego dla człowieka. Od chwili, kiedy Jezus przyszedł do ludzi, nie ma innego życia duchowego, jak w Chrystusie, dzięki któremu człowiek ma szansę stać się świętą Ducha Świętego (1 Kor 6, 19). Duchowość w ujęciu Jezusa odchodzi od starotestamentalnych przepisów ku realiom życia we wszystkich jego wymiarach. Jest związana z konkretnymi sprawami ludzkimi i nie jest zawężona do wąskiej grupy wybranych, lecz jest normalną drogą rozwoju do dojrzałości w wierze i miłości. Ujmuje człowieka integralnie, dowartościowuje ludzkie → ciało, normalnie patrzy na ludzkie słabości, które mogą znaleźć wyzwolenie w Chrystusie.

NT widzi ścisły związek między życiem duchowym, integralnością i rozwojem osobowym. Zwraca też uwagę na to, że życie duchowe nie jest tylko prywatną sprawą jednostki. W otwarciu na drugiego — na wspólnotę znajduje swe dopełnienie. Szczególne znaczenie ma wspólnota Kościoła, która z woli Chrystusa tworzy optymalne środowisko dla rozwoju życia duchowego.

NT ukazuje bogactwo form i środków (najwięcej miejsca poświęca modlitwie) wpływających na → rozwój duchowy, które osiąga swą pełnię w → świętości.

La spiritualità del Antico Testamento, red. A. Bonora, Bol 1987; H. Langkammer, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wr 1987; *La spiritualità del Nuovo Testamento*, red. G. Barbaglio, Bol 1988; H. Langkammer, *Duch Święty a duchowość*, Wr 1999.

KS. ANDRZEJ SZEWCW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

„BIBLIOTEKA ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO”

Zainicjowana przez krakowskiego jezuitę Józefa Andrasza († 1963) seria wydawnicza zawierająca dzieła klasyków z zakresu teologii ascetyczno-mistycznej, głównie okresu nowożytnego. Seria, ciesząca się wielkim uznaniem wśród teologów i środowisk katolickich, wydawana była w latach 1921-50 przez Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy w Krakowie, którego dyrektorem był o. Andrasz w latach 1936-37. On także był redaktorem 14 spośród 44 tomów serii.

Wykaz poszczególnych tomów serii: 1) C. Marmion, *Chrystus życiem duszy*, Kr 1921; 1923²; 2) R. de Maumigny, *Modlitwa myślna*, Kr 1922; 1931²; 3) Tenże, *Modlitwa mistyczna*, Kr 1922; 4) C. Marmion, *Chrystus w swoich tajemnicach*, Kr 1923; 5) I. Rostworowski, *Obrazki z życia Zbawiciela*, Kr 1929; 6) M. Meschler, *Dar Zielonych Świąt*, Kr 1924; 7-8) T. Pesch, *Chrześcijańska filozofia życia*, t. 1, Kr 1924; 1930²; t. 2, Kr 1924; 1931²; 9-10) K. Klemens, *O miłości ukrzyżowanego Zbawiciela*, t. 1, Kr 1925; t. 2, Kr 1933; 11) M. de la Brolise, *Najświętsza Panna*, Kr 1925; 12) Meynckens, *Zarys doskonałości zakonnej*, Kr 1925; 1949²; 13) J. Schryvers, *Zasady życia duchownego*, Kr 1926; 1937²; 14-15) Prochaszka, *Rozmyślania o Ewangelii*, t. 1, Kr 1931; t. 2, Kr 1931; 16) C. Marmion, *Chrystus wzorem zakonnika*, Kr 1927; 17) M. Meschler, *Trzy podstawy życia duchownego*, Kr 1927; 18-19) A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mi*

stycznej, t. 1-2, Kr 1928; 1949²; 20) F. Salezy, *Filotea czyli wstęp do życia pobożnego*, Kr 1928; 1931²; 21) M. Huber, *O naśladowaniu świętych*, Kr 1928; 22-23) P. Baudot, *Kontemplacje ewangeliczne*, t. 1-2, Kr 1929; 24-26) A. Rodrycjusz, *O postępowaniu w doskonałości i cnotach chrześcijańskich*, t. 1-3, Kr 1929; 27) R. I. Meyer, *Człowiek w całej swej prawdzie*, t. 1, Kr 1929; 28) R. I. Meyer, *Umiejętność świętych*, t. 2, Kr 1929; 29) J. Crasset, *Chrześcijanin na samotności*, Kr 1931; 30) P. Charles, *Modlitwa na każdą godzinę*, Kr 1931; 31-33) M. Meschler, *Żywot Pana naszego Jezusa Chrystusa*, t. 1-3, Kr 1932; 1933²; 34) R. Plus, *W Chrystusie Jezusie*, Kr 1932; 35) Tenże, *Chrystus w braciach naszych*, Kr 1932; 36) A. Vermeersch, *Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusa*, Kr 1933; 37) H. Hurter, *Szkice rekolekcyjne dla kapłanów i świeckich*, Kr 1934; 38) A. Bierbaum, *Z Bogiem*, Kr 1934; 39) F. W. Faber, *Postęp duszy czyli wzrost w świętości*, Kr 1935; 40) J. V. Bainvel, *Kult Serca Bożego*, Kr 1934; 41) A. Saudreau, *Ideal duszy gorliwej*, Kr 1936; 42) H. Schilgen, *W szkole świętego Ignacego*, Kr 1939; 43) św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, Kr 1949; 44) P. Charles, *Modlitwa wszystkich rzeczy*, Kr 1950.

M. Bednarz, B. Ż. W., w: *Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1872-1972. Historia, opracowania, bibliografia*, red. M. Bednarz, Kr 1972, 128-131.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

BIERZMOWANIE

(łac. *confirmatio* — utwierdzenie, umocnienie; tu: umocnienie w wierze i życiu prawdziwie chrześcijańskim; staropol. *bierwiono*, *bierzwiono*, *bierzmo* — belka podtrzymująca konstrukcję dachową; gruba, mocna belka idąca przez cały budynek,

podtrzymującą wszystkie inne belki i cały strop)

Jest to jeden z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, przez który ochrzczeni „ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymując szczególną moc → Ducha Świętego i w ten

sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronięcia jej” (KKK 1285). To „dalszy etap chrześcijańskiego wtajemniczenia, w którym ochrzczeni otrzymują Ducha Świętego, zesłanego w dzień Pięćdziesiątnicy przez Pana na Apostołów, przez którego zostają bardziej upodobnieni do Chrystusa i umocnieni, aby składali Mu świadectwo i budowali Jego Ciało w wierze i miłości. Ich dusze otrzymują niezniszczalny charakter, czyli znamię Pańskie, tak że nie można powtarzać sakramentu b.” (*Obrzędy bierzmowania. Wprowadzenie teologiczno-pastoralne*, nr 2).

Obrzędy b. ukazują jedność wtajemniczenia chrześcijańskiego. Kościół zaleca udzielanie b. w czasie Mszy św., „aby jaśniej ukazał się ścisły związek tego sakramentu z całym wtajemniczeniem chrześcijańskim, które osiąga szczyt w przyjęciu Ciała i Krwi Chrystusa” (*Wprowadzenie...*, n. 13). B. wiąże się z Eucharystią, ponieważ wierni już ochrzczeni i bierzmowani, włączają się całkowicie w Ciało Chrystusa przez uczestnictwo w Eucharystii.

Więź b. z chrztem jest podkreślona przez odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych, które odbywa się po przemówieniu biskupa, przed włożeniem rąk. Ochrzczeni kandydaci do b., odnawiając osobiście przyrzeczenia, które przy ich chrzcie składali rodzice i chrzestni, wyrażają świadomą akceptację swego chrześcijańskiego powołania i wynikających z niego zadań życiowych. B. zakłada zatem wiarę otrzymaną na chrzcie i jej rozwój przez osobistą współpracę z Duchem Świętym. B. jest więc udoskonaleniem dzieła Chrztu św. i pełniejszym włączeniem się w potrójne posłannictwo Chrystusa oraz Kościoła: kapłańskie, królewskie i prorockie.

Bierzmowani otrzymują dar Ducha Świętego, co podkreślają słowa biskupa towarzyszące namaszczeniu krzyżem

świętym na czole bierzmowanych: „N., przyjmij znamię daru Ducha Świętego”.

Przez b. wierni jeszcze bardziej zostają upodobnieni do Chrystusa — Mesjasza „Namaszczonego” Duchem Świętym i będącego przez to Kapłanem, Prorokiem i Królem. Bierzmowany mając udział w misji prorockiej Chrystusa, świadomie i czynnie uczestniczy w Liturgii Słowa, z wiarą przyjmując słowo Boże i głębiej wnika w Boże objawienie, aby „moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym” (LG 35). Posługę kapłańską bierzmowany wypełnia, gdy w Eucharystii składa Bogu przez Jezusa Chrystusa duchowe ofiary, którymi są: wszystkie uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, a nawet utrapienia życia cierpliwie znoszone, jeżeli „odbywają się w Duchu” (LG 34). Duch Święty udzielony bierzmowanemu sprawia, że jego życie dokonuje się „w Chrystusie” i „w Duchu Świętym” (Rz 8, 1-10; Ga 5, 24; 6, 1; Ef 4, 30). Ma zatem wszelkie dyspozycje do → życia duchowego w pełnym tego słowa znaczeniu. Dzięki temu bierzmowany aktualizuje swój udział w królewskiej i służebnej misji Chrystusa, który będąc królem (J 18, 37), przyszedł nie po to, aby Mu służyło, lecz aby służyć i oddać swe życie w ofierze (Mt 20, 27). Chrześcijanin postawę służebną ujawnia głównie przez konkretne czyny apostołskie i poddawanie różnych dziedzin życia wymaganiom Ewangelii.

B., jako „wylanie Ducha Świętego”, udoskonala więc ochrzczonych z Kościołem, czego wyrazem jest m.in. posługa biskupa podczas tego sakramentu. Udzielony dar Ducha uzdalnia do budowania Mistycznego Ciała Chrystusa świadectwem słowa i życia: „Przez dar Ducha Świętego wierni zostają bardziej upodobnieni do Chrystusa i umocnieni, aby składali Mu świadectwo i budowali Jego Ciało w wierze i miłości”

(*Wprowadzenie...*, nr 2). Duch Święty udzielił bierzmowanemu uzdalnia go do poczucia odpowiedzialności za rozwój, wzrost i jedność Kościoła. Wielką pomocą w tym względzie powinno stać się społeczne, wspólnotowe, eklesjalne sprawowanie tego sakramentu. Zatem przygotowanie do b. należy do ludu Bożego, dlatego katecheci, rodzice chrzestni i miejscowa wspólnota wiernych powinna współdziałać z duszpasterzami (*Wprowadzenie...*, nr 4).

W liturgii b. Kościół modli się za bierzmowanych o umocnienie Duchem Świętym, aby ugruntowani w → wierze, → nadziei

i → miłości, dawali Chrystusowi świadectwo swoim życiem; aby okazali prawdziwą dojrzałość w wierze; aby Duch Święty udzielił im męstwa w wyznawaniu wiary oraz by nie wstydzili się wyznawać przed światem Chrystusa ukrzyżowanego i z ofiarą miłością spełniali Jego przykazania (*Wprowadzenie...*, nr 30 i 33).

Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, red. J. Kudasiewicz, Wwa 1981, 156-181; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Wwa 1983, 292-373; W. Świerzawski, *Sakrament b.*, Wt 1984; *B.*, Com 12(1992), 2 (cały zeszyt); *Obrzędy b.*, Ka 1995².

KS. JAN JÓZEF JANICKI

BŁGOSŁAWIEŃSTWA EWANGELICZNE

(gr. *makários* — szczęśliwy)

Dar Boga dla człowieka, dotyczący życia oraz jego tajemnicy. Od strony formy literackiej w b. e. można dostrzec kilka elementów: ich proklamację, przedstawienie adresatów oraz podanie motywacji i warunków. Mogą więc mieć formę → przemierza.

I. Aspekt biblijno-egzegetyczny b. e.

W ich centrum znajduje się Kazanie na Górze, zawierające w redakcji św. Mateusza (5, 3-11) osiem błogosławieństw, zaś w redakcji św. Łukasza (6, 20-26) — cztery błogosławieństwa powiązane z czterema „biada”.

B. e. w redakcji św. Mateusza przedstawiają następującą strukturę:

1. Trzy pierwsze b. (błogosławieni: ubodzy w duchu, którzy się smucą i cisi — Mt 5, 3-5) wskazują na wymagania człowieka wobec siebie. W wersji Łukaszej znajdują one odpowiednik w trzech pierwszych „biada” (bogaczom, sytym i tym, którzy teraz się śmieją — Łk 6, 24-25). Kontekst ewangeliczny pozwala na stwierdzenie, że słowa Jezusa zostały wypowiedziane w społeczeństwie, w którym dość łatwo było wyodrębnić dwie, zasadniczo różniące

się kategorie społeczne: ubodzy, smucący się i cisi, którzy mało żądają od świata, akceptując w duchu stan swego bycia, i bogaci. W kontekście biblijnym ubodzy, to nie tylko biedni, którzy nie posiadają dostatecznej ilości dóbr, by zapewnić sobie egzystencję w świecie. To przede wszystkim ci, którzy w trudnych sytuacjach życia potrafią zaufać Bogu (Ps 40, 18).

2. Cztery następne b. (którzy łakną sprawiedliwości, miłosierni, czystego serca i pokój czyniący — Mt 5, 6-9) mówią o bezinteresownej służbie innym. Podobnie jak ubóstwo ducha jest pojęciem kluczowym dla trzech pierwszych b., tak sprawiedliwość wydaje się być pojęciem charakterystycznym dla następnych. Sprawiedliwość ta polega na dostrzeganiu konkretnej osoby, która jest niepowtarzalna i na obiektywnej ocenie jej postępowania wobec innych ludzi. Faryzeusze zaś przestrzegali przepisów, nie dostrzegając ludzi, ich potrzeb, krzywd i ucisku (Mt 5, 20). Przestrzegający zasady sprawiedliwości, nie nastawieni na to, aby brać, ale na to, by dawać, mogą wprowadzać pokój. Rozdarcie wewnętrzne ludu Bożego w I w. ery chrześcijańskiej, czyniło pokój nie tylko przedmiotem tęsknego

oczekiwania, ale nawet symbolem nieprzemijalnej nagrody. Sprawiedliwość jest też dopełniana przez miłosierdzie, które oznacza dostrzeganie cudzej potrzeby i troskę o to, aby została ona zaspokojona.

Postawę wobec innych ma cechować czystość serca, tzn. to przede wszystkim zgodność postępowania z nastawieniem wewnętrznym, a nie formalistyka realizowanych obyczajów, czy też liczenie na zyski (Jk 1, 8; 4, 8).

3. Ostanie b. (którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, gdy ludzie urągają, prześladują i gdy mówią kłamliwie wszystko złe — Mt 10-11) ma charakter odmienny od pozostałych. Błogosławi tych, którzy ze względu na Chrystusa przeciwstawiają się złu. Nawiazuje nie tyle do obowiązujących ideałów etycznych, ile do rzeczywistości chrześcijańskiej pierwszych gmin. W pierwszych wiekach ludzie o nie-nagannej postawie etyczno-moralnej byli często prześladowani. Ze względu na Jezusa, byli gotowi cierpieć w przekonaniu, że On otworzy im Królestwo Niebios. Dzięki Niemu spotkają się z Bogiem, zostają uwolnieni od więzów bogactwa i nędzy zyskując pociechę w smutku; poznają co to jest miłosierdzie okazywane i doznawane; nic więc ich nie może odłączyć od miłości Chrystusa (Rz 8, 35).

B. w sposób najkrótszy i najpełniejszy streszczają duchową drogę chrześcijanina, włącznie z osiągnięciem jej pełni, tj. świętości. Z tej racji Sob. Wat. II pragnie, aby życie osobiste i społeczne chrześcijan przepełniał duch ośmiu błogosławieństw (LG 38; GS 77). Kościół współcześnie dostrzega więc w b. inspirację dla świętości zarówno indywidualnej, jak i życia społecznego.

KS. ANDRZEJ SZEWCIW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

II. Duchowość b. e. Przenosząc na płaszczyznę b. e. koncepcję → duchowości jako zespołu postaw, trzeba stwierdzić, że przedmiotem postawy człowieka, czyli jego

stałego ustosunkowania się jest postawa Chrystusa uobecniona w poszczególnych b. e. Każde zaś z nich stanowi zaproszenie pod adresem człowieka, domagając się od niego odpowiedzi, która ma angażować całą jego istotę, tj. rozum, wolę i serce jako centrum życia emocjonalnego.

1. Duchowość b. e. w wymiarze intelektualno-poznawczym. Chrystus ogłasza b. e., ale zarazem wciela je w życie, stając się ubogim, doświadczającym uczucia smutku, cichym, sprawiedliwym, miłosiernym, czystego serca, pokój czyniącym i cierpiącym prześladowanie dla sprawiedliwości.

a) Jezus Chrystus był *ubogim*. W sposób najbardziej radykalny Jego → ubóstwo uwiadacza się w tajemnicy → Wcielenia. To Jego ubóstwo istotowe, wynikające z przyjęcia ludzkiej natury, ze wszystkimi jej elementami, z wyjątkiem grzechu (Flp 2, 6-8), legło u podstaw pozostałych form Jego ubóstwa, do których należą: narodziny w żłobie (Łk 2, 7), ofiarna praca cieśli (Mt 13, 54-55; Łk 6, 3), nieposiadanie stałego miejsca zamieszkania (Mt 8, 20), całkowite оголоcenie aż do oddania życia na krzyżu (Łk 23, 26-45). Świadome przeżywanie ubóstwa kreowało sposób Jego bycia, którego najgłębszym wyrazem stało się bezwarunkowe poddanie się woli Ojca w celu realizacji Jego zbawczych zamiarów.

b) Nie obce było Jezusowi także uczucie *smutku*. Jego smutek nie wynikał z załamania psychicznego czy braku samoakceptacji siebie, lecz był powodowany z jednej strony Jego wrażliwością na ludzką niedolę, a z drugiej — świadomością → grzechu i ludzką uległością wobec niego, posuniętą czasami do przewrotności. Przykładem tego jest płacz Jezusa nad grobem Łazarza (J 11, 1-44) i obojętnością mieszkańców Jerozolimy (Łk 19, 41-42), a także Jego zasmucenie w czasie zapowiedzi zdrady Judasza (Mt 26, 13) i Piotra (Mt 26, 34) oraz z powodu zatwardziałości zgromadzonych w synagodze faryzeuszów (Mk 3, 4-5).

c) Zachowanie Jezusa Chrystusa znamionuje także *cichość*, co wiąże się bardziej z doznawaniem niż z działaniem z Jego strony. W tym stylu Jego bycia, Bóstwo pozostało jakby ukryte, co szczególnie uwidacznia się w Jego poście, połączonym z doświadczeniem kuszenia na pustyni (Mk 1, 10-12), w Jego częstym przebywaniu na osobności w modlitewnym skupieniu (Mk 1, 35; Łk 6, 12), a nade wszystko w świadomej akceptacji męki i śmierci wraz z tym wszystkim, co jej towarzyszy (przesłuchanie u Piłata i Heroda, biczowanie, cierniem koronowanie, wyszydzanie, dźwiganie krzyża, itd. — Mt 26, 47 — 27, 50). W Jego postawie cichości nie ma siły ani przemocy.

d) Praktykowanie przez Jezusa *sprawiedliwości* nie tylko promulguje jej starotestamentalne rozumienie, ale doprowadza je do pełni (Mt 5, 17). Z tego względu, iż Jego postawa sprawiedliwości była ożywiona miłością, nie istniała w Nim dysproporcja między pragnieniem wiernego zachowania Prawa Bożego a jego uzewnętrznieniem w postaci konkretnego działania. Zawsze Jego sprawiedliwość pozostawała w służbie miłości wobec Boga Ojca, którego wolę pragnął najdoskonalej wypełnić (J 4, 34).

e) Postawa Chrystusa nacechowana jest także → *miłosierdziem*. Chrystus w sposób najdoskonalszy uobecnia miłosierdzie Boga. Czyni to zarówno przez nauczanie w przypowieściach, spośród których jedne odsłaniają postawę Boga wobec ludzi, czyli wskazują na Jego przymiot miłosierdzia (przypowieść o robotnikach w winnicy — Mt 20, 1-16, o zagubionej owcy — Łk 15, 1-7, o zagubionej drachmie — Łk 15, 8-10 i o synu marnotrawnym — Łk 15, 11-32), a drugie określają miłosierną postawę człowieka wobec bliźnich (przypowieści: o miłosiernym samarytaninie — Łk 10, 30-37, o nietościwym dłużniku — Mt 18, 23-35, o bogaczu i Łazarzu — Łk 16, 19-31), jak i konkretne czyny. W formie czynnej swoje miłosierdzie wobec ludzi Jezus wy-

świadczał przez zaspokajanie ich głodu (Mt 14, 14; Mk 8, 2), leczenie rozmaitych chorób (Mt 14, 35; Mk 1, 41; 9, 22), wskrzeszenie umarłych (Łk 7, 13) itp.

W Jego postawie miłosierdzia urzeczywistniają się oczekiwania wielu pokoleń ST na Bożą sprawiedliwość, a On sam jest uosobieniem → Bożego Miłosierdzia. Z tego względu św. Faustyna Kowalska nazwała Go wprost Miłosierdziem Wcielonym (Dz. 1745).

f) Chrystus zachowuje również → *czystość*, której praktykowanie nie sprowadza się do formalnego przestrzegania przepisów i zachowania rytualnych obrzędów o charakterze oczyszczającym, lecz polega na zatroskaniu o jakoś → serca, której istota zawiera się w jego prawości wobec Boga i każdego bliźniego. Właśnie czystość serca warunkowała z jednej strony Jego otwartość na grzeszników (Mk 2, 16), a z drugiej Jego bycie w jedności z Bogiem Ojcem (J 10, 30).

g) Cechą postawy Chrystusa jest *pokój*. On niesie go wszystkim ludziom, o czym zostali zapewnieni przez zastępy anielskie już w chwili Jego narodzin (Łk 2, 14). Później cała Jego ziemską działalność zorientowana była na wprowadzanie pokoju do serca człowieka, zarówno tego zniewolonego grzechem (Łk 7, 50), jak i tego zaniepokojonego z powodu cierpienia (Łk 8, 40-48). Fundamentalnym motywem Jego działania, stanowiącym warunek urzeczywistnienia się pokoju, była zasada zwyciężania zła dobrem (Mt 5, 39), która w szczególności odsłoniła się w Jego krwawej ofierze złożonej na Kalwarii. Przez tę ofiarę zaprowadził w świecie nie tylko pokój, ale ukazał, iż jego istota zawiera się nie tyle w braku konfliktów i wojen, ile w jedności człowieka z Bogiem i z wszelkim stworzeniem.

h) Chrystus doświadcza także *prześladowania dla sprawiedliwości*, które towarzyszą Mu od początku jego ziemskiego

życia, stanowiąc nieodłączny element jego doczesnej działalności. Już po wizycie Mędrców ze Wschodu wraz z Józefem i Maryją ucieka do Egiptu, aby tam szukać schronienia przed nienawiścią Heroda, który pragnie Go zgładzić (Mt 2, 13-15). W trakcie zaś publicznej działalności doznaje najpierw pomówień z racji swej postęgi wobec najbardziej potrzebujących miłości, zostając nazwany żarłokiem i pijakiem, przyjacielem celników i grzeszników (Mt 11, 19), a następnie doświadcza oszczerstw, będąc posądzony o kontakt z Belzebubem (Mt 12, 22-30). Przed Piłatem natomiast zostaje oskarżony o złe intencje w swojej działalności (J 18, 28-32). Szczegółem Jego prześladowań stało się niesprawiedliwe skazanie Go na śmierć i ukrzyżowanie na Kalwarii (Mt 26, 27. 35).

Realizując b. e., Chrystus wychodzi naprzeciw człowiekowi i staje się dla niego wzorem oraz przewodnikiem na drodze urzeczywistniania ich przesłań. Wobec tego pierwszym zadaniem człowieka — zgodnie z przyjętą treścią postawy — jest działanie rozumu, które winno wyrazić się w zaakceptowaniu Chrystusowych postaw postulowanych w sukcesywnych b. e. W ten sposób człowiek nabiera nowej świadomości poznawczej, której istota zawiera się w odkryciu prawdy o sobie samym. Jest to prawda o jego ontycznej zależności od Stwórcy, mającej swój początek w akcie stworzenia. Z prawdą tą zaś nierozdzielnie wiąże się prawda o sposobie spełniania się, które w pełni dokonuje się jedynie w relacji do Niego i do bliźnich. Treściowo akceptacja ta utożsamia się z autentyczną → pokorą.

Zatem na płaszczyźnie świadomości postawa człowieka podejmującego wezwanie b. e. wyrazi się w uznaniu swojej niewystarczalności, wynikającej z aktu stworzenia i uznaniu proponowanego w nich przez Chrystusa sposobu spełniania się.

Przeciwieństwem takiej postawy jest faryzeizm, który na rozpatrywanym poziomie

świadomości znamionuje przekonanie człowieka o posiadaniu prawdy i zamknięcie się przez to na Boże działanie, czego przykładem jest faryzeusz porównujący się z celnikiem (Łk 18, 9-14). Odniesienie człowieka na płaszczyźnie poznania rozumowego oświeconego wiarą w Chrystusa, który objawia w swym Człowieczeństwie mądrość b. e., wiedzie go do udziału w Jego poznaniu Ojca oraz uświadomienia sobie warunków, których podjęcie umożliwia mu realizację życia wg b. e.

2. Duchowość b. e. w wymiarze emocjonalno-wartościującym. Zgodnie z rzeczywistością postawy przesłanka poznawcza orientuje człowieka w sferę wolitywno-afektywną. Zatem nabyta przez człowieka w zetknięciu z Chrystusem objawiającym w b. e. królestwo Boże świadomość poznawcza nie stanowi etapu finalnego, lecz staje się podstawą dla odniesienia jego woli i serca do Niego. Jakość tego odniesienia warunkowana jest wolnością człowieka, tzn. jego otwartością na płynące z b. e. zaproszenie Chrystusa. Dopiero całkowite jego otwarcie się na to zaproszenie owocuje przemianą wnętrza, która obejmuje swym zakresem nie tylko zmianę mentalności, lecz także zmianę motywacji w kształtowaniu siebie. W istocie chodzi o to, aby uwydatnić wartości, jakie niesie z sobą doświadczenie w wymiarze wolitywno-afektywnym poszczególnych b. e. i związanego z nimi rodzaju szczęścia.

a) Szczęśliwymi w pierwszej kolejności zostają ogłoszeni przez Chrystusa ludzie ubodzy. Oznacza to, że ich styl życia znamionuje szczególną wartość. Jednak ubóstwo w wymiarze socjologicznym jako nieposiadanie dóbr materialnych lub w przypadku ich posiadania rozdanie innym, nie czyni automatycznie człowieka ubogim w sensie zawierzenia Bogu. Decydującym czynnikiem znamionującym postawę ubóstwa jest wewnętrzne ustosunkowanie się człowieka do dóbr, czyli zachowanie wobec

nich wolności, a tym samym uznanie względnej wartości dóbr materialnych oraz świadomość istnienia sensu życia poza nimi, przy jednoczesnym jednak korzystaniu z nich. Takie ubóstwo może cechować zarówno osobę doznającą nędzy materialnej, jak i obfitującą w dobra ziemskie, z tą jednak różnicą, że o ile dla pierwszej niedostatek materialny może stać się warunkiem osiągnięcia ubóstwa duchowego, to w przypadku drugiej niezbędne jest → nawrócenie w postaci zmiany systemu wartościowania. Doskonałym tego przykładem jest Zacheusz (Łk 19, 1-10).

Ewangeliczna postawa ubóstwa człowieka w jej wymiarze wolitywno-afektywnym sprowadzać się więc będzie nie do stanu posiadania (dużo czy mało), lecz jakości posiadania. Zaprzeczeniem takiej postawy jest ewangeliczny bogacz, który poddając się chciwości posiadania dóbr materialnych, stał się ich niewolnikiem, co doprowadziło go do bałwochwalstwa i niewrażliwości na potrzeby bliźnich, a w końcu do nieszczęścia (Łk 12, 16-21).

b) Do grona szczęśliwych Chrystus zalicza ludzi *smucących się*. Oznacza to, że smutek jako styl ich życia przedstawia pewną wartość. Wolitywno-afektywny aspekt postawy smutku człowieka jest owocem doświadczenia przez człowieka przygodności i związanych z nią ograniczeń wraz z osobistą grzesznością oraz uświadomienie sobie wielkości Chrystusowego wezwania. W istocie jest swego rodzaju reakcją człowieka zarówno na osobiste sprzeniewierzenie się miłości Bożej, jak i na niezrozumienie a także niepodejmowanie przez innych wartości moralno-duchowych. W ten sposób postawa smutku staje się wyrazem jego miłości do Chrystusa, który poprzez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie przywraca zbawczy porządek w człowieku i w świecie, a zarazem znakiem udziału w tym Jego odkupieńczym dziele. Owocem tak przeżywanej postawy smutku, czyli nie rozczu-

lania się człowieka nad sobą samym, lecz ofiarnego podjęcia własnej kondycji bytowej, będzie pocieszenie. Płynie ono nie optymizmu człowieka, lecz z nadziei, jaką daje Bóg w Chrystusie.

c) Szczęście obwieszcza Chrystus ludziom *cichym*. Współcześnie cichość utożsamia się z lekliwością i zamknięciem się we własnym świecie wartości. Przeciwstawia ją sile i oporowi. Tymczasem postawa cichości człowieka na płaszczyźnie wolitywno-afektywnej wyraża się w umiejętności uwalniania się od żądz dominowania nad innymi i porównywania się z nimi, a poddawania się sile oddziaływania wartości królestwa Bożego uosobionego w Chrystusie. Ewangelie odnotowują liczne przykłady tak rozumianej cichości (np. Mt 8, 5-13; 9, 20-22). Zaprzeczeniem postawy cichości jest zatwardziałość faryzeuszy, którzy nie wykazywali ani otwartości, ani uległości wobec głoszonej przez Chrystusa prawdy (Mt 21, 23; 23, 1-39).

Konsekwencją bycia cichym jest zdobycie na własność ziemi. Kiedy człowiek zaczyna kierować się najwyższymi wartościami dokonuje się w nim przewartościowanie myślenia i pragnienia i wówczas niejako bierze siebie w posiadanie na drodze wewnętrznego odrodzenia, które predysponuje go do korzystania z niej zgodnie z wpisanymi w nią prawami.

d) Chrystus obiecuje szczęście *ludziom łakącym sprawiedliwości Bożej*, która jest przede wszystkim darem. Jego istotę stanowi zbawczy plan zrealizowany w pełni przez Chrystusa. W jej zaś świetle sprawiedliwość ludzka ujawnia się w wierności człowieka wobec tego zbawczego działania Boga w Chrystusie. Nie tyle jest to więc ideał moralny, ile raczej dyspozycyjność człowieka do wiernego wypełnienia woli Bożej. Zatem postawy sprawiedliwości nie można sobie wysłużyć, lecz osiąga się ją na drodze osobistego otwarcia się w Duchu Świętym na zbawcze działanie Chrystusa.

W istocie chodzi nie o kierowanie się bezduszną literą prawa, lecz o podjęcie woli Bożej odsłoniętej przez Chrystusa.

e) Szczęśliwymi ogłasza też Chrystus ludzi *czyniących miłosierdzie*. Miłosierdzie świadczone zasada się na miłosierdziu doznawanym. Aby człowiek mógł okazywać innym miłosierdzie wpiery sam musi stać się miłosiernym, czyli umieć przyjąć miłosierdzie Boże. Miłosierdzie doznawane w istocie swej polega na uznaniu przez człowieka darmowego charakteru własnego bytu i własnej nieprawości. Doskonałą tego egzemplifikacją jest postawa Zacheusza, który wpiery otwiera się na Chrystusa zarówno fizycznie, jak i duchowo podejmując Jego naukę, aby w konsekwencji tego okazywać pomoc bliźnim (Łk 19, 5-9). Zatem miłosierdzie doznawane, czyli świadczone przez Boga tkwi zarówno u źródła istnienia człowieka, jak i jego spełniania się w człowieczeństwie. Umiejętność doznawania przez człowieka Bożego miłosierdzia, zwrócona z kolei w sferę świadczenia go bliźnim, warunkuje jego udział w miłosierdziu samego Boga. Miłosierni dostąpią miłosierdzia.

f) Chrystusowe szczęście staje się udziałem ludzi o *czystym sercu*. To właśnie w sercu, będącym centralnym ośrodkiem, w którym Bóg spotyka się z człowiekiem (→ sumienie) rozstrzyga się jakoś jego postawy pozytywnej lub negatywnej. Nie bez znaczenia w tym względzie jest więc to, czy człowiek z właściwą intencją woli i bez przymusu podejmie wymagania Chrystusowej Ewangelii, streszczającej się w przykazaniu miłości Boga i bliźniego (Mt 22, 36-40), czy też dopuści w swoim życiu rozdźwięk pomiędzy intencją działania a jej zewnętrznym wyrazem, czego potwierdzeniem może być np. udzielanie jałmużny ze względu na ludzką pochwałę, a nie z potrzeby zaradzenia niedostatku biednym (Mt 6, 2-4), modlenie się lub poszczenie z motywu pokazania się ludziom, a nie z umiłowania Boga (Mt 6, 5-18), czy w końcu za-

chowanie zewnętrznej poprawności nie korespondującej z wewnętrznym zniewoleniem namiętnościami (Mt 15, 19-20). Od woli zatem zależy czy serce stanie się źródłem poprawnych działań człowieka, czy też negatywnych. Jeśli jego wola jest otwarta na głos sumienia i zarazem głos Chrystusa działającego w Kościele, wówczas jego serce nabiera czystości i staje się źródłem pozytywnej postawy. Gdy natomiast ulegnie ona wypaczeniu przez zamknięcie się na te głosy, wtedy człowiek przyjmuje negatywną postawę, bardzo często hipokrytyczną, która polega na jedynie legalistycznym (zewnętrznym) zachowaniu Prawa. Ta negatywna postawa ludzi spotkała się z napiętnowaniem ze strony Chrystusa (Łk 11, 37-44; Mt 23, 13-33). Za postawę czystości serca obiecuje Chrystus kontemplowanie już tu na ziemi Boga w Jego dziełach.

g) Z postawą czystości serca ściśle łączy się postawa *wprowadzania pokoju*, za którą Chrystus także obiecuje szczęście. Sformułowanie błogosławieństwa wyraźnie sugeruje fakt, iż zewnętrzny przejaw ludzkiej postawy pokoju jest wyrazem jego wnętrza. Żeby coś wprowadzać, trzeba wpiery to posiadać. Stąd też wyrażający się na zewnątrz pokój ma swoje źródło w sercu człowieka i jest przeżyciem afektywnym. By jednak to przeżycie nabrało wymiaru postawy, człowiek musi otworzyć swój umysł na wartości ewangeliczne i dobrowolnie podjąć ich wezwanie. Stąd też pokój jest darem Boga ofiarowanym człowiekowi w Jezusie Chrystusie odsłaniającym najwyższą wartość królestwa Bożego, którego podjęcie owocuje więzią z Nim. Stopień pokoju człowieka uwarunkowany jest stopniem jego osobowej relacji do proponowanych przez Chrystusa wartości ewangelicznych. W tym zaś kontekście postawa niepokoju człowieka tłumaczy się zaniechaniem z jego strony osobowego odniesienia do tych wartości.

h) Chrystusowe szczęście przypada także ludziom, którzy *doświadczają cierpienia*

ze względu na sprawiedliwość. Znamienne jest to, że szczęście człowiek zdobywa w sposób pośredni, a nie bezpośredni. Oznacza to, iż prowadzi do niego radykalne opowiadanie się za sprawiedliwością Bożą wraz ze wszelkimi wynikającymi z tego konsekwencjami, aż do gotowości poniesienia ofiary z życia. Nie skarżenie się i nie narzekanie na doznawane od innych prześladowania stanowi zaledwie minimum, jakie winien spełnić człowiek, aby ukształtować w sobie właściwą postawę i zasłużyć na miano błogosławionego. W prześladowaniach winien on upatrywać źródła pogłębienia osobowej więzi z Chrystusem, który pierwszy i bezgranicznie go ukochał, aż do przelania własnej krwi na krzyżu. Przeciwnieństwem tej postawy jest dążenie człowieka do osiągnięcia szczęścia z pominięciem wartości ewangelicznych. W rezultacie zamiast szczęścia człowiek popada w hedonizm i staje się nieszczęśliwym.

Analiza b. e. w wymiarze wolitywno-afektywnym postawy ludzkiej jednoznacznie odsłania ich dialogiczny charakter. Chrystus objawia w nich tajemnicę królestwa Bożego, ofiarując je człowiekowi jako dar. Odpowiedź zaś człowieka, której szczytem jest interioryzacja tej wartości, dokonuje się na drodze wolitywnego opowiedzenia się za Nim i przylgnięcia do niego całym sercem. Ten interpersonalny dialog człowieka z Chrystusem na płaszczyźnie świadomości i woli stanowi z kolei podstawę dla uzewnętrznienia się postawy, czyli jej wyrażenia się w konkretnych działaniach.

3. *Behawioralny aspekt duchowości*

b. e. a) Behawioralnym wymiarem postawy *ubóstwa* człowieka jest jego bezinteresowne dawanie siebie innym, które wyrażać się będzie w zapobieganiu potrzebom biednych we wszystkich zakresach (materialnym i duchowym).

b) Z kolei postawa *smutku* w swym behawioralnym aspekcie ujawni się w solidaryzowaniu się z człowiekiem dotkniętym

cierpieniem zgodnie z Pawłową zasadą radowania się z cieszącymi i płakania z płaczącymi (Rz 12, 15) i w niesieniu mu w mocy Chrystusa pomocy.

c) Postawa *cichości* w zewnętrznym wymiarze uwidoczni się w działaniu stanowczym i zarazem delikatnym. Z jednej strony cechuje ją brak dominacji i przemocy, a z drugiej konsekwencja w dążeniu do urzeczywistnienia wartości królestwa Bożego. Zatem człowiek cichy nie daje się ponieść ani zawiści ani nienawiści nawet w obliczu prześladowań, lecz zachowując spokój, chociaż nie bezsilność, żywi nadzieję na ostateczne zwycięstwo Prawdy i Miłości, stosując w działaniu zasadę zwyciężania zła dobrem (Rz 12, 21). W tym kontekście daleki od cichości jest człowiek wygodny i pewny siebie, głośny w zachowaniu i wymuszający dla siebie uznanie i posłuch innych.

d) Zewnętrzny natomiast wyraz postawy *sprawiedliwości* ukaże się w oddaniu Bogu czci i w regulowaniu wzajemnych między ludźmi zależności w duchu poszanowania godności osoby ludzkiej postrzeganej w całej jej integralności, tj. bytu będącego w relacji zarówno do Boga jak i stworzeń. Doskonałą tego ilustracją może być sześć wielkich antytez Kazania na Górze, które wprawdzie zostały wprost wypowiedziane przez Chrystusa w kontekście podtrzymania i udoskonalenia Prawa Mojżeszowego, ale przecież właśnie ich treść dotyczy międzyludzkich relacji i sposobu ich regulacji w duchu sprawiedliwości (Mt 5, 27-48).

e) Postawa *miłosierdzia* człowieka uzewnętrznia się w jego zatroskaniu o dobro (fizyczne, moralne oraz duchowe) drugiego człowieka, czego przejawem będzie pełnienie uczynków miłosiernych zarówno *co do duszy* (grzesznych upominać, nieumiejętnych pouczać, wątpiącym dobrze radzić, strapionych pocieszać, krzywdy cierpliwie znosić, urazy chętnie darować, modlić się za żywych i umarłych), jak i *co do ciała* (głodnych nakarmić, spragnionych napić,

nagich przyodziać, podróżnych w dom przyjąć, więźniów pocieszać, chorych nawiedzać, umarłych pogrzebać (Mt 25, 31-46; KKK 2447).

f) Postawa *czystości* uwyraźni się w zachowaniu harmonii funkcjonalnej, tzn. zgodności działania z intencją i w traktowaniu rzeczywistości stworzonej z perspektywy Boga.

g) W przypadku postawy pokoju jej behawioralny wymiar wyraźnie uwydatnia użyty w błogosławieństwie czasownik „wprowadzają” (w niektórych przekładach został oddany w formie imiesłowowej „czyniący”). Ukazuje on, iż pokój jest wartością dynamiczną i wzrasta w człowieku w miarę jego czynienia. Pokój wzrasta w miarę wiernego podejmowania wartości dobra, prawdy i sprawiedliwości uosobionym w Chrystusie (Łk 12, 51). Z tym wymiarem postawy nie licuje szukanie kompromisów za cenę sprzeniewierzenia się najwyższemu wartościom, a łączy się natomiast doświadczenie podziałów i konfliktów (Mt 10, 34-39).

h) Zewnętrzny wyraz postawy *cierpienia prześladowania* uwidoczni się najpierw w rezygnacji człowieka z siebie samego ze względu na Chrystusa, co odpowiada męczeństwu ducha, które rozgrywa się w tajnikach ludzkiego wnętrza i polega na przewycięzaniu samego siebie, a następnie w podjęciu różnych form doświadczeń.

4. Wartość duchowości b. e. Z każdego z b. e. wynika postawa: ubóstwa, smutku, cichości, sprawiedliwości, miłosierdzia, czystości, pokoju i znoszenia prześladowań. Zespół tych postaw stanowi duchowość b. e., która w najgłębszym wymiarze jest wymianą miłości. W b. e. Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym udziela się człowiekowi, a on podejmując je w Duchu Świętym przez Chrystusa jednoczy się z Nim, doznając tym samym spełnienia w człowieczeństwie.

Podejmowane w ten sposób przez człowieka chociażby jedno z przesłań b. e. stawia go bezpośrednio w relacji do drugich. Innymi słowy, jeśli człowiek podejmie przesłanie któregośkolwiek z b. e., wówczas nawiąże głęboką więź z Chrystusem i dostąpi tej formy szczęścia, jaka z danym błogosławieństwem jest związana, a jednocześnie pozostanie w relacji do pozostałych. Podejmując np. ubóstwo z motywu miłości do Chrystusa, człowiek nie może nie przewycięzać własnych impulsów, nie być łagodnym w działaniu, nie pragnąć sprawiedliwości, nie być miłosiernym, nie dbać o czystość serca, nie wprowadzać pokoju, czy też nie być gotowym do przyjęcia rozmaitych cierpień. Stając się zaś miłosiernym z tego samego motywu nie może nie być ubogim, cichym, pragnącym sprawiedliwości, czystego serca, czy też wprowadzającym pokój. Jednym słowem, podjęcie wezwania jednego z b. e. pozostaje w korelacji do wezwań innych z tą tylko różnicą, iż jedno z nich odgrywa wiodącą rolę.

Korelacja między b. e. ujawnia się również w obiecanych darach: królestwa niebieskiego, ziemi obiecanej, pocieszenia, pełni sprawiedliwości, miłosierdzia, oglądania Boga i bycia Jego dzieckiem. W nich uwidacznia się światło zmartwychwstałego Chrystusa (1 Kor 15, 22-28). Zatem obiecane dary, które są nagrodą za dany przez człowieka posłuch b. e., ukazują jedno szczęście, choć o różnorodnym obliczu.

J. Dupont, *Les Beatitudes*, P 1969-1973; *Błogosławieni ubodzy*, Com 6(1986), 5 (cały zeszyt); J. Drozd, *B. e.*, Ka 1990; S. Tugwell, *Osiem błogosławieństw*, Pz 1991; *Ku szczęściu — bez oszustwa* (HM, 18), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1997; K. Romaniuk, *Błogosławieni*, Marki 1997; S. T. Pinckners, *Szczęście odnalezione*, Pz 1998; *B. e.*, WDr 27(1999), 5 (cały zeszyt); J. M. Lustiger, *Bądźcie szczęśliwi*, Kr 1999; H. Wejman, *Osiem b. e. Nowe perspektywy duchowości*, Pz 2000.

KS. HENRYK WEJMAN

BLOGOSŁAWIENSTWO

(gr. *eu-logia*; łac. *bene-dictio* — sławienie dobra)

Dobro, jakie przynosi b. nie ma oczywiście wymiaru konkretnie materialnego, czyli nie zawiera się w sferze posiadania czegoś, lecz dotyczy przestrzeni bycia. W tym sensie pełną rzeczywistość b. tworzą zarówno dar przekazywany komuś, jak i akt, czyli konkretna czynność przekazania tego daru, oraz określenie tego daru, czyli stopień przyjęcia ofiarowanego daru.

I. B. jako dar. B. oznacza dar wyrażony za pomocą słowa. W tym sensie pierwszorzędym podmiotem b. jest Bóg. On swą stwórczą mocą obdarza istnieniem świat wraz z jego najdoskonalszą istotą — człowiekiem (Rdz 1, 21-22. 28). Jego b. więc wyraża dar życia ofiarowany człowiekowi i wynika z Jego nieskończonej dobroci. Jednak wskutek grzechu pierwsi rodzice utracili więź z Bogiem i ściągnęli na świat Jego przekleństwo (Rdz 3, 17), którym Bóg nie obejmuje człowieka, lecz w stosunku do niego składa obietnicę odkupienia (Rdz 3, 15), znajdującą swoje wypełnienie w Jezusie Chrystusie. Wprawdzie nigdzie NT nie pisze, że Chrystus jest b. Ojca, to jednak nikt nie stanowił tak doskonałego obrazu istoty ubłogosławionej jak On, w którym Bóg objawił swoją dobroć.

Właśnie w Chrystusie Bóg dał człowiekowi wszelkie dary łaski, czyli Boże b. (1 Kor 1, 7), których szczytem w Chrystusie jest → Eucharystia. Ona jest tym darem wyrażonym za pomocą słowa, które wywołuje natychmiastowe skutki. Jest darem, jaki Bóg Ojciec w Chrystusie składa każdemu człowiekowi i zarazem darem Syna, który oddaje siebie Ojcu. Wszystko to dokonuje się w → Duchu Świętym, który został dany człowiekowi (Rz 5, 5), dlatego b. Boga w pełnym tego słowa znaczeniu jest Duch Święty. W Nim i dzięki Niemu

podmiotem b. mogą być również ludzie. Szczególnie odnosi się to do kapłanów.

II. B. jako czynność (błogosławienie).

B. jako akt wyraża sposób przekazania komuś daru. W sensie czynnościowym błogosławienie posiada kilka znaczeń: pozdrowić kogoś, przekazać komuś pozdrowienie (Rz 16, 24); również złożyć komuś gratulację z tytułu osiągnięcia stanu pewnej szczęśliwości, obejmującej nie tylko dobra materialne, ale nade wszystko dobra duchowe. W tym sensie patriarcha Jakub błogosławił faraona, któremu przedstawił go Józef (Rdz 47, 7. 10). Także Chrystus błogosławił swoich uczniów, którzy dostąpili poznania tajemnicy mesjańskiej (Mt 13, 16) oraz Piotra, który poznał prawdę o Mesjaszu (Mt 16, 17). Błogosławić, to także życzyć komuś na przyszłość szczęścia. Chrystus zapowiada swoim uczniom szczęśliwość za wierną służbę Jemu (Mt 11, 6; Łk 11, 28; 12, 37-38; J 20, 29).

Błogosławienie wytwarza zatem wspólnotę między osobami. Ten kto błogosławi kogoś wchodzi z nim w szczególną relację interpersonalną. Jest to więź jedności. W tym względzie przedmiotem b. stają się raczej osoby, aniżeli martwe przedmioty, one bowiem z racji podmiotowego charakteru są predysponowane do odbioru b., zaś martwe przedmioty mogą być jedynie poświęcone Bogu.

Najczęściej tym, który błogosławi jest Pan Bóg. W NT błogosławiącym jest Chrystus, który udziela go zarówno swoim uczniom (Łk 24, 50), jak i małym dzieciom (Mk 10, 16). Również człowiekowi z racji jego stworzenia na obraz i podobieństwo Boże oraz odkupienia przez Chrystusa przysługuje prawo udzielania b. innym ludziom (szczególną tego przykładem jest b. rodziców). Człowiek jest nawet w stanie błogosławić Boga. Kiedy uznaje swoją zależność relacyjną od Niego oraz w sposób świadomy i dobrowolny kieruje ku Niemu całe

swoje życie, wówczas nie czyni nic innego jak składa Mu hołd, a to wchodzi w zakres b. W tym kontekście jego błogosławienie przyjmuje wyraz uwielbienia i chwały (oczywiście zewnętrznej, a nie wewnętrznej) Boga (Rz 1, 21).

III. Błogosławiony (b. jako przyjęcie ofiarowanego daru). W tym znaczeniu (przymiotnikowym) b. podkreśla stopień stanu → doskonałości osiągnięty przez osobę. Jest ono wyrazem uznania i zachwytu skierowanego do tego, którego Bóg wybrał i w którym zechciał objawić swoją moc i dobroć. Przykładem tego może być w ST Jael, błogosławiona „wśród niewiast żyjących w namiotach” (Sdz 5, 24), a w NT

Maryja, błogosławiona „między niewiastami” (Łk 1, 42).

Zatem przedmiotem uznania i zachwytu wyrażanego za pomocą tego pojęcia staje się nie tyle osoba, ile hojność Boga w niej objawiona. Osoba zaś jest tą, która w sposób doskonały odzwierciedla w sobie Bożą prawdę i miłość. Należy ona do Boga i staje się zarazem znakiem dla innych, a jednocześnie źródłem oddziaływania na nich.

W tym duchu należy rozumieć b. z Kazania na Górze (Mt 5, 3-11).

Bóg, Dekalog. Błogosławieństwa. Modlitwa, red. A. Święcicki, Kr 1977; S. T. Pinckaers, *Szczęście odnalezione*, Pz 1998.

KS. HENRYK WEJMAN

„BOGURODZICA”

Najwcześniejsza spośród znanych na ziemiach polskich, pieśń religijna (najstarszy rękopis pochodzi z XIII w.), nosząca cechy duchowości benedyktyńskiej (→ benedyktyńska szkoła duchowości).

Określenie Maryi jako Bogurodzicy wyraża wiarę w Jej pośrednictwo albo orędownictwo, co przypominają zwłaszcza słowa: „zyskanie”, „spuszczanie” wywyższonego Kyriosa. Ona bowiem dała tego, który przez śmierć i zmartwychwstanie stał się „Panem” (Flp 2, 7. 11). Choć On zwycięski i zmartwychwstały, to Maryja zawsze jest Jego Matką. Zbyt śmiało, jakby się zdawało, wyrażenia o „zyskaniu” i „spuszczaniu” zostają złagodzone końcowym „Kyrie eleison”. Oznacza to, że „Kyrios”, a nie Ona ma okazać zmiłowanie. Maryja bowiem nie rozkazuje Panu, lecz może Go prosić i dawać światu, jak we Wcieleniu. W pieśni B. widzimy poprawność teologiczne-

go myślenia, a to dzięki nawiązaniu do tajemnicy Wcielenia, której Maryja zawdzięcza tytuł Bożej Rodzicielki „Theotokos”.

Do właściwego tekstu B. zawierającego 2 zwrotki, w późniejszym okresie dołączono pieśń wielkanocną i pasyjną (3-15 zwrotki) oraz 14 strof z wezwaniami do różnych świętych. Powstały one na pocz. XV w. i w 2 poł. XVI wieku. B. świadczy o → chrystocentryzmie → polskiej duchowości w początkowym etapie jej dziejów (zaakcentowanie Bożego macierzyństwa Maryi), a jednocześnie o wczesnym kulcie maryjnym na naszych ziemiach.

T. Wierzbowski, *B.*, Wwa 1909; J. Łoś, *B.*, *pierwszy polski hymn narodowy*, Lb 1922; R. Mazurkiewicz, S. C. Napiórkowski, W. Hryniewicz, *O teologię B.*, „Teologia w Polsce. Biuletyn informacyjny”, 1988, 17, 31-41; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, Lb 1994, 1, 18-20; J. J. Kopeć, *B. w kulturze polskiej XVI wieku*, Lb 1997.

KS. JERZY MISIUREK

BOJAŻŃ BOŻA

Lęk człowieka wobec Boga wynikający z rozumnej konfrontacji małości stworzenia wobec wielkości Stwórcy i możliwości jej

obrażenia. Zalicza się do → darów Ducha Świętego (Iz 11, 1-3).

B. B. nie jest lękiem religijnym będącym mniej lub bardziej trwałym, nieprzyjemnym uczuciem mającym punkt oparcia w wierzeniach religijnych lub przekonaniu, że istnieje kara za → grzechy w postaci gniewu bóstwa i wiecznego potępienia. Stanowi ona część składową cnoty → miłości i jest uczuciem szacunku dla Boga, który osobiście lub przez swoich aniołów objawia się niespodziewanie. Słyszac Boże „Nie bój się!” ludzkie uczucie bojaźni przekształca się w → adorację i synowską → ufność, która uwalnia człowieka od wszelkiego przerażenia. Miłość działającego Boga sprawia, że bojaźń opuszcza człowieka (J, 4, 18; 5, 8).

W Piśmie św. b. B. nie jest wystarczającym motywem wiary i można ją nabyć przez poznanie prawdy, zachowywanie przykazań i spełnianie dobrych uczynków. Dla wierzących zawiera się ona całkowicie w miłości i miłość doskonała stanowi pełnię b. B. Elementem wspierającym wolną wolę w wierności Bogu jest b. B., której geneza jest dwójaka: a) człowiek uświadamia sobie, że nieposłuszeństwo przykazaniom jest równoznaczne z przeciwstawieniem się woli Bożej, jest narażeniem się na gniew i karę Bożą (*bojaźń niewolnicza*); b) źródłem b. B. jest relacja czci i miłości, jaka istnieje lub powinna istnieć między Bogiem a człowiekiem, tj. między Dawcą Prawa i jego odbiorcą. Bóg jest tu miłowany ze względu na Niego samego (*bojaźń dziecka Bożego*). Jest to obawa przed tym, by nie uchybić kochającemu Ojcu (*timor reverentialis*) — „bojaźń przed Bogiem pełna czci” (Hbr 5, 7), albo uległa cześć (Hbr 12, 28).

Od bojaźni niewolniczej wyzwala człowieka Duch Święty (Rz 8, 15), co nie zwalnia od bojaźni synowskiej, z jaką podarowane zostaje zbawienie, jako myśl i dzieło samego Boga (Flp 2, 12-13). Ten który obdarował człowieka swoją miłością, stając się w Chrystusie jedynym z ludzi, nie prze-

staje budzić w głębi duszy uczucia należytej b. B. Dlatego człowiek lęka się piekła, gdyż nie chce być na wieki odłączony od Boga i tym samym nigdy go już nie miłować. Stara się opanowywać swoje namiętności i z najwyższą uwagą czuwa nad wiernym spełnianiem swoich zobowiązań. „Człowiek nie powinien kochać Boga z bojaźni, ale z miłości powinien się Go bać” — św. Franciszek Salezy.

B. B. udoskonala cnoty → nadziei i wstrzemięźliwości, gdyż nadzieja jest u podstaw obawy obrażenia Boga i możliwością bycia od Niego odłączonym, a wstrzemięźliwość oddziela od fałszywych przyjemności, które mogłyby zagrozić drodze do Boga.

B. B. obejmuje trzy główne akty: a) żywe odczucie wielkości Boga połączone z odrazą do grzechu, który obrażałby Jego majestat. Święci oplakiwali nawet najłżejsze swoje winy i mieli ciągle przeświadczenie, iż nie uczynili wystarczająco wiele dla zadośćuczynienia za nie; b) skrucha z powodu popełnionych, najdrobniejszych grzechów, co wynika z obrazy Boga i prowadzi do żarliwego pragnienia wynagrodzenia za nie przez mnożenie aktów ofiary i miłości; c) czujna troska o unikanie okazji do grzechu wynikająca z chęci podobania się Bogu. Takie postępowanie, dzięki unikaniu zakazanych przyjemności wydoskonala cnotę wstrzemięźliwości, a przez wzniesienie z ufnością synowskiego spojrzenia na Boga, umacnia nadzieję.

W początkowym okresie → rozwoju życia duchowego przeważa bojaźń niewolnicza i służebna, powodowana lękiem przed karą. Potem zamiast bojaźni coraz bardziej dominuje miłość, co potwierdza, że b. B. jest darem Ducha Świętego wspomagającym pracę nad sobą. Na etapie zjednoczenia doskonałych skutkiem odpoczynku kontemplacyjnego jest dziecięca b. B. wyrażająca się lękiem przed jakimkolwiek sprzeciwianiem się Jego woli.

B. B. usuwa poufałość z Bogiem. Bóg powołuje dusze do słodkiej zażyłości ze Sobą, co jest Jego przywilejem a nie człowieka, tymczasem zdarza się mu łatwo zapominać o wielkości Boga i podchodzi do Niego oraz do rzeczy świętych ze zbytnią śmiałością, traktując siebie prawie na równi z Nim.

B. B. zabezpiecza także w odniesieniu do bliźnich, co szczególnie konieczne jest w relacji przełożony-podwładny: przełożonych chroni przed wyniosłością, podwładnych zaś przed służalczością.

Wartość b. B. służy Pismo św. i pisarze wczesnochrześcijańscy. „Bojaźń Pańska początkiem mądrości” (Ps 111, 10; Syr 1, 11-20 — hymn na temat bojaźni Pańskiej). Dla św. Klemensa Rzymskiego († 96) „b. B. jest początkiem miłości (*agape*)”, wstępną fazą miłości; miłość posługuje się b. B. jako swym narzędziem. Hermas wychwala moc, wielkość i wspaniałość b. B., akcentując jej siłę chroniącą od złego i mobilizującą do dobrego. Św. Augustyn († 430), opierając na miłości rozwój duchowy, ujął w siedem etapów działania Ducha Świętego odpowiadające siedmiu Jego darom, z którymi związał kolejne → błogosławieństwa ewangeliczne. B. B. odpowiada błogosławieństwu ubogich w duchu oznaczająca postawę pokuty oraz wyrzeczenia się pychy. Wg św. Grzegorza z Nyssy († 394) i św. Jana Kasjana († 435) u początkującego w życiu duchowym miłość ku Bogu jest zabarwiona emocjonalnie i jest niedoskonała, gdyż kieruje się bardziej lękiem przed karą

Bożą, dlatego nazywa ją bojaźnią niewolników lub służących. Dla św. Benedykta z Nursji († 548) b. B., polega na przestrzeganiu Bożych przykazań, pamięci o piekle, unikaniu grzechów z zachowaniem świadomości, że Bóg „patrzy”, i stanowi pierwszy z dwunastu stopni pokory. Wynikiem osiągnięcia wszystkich stopni jest odejście od bojaźni niewolniczej i osiągnięcie bojaźni synowskiej (*Regula*, r. VII). Św. Jan od Krzyża († 1591) podkreślając konieczność b. B. dla uniknięcia obrazy Boga (DGK, III, 21, 1), nazywał ją córką miłości (NC, II, 19, 3). Natomiast św. Teresa od Jezusa († 1582) twierdziła, że oznaki wzrostu b. B. przychodzą wraz z modlitwą wewnętrzną, a wśród nich, przynoszące największą radość jest pochłonięcie bojaźni w miłości połączone z brakiem myśli o karze. Dla niej b. B. i miłość stanowią istotny element postępu duchowego, gdyż „są to dwie twierdze niezdołane, z których dusza wydaje wojnę światu i czartom” (DrD, 40, 2; 41, 1 i 9).

Katechizm Kościoła Katolickiego o b. B. naucza jako o jednym z siedmiu darów Ducha Świętego. Podkreśla natomiast, że wszelkie formy wróżbiarstwa, spirytyzmu, posługiwanie się medium dla poznania przyszłości są sprzeczne z b. B. i szacunkiem należnymi jedynie Bogu (KKK 2116).

S. Witek, *B. B.*, w: *Słownik terminologiczny nauk moralnych*, ABMK 30(1975), 377; F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lb 1991².

KS. MARIUSZ STARCZEWSKI

BOŻE CIAŁO

I. Historia. Uroczystość BC (oficjalna nazwa: Urocz. Najśw. Ciała i Krwi Chrystusa) wyrosła ze średniowiecznej pobożności eucharystycznej rozwijającej się w Kościele od przełomu XI/XII w., a charakteryzującej się: obroną rzeczywistej obecności Chrystu-

sa w Eucharystii; „pragnieniem oglądania Hostii”, co przy surowej praktyce pokutnej było dla wielu grzeszników jedyną możliwością udziału we Mszy św.; potrzebą pewnych znaków w liturgii podkreślających w Najśw. Ofierze także „majestat” Bożej obecności.

Wielki wpływ na ustanowienie tego święta miała bł. Julianna de Retine († 1258), przeorysza klasztoru augustianek w Mont Cornillon k. Liège, której w objawieniach Chrystus polecił domagać się ustanowienia specjalnego święta ku czci Najśw. Sakramentu. Bp Liège Robert de Thourotte, pod wpływem tych objawień, ustanowił w 1246 w swojej diecezji święto eucharystyczne znane od tamtego czasu pod nazwą „BC” (*Corpus Domini*). Zaraz po jego śmierci wyższe duchowieństwo miasta uznało wprowadzenie święta pod taką nazwą za niewłaściwe i dopiero w 1251 ponownie archidiacon katedry z Liège Jakub (Jacques) Pantaleon poprowadził procesję eucharystyczną ulicami miasta. Wkrótce został biskupem, patriarchą Jerozolimy i papieżem (1261-1264) jako Urban IV.

Na decyzję ustanowienia BC miał wpływ cud eucharystyczny w Bolsena (Włochy). Jan z Pragi, pielgrzymując do Rzymu, odprawiał Mszę św., podczas której miał wątpliwości co do rzeczywistej obecności Chrystusa pod świętymi Postaciami. Wówczas ujrzał, że postacie wina zmieniły się w krople Krwi Pańskiej i pokrwały korporał. Urban IV, przebywający wtedy w pobliskim Orvieto, zabrał ten korporał ze śladami Krwi Chrystusa i w uroczystej liturgii umieścił go w katedrze w Orvieto, gdzie znajduje się do dziś w ozdobnym relikwiarzu i gdzie w czasie procesji BC nosi się go zamiast monstrancji.

Urban IV ustanawiając BC w 1264 bullą *Transiturus* jako racje uzasadniające podał m.in.: zadośćuczynienie za świętokradztwa eucharystyczne, herezje dotyczące Eucharystii oraz uczczenie pamiątki ustanowienia Eucharystii, która w Wielki Czwartek ze względu na powagę Wielkiego Tygodnia nie może być uroczyście obchodzona. Zdaniem historyków św. Tomasz z Akwinu opracował teksty liturgiczne do Mszy św. i do liturgii godzin BC Od XV w. wprowadzono w tym dniu w całym Kościele proce-

sje, które są jedynym w swoim rodzaju wyznaniem wiary i manifestacją religijną.

II. Teologiczno-duchowe treści BC
Wyłożył je m.in. Jan Paweł II w Liście do biskupa Liège z okazji 750-lecia BC, wskazując m.in. na potrzebę → adoracji Najśw. Postaci w duchu dziękczynienia za obecność Chrystusa wśród swego ludu i za stale aktualizowane dzieło odkupienia. Zwraca ponadto uwagę, że Misterium eucharystyczne jest źródłem, ośrodkiem i szczytem wszystkich dzieł duchowych i charytatywnych Kościoła, ucząc solidarności z braćmi w człowieczeństwie, zwłaszcza z najmniejszymi, którzy są umiłowanymi Pana. Przez adorację chrześcijanin przyczynia się w tajemniczy sposób do radykalnej przemiany świata i do owocowania Ewangelii.

„W procesjach, w czasie których celebrans niesie Najśw. Eucharystię poza kościół wśród uroczystych obrzędów i śpiewów, lud chrześcijański składa publiczne świadectwo swej wiary i pobożności wobec Najśw. Sakramentu” (*Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Komunia święta i kult Tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą*, nr 77).

III. BC w Polsce. W uroczystość BC, Kościół w Polsce, po sprawowaniu Eucharystii, która Kościół tworzy i buduje, udaje się w uroczystej procesji do czterech „stacji” (ołtarzy) usytuowanych przy codziennych drogach wiary. Swoją obecnością i czynnym uczestnictwem w liturgii, wierni publicznie wyznają wiarę w obecność Chrystusa Pana w Eucharystii. Wyznają, że jest ona Ofiarą, w której przez sakramentalne znaki „głosimy śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa” (pierwsza stacja); że jest Jezus Chrystus jest Chlebem żywym dającym życie wieczne, którym On obdarza swój lud, aby zjednoczony z Nim przynosił „owoc trwający na wieki” (druga stacja). Przy trzeciej stacji Kościół wyznaje, że Eucharystia jest zadatkiem życia wiecznego, dlatego w tej stacji wierni proszą, by mogli żyć roz-

sądnie, pobożnie i sprawiedliwie, a w chwili śmierci zasłużyć na przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej. Czwarta stacja ogłasza, że Eucharystia jest sakramentem jedności Kościoła, skoro jest jeden Chleb, z którego wszyscy bierzemy, przeto tworzymy jedno ciało.

BC jest w ciągu roku szczególnym publicznym wyznaniem wiary Kościoła w Chrystusa obecnego w Eucharystii pod po-

stacją chleba, który daje siłę swojemu ludowi.

T. Szwagrzyk, *700-lecie święta BC*, RBL 17(1964), 325-327; *Komunia święta i kult Tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Ka 1985; B. Nadolski, *Liturgika*, 2 — *Liturgia i czas*, Pz 1991, 118-120; Jan Paweł II, *List do biskupa Liège Alberta Houssiau z okazji 750-lecia BC*, OR 17(1996), 10, 7.

KS. JAN JÓZEF JANICKI

BÓG

I. Pojęcie. Pojęcie B., bóstwa czy bóstw należy do sfery *sacrum*, która odróżnia je od sfery *profanum*. Oznacza zawsze Kogoś lub ten wymiar bytu (świata), który transcenduje wszystko, co utożsamia się z tym światem, albo przynajmniej z jego sferą zjawiskową.

Sam termin B. prawdopodobnie wywodzi się od staroind. *bhaga* i starocerk. *boh*. Jego znaczenie wskazywało na bogactwo, szczęście, pana obdarzającego bogactwem i szczęściem, a pochodnie — na istotę nadziemską (osobową lub nie), która tłumaczy istnienie całego świata. We wszystkich religiach jest ona przedmiotem wiary i kultu. Ona też nadaje sens ostateczny ludzkiemu życiu.

Jeśli B. jest uznawany jako jedyna Istota Najwyższa, Stwórca i Pan wszechświata, wówczas jest to *monoteizm*; gdy bogiem jest istota wyższa wśród innych bóstw jej podległych, jest to wówczas *henoteizm*; natomiast gdy bóstwa są uznawane za równorzędne, wtedy występuje *politeizm*.

II. B. wiary, nadziei i miłości. Duchowość chrześcijańska rodzi się z wiary w B. Jedyne w Trzech Osobach: Ojca, Syna i Ducha Świętego (→ Trójca Przenajśw.). B. ST jest B. jedynym, bowiem wiara w Jedyne B. wykluczała wszelkie formy idolatrii (→ bałwochwalstwo). Nie rodziła ona jednak powszechnego braterstwa, gdyż na-

rodem Bożego wybrania był tylko Izrael. Dopiero dzięki uniwersalności zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa Bożym wybraniem cieszą się wszystkie ludy i narody. B. objawienia Chrystusowego w NT jest B. Jedyne, ale w Trzech Osobach: Ojca, Syna i Ducha Świętego. B., „Ojciec niebieski” wszystkich ludów i narodów, objawia jednocześnie prawdę, że wszyscy ludzie, dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa, mogą stać się „synami Bożymi” i braćmi jednej ludzkiej rodziny. Dzieło objawienia i zbawienia Chrystusowego rodzi realną podstawę dla chrześcijańskiej nadziei, której gwarantem jest sam B., że przez otwarcie się i przyjęcie daru Objawienia i zbawienia faktycznie stajemy się synami Bożymi (→ dziecięstwo duchowe), którzy mają prawo zwracać się do Boga: → „Abba, Ojcze!”. Przystają zatem być niewolnikami lity prawa i cieszą się wolnością synów Bożych, gdyż „gdzie jest Duch Pański, tam — wolność” (2 Kor 3, 17).

Wiara i nadzieja chrześcijańska objawiają i uobecniają B. jako Najwyższą Prawdę i Dobro, które odwołują się do miłości chrześcijańskiej jako istotnej dla → doskonałości postaw i życia chrześcijańskiego. Jeśli bowiem B. stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1, 26), i jeśli „B. jest Miłością” (J 4, 8), to człowiek może być tylko wtedy doskonały, kie-

dy będzie odzwierciedlał B. przez miłość. B. jest Miłością, gdyż w Tajemnicy trynitarnego bycia Ojcem, Synem i Duchem Świętym, bytuje na sposób Daru, czyli Miłości. Podobnie człowiek tylko wtedy będzie naśladował doskonałość B., kiedy będzie bytował na sposób daru dla Niego, innych ludzi i świata, czyli na sposób miłości.

Trynitarny kształt → wiary, → nadziei i → miłości chrześcijańskiej prowadzi do zrozumienia prawdy, że człowieka nie można określać tylko przez ludzką naturę, lecz także przez osobowy charakter bytowania tej natury. W konsekwencji trzeba powiedzieć, że chrześcijanin jest niepojmowalny bez bycia w komunii miłości z B. Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Jest także niepojmowalny bez bycia w komunii miłości z innymi ludźmi: współwyznawcami swej wiary, i z wszystkimi innymi, którzy jak on są stworzeni na obraz i podobieństwo Trójjedynego B., gdyż tak samo jak on nie mogą spełnić się inaczej, jak tylko przez dar bezinteresownej miłości, czyli przez bycie wspólnotą (komunią) osób na podobieństwo Wspólnoty (Komunii) Osób Bożych.

Z tak pojmowanej komunijnej postawy i życia rodzi się z konieczności postawa solidarnościowa i ekumeniczna, misyjna i apostołska. Chrześcijanin wierzy, że jest powołany do tego, by stanowić wspólnotę osób na Boże podobieństwo i by w ten sposób, przez apostołski udział w Bożych posłannictwach, cała rodzina ludzka stawała się wspólnotą osób zespolonych miłością.

Doskonałość życia chrześcijańskiego nie jest jednak dana w wydaniu spełnionym. Jest ona darem i zadaniem. Zjednoczenie z B. przez wiarę, nadzieję i miłość chrześcijańską ma charakter dynamiczny i ma swe etapy → rozwoju nazywane: oczyszczeniem, oświeceniem i zjednoczeniem, nazywane niekiedy drogami: początkujących, postępujących i doskonałych. W tym rozwoju zjednoczenia z B. przez chrześcijańską wiarę, nadzieję i miłość docelową zostaje zawsze miłość (1 Kor 13, 12-13).

R. Spaemann, *Pytanie o znaczenie pojęcia „B.”*, Com 2(1982), 1, 13-33; *B. i człowiek w doświadczeniu religijnym* (HM, 4), red. W. Słomka, Lb 1986; W. Słomka, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lb 1996; „*Abba, Ojcze!*” (HM, 21), red. A. J. Nowak, Lb 2000.

KS. WALERIAN SŁOMKA

BÓL

Nieprzyjemne, burzące dobre samopoczucie, zmysłowo-emocjonalne negatywne odczucie towarzyszące istniejącemu lub zagrażającemu uszkodzeniu tkanki albo odnośzone do takiego uszkodzenia. Jest synonimem → cierpienia, udręki, boleści, męczarni, przeciwności losu i dolegliwości. W związku z nim pojawia się problem → cierpienia. Poza procesami psychicznymi i emocjonalnymi obejmuje również określone reakcje fizjologiczne.

Opisywany bywa przymiotnikowo jako migoczący, drgający, pulsujący, tętniący, przenikający, kolący, świdrujący, rozrywający, palący, piekący, swędzący, przeszywający, mdlący i duszący.

B. składa się z odczucia wstępnego i reakcji na bodziec. Na mechanizm powstawania odczucia bólowego wpływają czynniki psychiczne, somatyczne, społeczne, biometeorologiczne i inne. Cechą wrażenia bólowego jest niewymierność i subiektywność. Wpływ na jego odczucie ma m.in. płeć, rasa i wiek.

Jest jedną z ważniejszych reakcji psychofizycznych człowieka. Mimo, że nieprzyjemny, okazuje się jednak pozytywny, gdyż spełnia rolę sygnału alarmowego. Ostrzega przed zagrożeniem organizmu, pomaga rozpoznać choroby i sprzyja powrotowi do zdrowia przez zmniejszenie ru-

chu uszkodzonej części organizmu. W sferze religijnej i moralno-duchowej b. pomaga uświadomić sobie własną winę oraz wyraża potrzebę zadośćuczynienia i przebaczenia. Jest ponadto wyzwaniem, by zwiększyć siłę charakteru. Jednak niektóre ofiary chronicznego b. stają się ludźmi gorszymi: bywają kłótlivi i wykorzystują swą uprzywilejowaną pozycję jako ludzie chorzy, by stać się domowymi tyranami.

Miłość chrześcijańska domaga się, by przeżywać b. w zjednoczeniu z Bogiem

i nadać mu nadprzyrodzony sens, a dotkniętym b. współczuć, okazywać cierpliwość oraz podjąć walkę z przyczyną ich b.

S. Leone, *Oltre il dolore. La qualità della vita alla luce di una rinnovata teologia della sofferenza*, Palermo 1992; F. D'Onofrio, *Il dolore. Un compagno scomodo*, CB 1992; J. Brusilo, *Życie bez b.? Chrześcijański sens cierpienia a przeciwbólowe działania medycyny*, Kr 1996; J. Dobrogowski, *B. i jego leczenie*, Wwa 1996; B. *Podstawowy objaw w medycynie*, red. T. M. Domżał, Wwa 1996; P. Madre, *Skandal zła*, Kr 1996.

KS. JAN JAGIELKA

BUDDYZM

(Sansk. *buddh* — przebudzić się; przebudzenie się z ciemności niewiedzy do światła *dharmy*).

Jedna z religii o zasięgu światowym, która dziś budzi powszechne zainteresowanie proponowaną etyczno-zbawczą drogą ukierunkowaną na wyzwalającą nirwanę.

I. Postać Buddy. Założyciel religii buddyjskiej Siddhartha Gautama († 486 przed Chr.), przyszły Budda, pochodził z rodu Siakjów (obecny Nepal). Wg żywotów Buddy, będących opowiadaniem o charakterze mitologicznym, miał on już wcześniej pojawiać się na świecie po wieloma postaciami. Jako syn króla Siudhodany, młody Siddhartha żył w dobrobycie nie doświadczając realiów i trudów życia. Mając 16 lat ożenił się z Jasiodarą i miał syna Rahulę. W 29 r. życia książę Siddhartha przeżył doświadczenie przełomowe, rzutujące na całą jego przyszłość.

Wg legendy miał rozmyślać o starości, chorobie i śmierci, chcąc poznać ich rzeczywistą przyczynę. Wówczas miał ujrzeć „cztery znaki”. Podczas czterech kolejnych wyjazdów poza granicę królewskich posiadłości, spotkał kolejno: starca podpierającego się laską, ciężko chorego człowieka, zobaczył ciało zmarłego niesione na stos kremacyjny. Czwartym znakiem było dla

niego spotkanie z pogodnym, uśmiechniętym mnichem. Wstrząs, jakiego doznał podczas pierwszych trzech widoków i ukojenie w spotkaniu z mnichem, sprawiły, że Siddhartha postanowił zmienić swoje życie. Porzucił pałac królewski i w stroju mnicha wyruszył w świat w poszukiwaniu sposobu wyzwolenia ze stanu nietrwałości i cierpienia.

Kierując się na południe, udał się najpierw do joginów, gdzie bliżej poznał dwóch mistrzów medytacji. Pierwszy z nich miał go nauczyć techniki → medytacji opartej na koncentracji pozwalającej wchodzić w „sferę nicości” — chwilowy stan mentalny oddzielający człowieka od świata. Ponieważ ów stan nie był trwałym rozwiązaniem przeżywanego problemu, Siddhartha, nazywając się odtąd Gautamą, udał się do nowego mistrza, który miał nauczyć go wchodzić w „stan postrzegania, ani braku postrzegania”. To bardziej subtelne doświadczenie duchowe też nie wydało się Gautamie zadowalające. Następnie przyłączył się do pięciu ascetów praktykujących surowe umartwienie w leśnych pustelniach. Ich praktyki doprowadziły go po kilku latach do stanu całkowitego wyczerpania. Z tego doświadczenia wywnioskował, iż to nie na ciało, ale na umysł sterujący ciałem należy wpływać chcąc uzyskać wyzwolenie.

Po sześciu latach poszukiwań Gautama udał się do miasta Gaja, gdzie pod drzewem *pipal*, nazwanym później „drzewem życia”, złożył ślub, iż nie powstanie, dopóki nie dozna oświecenia. Po 49. dniach medytacji przeżywanej z twarzą zwróconą ku słońcu, doznał najwyższego oświecenia (*bodhi*) i stał się Buddą, tj. oświeconym, przebudzonym.

Na to oświecenie, wg samego Buddy, złożyła się trojakiemu rodzaju „wiedza”, jaką uzyskał w trakcie dochodzenia do tego stanu: o swych niezliczonych poprzednich wcieleniach, o sposobie przezwyciężenia „niewiedzy” i pożądania oraz tzw. prawo współzależnego powstawania wraz z czterema szlachetnymi prawdami. Po głębszym rozeznaniu przeżywanej kwestii, czy zdobyta wiedzę ma zachować dla siebie, czy podzielić się nią z innymi, Budda zdecydował się na „wprawienie w ruch koła nauki”. W Parku Jeleni w Sarnath, w pobliżu Waranasi (Benares) wygłosił pierwsze kazanie, w którym przekazał pięciu swym uczniom „cztery szlachetne prawdy”. Następnie przez 45 lat wędrował po Indiach i głosił innym uzyskaną mądrość o „ścieżce środka” przebiegającej pomiędzy dwiema skrajnościami: życiem w luksusie a skrajnymi umartwieniami, a także o jej celu i wyzwoleniu. Z gromadzących się wokół niego uczniów założył wspólnotę mnichów, a następnie mniszek.

W wieku 80. lat zmarł w mieście Kusinagara ze słowami na ustach: „Nietrwałe są wszystkie formy bytu. Dążcie do wyzwolenia bez opieszłości”.

II. Dharma. „Przyjmijcie naukę (*dharma*) jako waszą ucieczkę”, mówił Budda do swych uczniów. Jego intencją nie było założenie szkoły filozoficznej na podobieństwo szkół wedyjskich, w których prowadzono spekulacje nad tekstami Upaniszad, czy też sekty religijnej. Jest bowiem czymś niezmiernym, iż Budda nie wypowiadał się na temat istnienia Absolutu. Punktem wyj-

ścia jego doświadczenia religijnego nie były księgi wedyjskie, uznawane w hinduizmie za objawione, lecz ludzka egzystencja w kontekście świata. To co się określa mądrością buddyjską jest wynikiem medytacyjnego wglądu Buddy w naturę rzeczywistości i w życie ludzkie.

B., jako ruch zrzeszający różnych indyjskich ascetów, od początku rodził się jako sprzeciw wobec braminów i głoszonej przez nich religii opartej na Wedach, spekulacjach filozoficznych, rytualizmie i systemie kastowym. Jak każdy ruch religijny, b. zrodził się w określonym kontekście społeczno-religijnym, toteż uznał za właściwe i przejął z → hinduizmu pewne elementy, modyfikując je nieco: prawo karmana, wiarę w reinkarnację i wyzwolenie (*nirwana*).

Budda zachęcał innych do przyjęcia *dharmy* ukazującej sposób transformacji świadomości i uzyskania stanu oświecenia. Zasadniczym jego przesłaniem, wokół którego skupiają się inne elementy jego nauki, są przekazane w pierwszym kazaniu „cztery szlachetne prawdy”:

a) Pierwsza z nich mówi o powszechności → cierpienia (*dukkha*), które jest zjawiskiem ściśle związanym z ludzką egzystencją w całej jego rozciągłości. Ma ono swój wymiar fizyczny i biologiczny (np. narodziny), psychiczny (np. smutek, żal) i egzystencjalny (np. niespełnienie życzeń). Jest ono związane z tym, co byt ludzki konstytuuje, a więc i z samym bytem.

Z tą prawdą łączy się ściśle buddyjska wizja nietrwałości świata i życia ludzkiego (*anicca*). Świat nie ma trwałego punktu oparcia, wszystko w nim przemija, staje się (*samsara*). Podobnie nietrwałe jest życie ludzkie, gdyż zmieniają się jego fazy: narodziny, dojrzewanie, starzenie się i śmierć. Tylko doświadczenie wyzwolenia, do którego dąży buddysta, postrzegane jest jako coś trwałego;

b) Druga szlachetna prawda dotyczy przyczyny cierpienia (*samudaya*). „Źródłem

cierpienia jest pragnienie, które stwarza nowe wcielenia, a któremu towarzyszy rozkosz i namiętność”. Oznacza to, że cierpienie ma dwie przyczyny: mechaniczną i psychologiczną. Na pierwszą składa się współgranie pięciu czynników egzystencji: materia, cielesność; odczucia, jakie powstają w wyniku zetknięcia się organów zmysłowych z ich aktualnymi obiektami; następujące po nich postrzeżenia; odczucia duchowe, siły popędowe i ruchy woli; poznanie, czyli świadomość i jej treści, z jakich składa się świat i człowiek, oraz działanie prawa odpłaty za czyny. Na psychologiczną przyczynę składa się głównie żądza lub pragnienie (niewiedza, ślepotą; wola życia; podświadomość; indywidualność empirycznego człowieka; organy zmysłowe; zetknięcie się organów zmysłowych z ich obiektami; odczuwanie; żądza, pragnienie; chwytanie; powstanie i trwanie empirycznej osobowości; narodziny; starzenie się i śmierć) — ósme ogniwo łańcucha przyczyn, kołowrotu inkarnacji, wskutek którego człowiek identyfikuje się ze światem i wpada w sidła pędu życia (A. T. Houry).

W związku z tym doświadczeniem pozostaje specyficznie buddyjska nauka o niejaźni (*anatta*), wg której osoba ludzka pozbawiona jest podmiotowości, jaźni i duszy, a składa się jedynie z zespołu nietrwałych i przenikniętych cierpieniem czynników;

c) Trzecia szlachetna prawda głosi możliwość zniszczenia cierpienia (*nirodha*). Kiedy usunie się pragnienie i niewiedzę, człowiek wejdzie w stan pozbawiony cech empirycznej egzystencji i skieruje się ku *nirwanie*;

d) Czwarta prawda wskazuje składającą się z ośmiu części drogę prowadzącą do zniszczenia cierpienia (*maggā*), którą jest: słuszny pogląd (akceptacja nauk buddyjskich i kształtowanie wg niej swej postawy), słuszne postanowienie (silna wola zgłębiania nauk buddyjskich i życie wg nich), słuszne słowo (słowo prawdy, której należy

zawsze szukać i nią się kierować), słuszny czyn (zgodny ze wskazaniami moralnymi b.), słuszny żywot (taki, który w niczym nie szkodzi innym), słuszne dążenie (panowanie nad swymi myślami i stanem umysłu), słuszne skupienie (utrzymanie czujnej świadomości w każdej sytuacji) i właściwa medytacja (praktyka mająca na celu zstąpienie do własnej głębi z zamiarem dostąpienia wyzwającego doświadczenia *nirwany*). Są to nie tyle etapy prowadzące do nirwany, które tracą ważność z chwilą, gdy człowiek je zdobywa, ale są wzorcem stałego kulturowania moralności, medytacji i mądrości.

III. Wspólnota buddyjska (*sangha*).

W sensie ścisłym przez wspólnotę buddyjską rozumie się szlachetną społeczność tych, którzy dostąpili oświecenia; w sensie szerszym jest ona wspólnotą mnichów, mniszek i nowicjuszy; w najszerszym sensie obejmuje ona także wyznawców świeckich.

Zaczątek wspólnoty buddyjskiej stanowiło pięciu ascetów, którzy towarzyszyli Gautamie podczas jego wyrzeczeń ascetycznych na drodze do oświecenia i zapragnęli pozostać z nim po usłyszeniu „czterech szlachetnych prawd”. W pierwszym okresie Budda i jego uczniowie prowadzili tryb życia właściwy dla innych wędrownych ascetów północnych Indii, zatrzymując się dłuższy czas tylko w porze deszczowej w pewnych miejscach udostępnianych im przez ich możnych zwolenników. Wspólnota ta miała charakter bardziej pustelniczy, ponieważ jej członkowie byli rozsyłani przez Buddę pojedynczo i samodzielnie nauczali *dharmy*. Dopiero z czasem nabrała bardziej cech wspólnotowego życia zorganizowanego.

Mnisi i wyznawcy świeccy to dwa różne filary wspólnoty. Mnisi różnią się od świeckich strojem i bardziej surowym stylem życia ukierunkowanym bezpośrednio na uzyskanie *nirwany*. Świeccy natomiast mogą uzyskać ten cel na drodze pośredniej, starając się w obecnym życiu przez właściwe

postępowanie zasłużyć sobie na pobyt w znajdujących się nad ziemią niebiosach i przez to na uzyskanie lepszych warunków na przyszłe wcielenie, które dopiero może im otworzyć drogę do wyzwolenia. Wg zamysłu Buddy, te dwa stany wzajemnie siebie potrzebują i winny ze sobą współdziałać

Buddyjska wspólnota monastyczna nie opiera się na organizacji hierarchicznej, ale na nadrzędności wynikającej z ze starszeństwa. Od wstąpienia do nowicjatu uczeń pozostaje pod opieką doświadczonego nauczyciela, dopóki nie stanie się pełnoprawnym mnichem i nauczycielem dla młodszych. Reguła życia monastycznego nakazuje zachowanie → czystości, → ubóstwa i ustepliwości, będących podstawą tej formy życia, oraz praktykę różnych → cnót i poświęcenie się → medytacji. Dwa razy w miesiącu ma miejsce ceremonia *posadha*, podczas której odczytywanych jest 227 reguł wspólnoty monastycznej. Wówczas wszyscy mnisi wyznają publicznie swoje wykroczenia.

W sposób bezwzględny zakazane jest w b.: a) odbieranie lub niszczenie życia (*ahinsa*); b) „branie tego co nie jest dane”; c) niewłaściwe postępowanie i nadużywanie dziedziny stosunków płciowych; d) mówienie nieprawdy; e) nadużywanie napojów upajających. Mnisi, w odróżnieniu od świeckich, są zobowiązani ponadto do zachowania pięciu dodatkowych nakazów: powstrzymanie się od jedzenia po południu, tańczenia i śpiewania, noszenia osobistych ozdób i używania wysokich siedzeń lub łóżek.

Jedna z reguł nakazuje mnichowi nie patrzeć na kobiety i powstrzymać się od rozmowy z nimi, a w razie takiej konieczności być względem nich bardzo ostrożnym. Mnich wyrzeka się świata, więzów rodzinnych i wszystkich rzeczy ograniczając się do posiadania kilku przedmiotów (miska na jałmużnę, igła do szycia, „rózaniec”, brzytwa do golenia, sitko do cedzenia wody pit-

nej). Wszystkie dobra materialne są własnością *sanghy*. Ustepliwość to, wynikający ze szczególnego przejęcia się pierwszą zasadą moralną, pełen szacunku stosunek do każdej istoty żywej. Buddysta wierzy w „pokrewieństwo” wszystkiego co żyje w ramach niekończącego się cyklu odrodzeń. Obawia się, że pogwałcenie prawa *ahinsy* spowoduje odrodzenie się go po śmierci na niższym od aktualnego stanu egzystencji, np. w stanie zwierzęcym, i dlatego zajmuje postawę ustepliwości. Spośród cnót praktykowanych w życiu monastycznym na uwagę zasługują dobroczynność, w sensie dzielenia się najwyższym dobrem — *dharmą* oraz współczucie i miłość.

Świeccy buddyści zobowiązani są do zachowania pięciu wymienionych wskazań moralnych, wspanierania i utrzymywania mnichów oraz mniszek. By móc osiągnąć jak najwięcej zasług i uzyskać możliwie najlepsze przyszłe wcielenia, świeccy hojnie dzielą się z mnichami różnymi dobrami, co pozwala im zarazem oderwać się od wartości tego świata.

IV. B. *hinajany* i *mahajany*. Po śmierci Buddy pojawiła się kwestia spisania ustnej tradycji i zachowania jej dla przyszłości. W tym celu zwołany został sobór w Radżagriha, gdzie przypomniano wszystkie słowa i czyny mistrza, spisano je i ułożono w dwa kanoniczne zbiory: *Winaja-pitaka* (Kosz dyscypliny zakonnej) i *Sutra-pitaka* (Kosz kazań i przypowieści). *Aphidharma* (Najwyższa doktryna) wchodząca także w skład *Tripitaka* (Potrójny Kosz), czyli kanonu uznawanego przez większość szkół buddyjskich, powstała później, pomiędzy III a I w. przed Chr.

Z biegiem czasu, ponieważ w b. nie było osoby cieszącej się najwyższym autorytetem, pojawiły się różne wizje i interpretacje doktryny, dyscypliny i praktyk duchowych. Na drugim soborze w Wesali (ok. 330 przed Chr), na tle próby zmodyfikowania reguł monastycznych, doszło do podzia-

łu na *therawadinów* („starszych”), opowiadających się za niezmiennością reguły, oraz na *mahasanghików* („członków wielkiej grupy”), bardziej liberalnych mnichów, którzy dali początek przyszłemu b. *mahajany*.

„Starsi” określają swą naukę *therawadą*. Tak nazywa się do dziś istniejąca najstarsza z 18. szkół *hinajany* przechowująca palijski kanon *Tripitaka*, w tym pochodzące od Buddy *sutry*, uważane za najbardziej wierne nauczaniu mistrza. *Therawada* przechowuje pamięć o historycznej postaci Buddy jako jedynym przekazicielu *dharmy*, ale nie uznaje go za przedmiot kultu, bo przyjmuje, że wraz z wejściem do *nirwany* przestał istnieć. Ten nurt b. nie jest religią, ale raczej systemem etyczno-filozoficznym. Unika się jednakże w nim zbytnich spekulacji filozoficznych, które w realistycznej ocenie stanu cierpienia i szukaniu sposobu wyzwolenia uznaje się za przeszkodę.

Idealem duchowym i zarazem postacią godną czci jest w *hinajanie* „*arhant*”, czyli człowiek, który zdobył potrzebne poznanie i dostąpił *nirwany*. Wyzwolenie jest tu bowiem zastrzeżone dla małej grupy mnichów, którzy przez surowe życie, a zwłaszcza przez praktykę ubóstwa, słuchanie nauk Buddy i ćwiczenia medytacyjne, indywidualnie zmierzają do celu. Z tego względu zostali oni nazwani przez buddystów *mahajany* „małym wozem”, którym nie wszyscy, ale tylko nieliczni mogą „uciec z płomieni tego świata”. Wyzwolenie jest tu osiągnięte własnym wysiłkiem, a jego stan finalny jest opisywany w kategoriach negatywnych.

B. *hinajana* rozwinął się w Azji Południowej (Birma, Kambodża, Laos, Cejlon, Tajlandia).

W odróżnieniu od elitarnego b. „małego wozu”, nowa jego postać — „wielki wóz”, powstała głównie w I-III w. po Chr., obiecuje możliwość wyzwolenia wszystkim. Rozwinęła się ona pod wpływem teologii hinduistycznej, co uwidacznia się w takich

jej znamionach, jak metafizyka monistyczna, religia *bhakti* i kult Boga osobowego. Wg jednego z czołowych przedstawicieli *mahajany*, Nagardżuny byty tego świata są niesubstancjalne. Przejawiają się jako fenomeny, ale są wewnętrznie puste. Rzeczywiście istnieje tylko Byt absolutny, Ostateczna Prawda wolna od wielości.

Inną cechą charakterystyczną *mahajany* jest postrzeganie Buddy jako istoty ponadświatowej, transcendentnej i absolutnej. Jest tu przyjmowana nauka rozszerzająca pojęcie stanu buddy (oświeconego), zwana doktryną „trzech ciał Buddy”. Wg niej każdy budda bytuje na trzech poziomach: historycznym, gdy posiada fikcyjne ciało; transcendentnym, gdy jaśnieje chwałą, i absolutnym, gdy uznawany jest jako absolut. To ostatnie „ciało nauczane” (przez Buddę) Prawa identyfikuje się z rzeczywistością absolutną. Dzięki tym trzem stanom Budda pozostaje w jedności z tymi, którzy są w niebiosach i z tymi, którzy są jeszcze na świecie. Z tego względu w b. ludowym wierni oddają cześć Buddzie i zwracają się do niego o pomoc.

Idealem doskonałości *mahajany* jest *bodhisattwa*, czyli istota, która zmierza do stanu buddy, ale opóźnia osiągnięcie swego celu z tego względu, że angażuje się dla „zbawienia” innych stworzeń. Szczególnym jego przymiotem jest miłosierdzie i mądrość. Ten kierunek b. przeważa w Chinach (gdzie m.in. powstała szkoła Chan (→ zen), rozwijająca się następnie w Japonii), Korei i Tybecie.

V. Medytacja. Praktyka medytacji, uznana przez Buddę za jeden z elementów ośmiostopniowej ścieżki wiodącej do usunięcia cierpienia, jest od początku podstawowym doświadczalnym wymiarem b. W powszechnym przekonaniu buddyjskim podążanie tą ścieżką domaga się zharmonizowania ze sobą trzech podstawowych jej części: moralności, skupienia i mądrości. Są one tak ze sobą ściśle powiązane, że każda poprzednia warunkuje następną.

Przedmiotem medytacji buddyjskiej jest najpierw refleksja nad „trzema klejnotami”: postacią Buddy, jego cnотami i głoszona przez niego nauka; *dharmą*, jako prawem kosmicznym, regułami postępowania i zasadami etyki, manifestacją całej rzeczywistości; wspólnotą *arhantów*, *bodhisattwów* i innych wielkich nauczycieli, bądź ziemską społecznością tych, którzy obrali Buddę za swe „schronienie”.

Medytacja nad nietrwałością świata, stawiająca sobie za najbliższy cel oderwanie człowieka od różnego rodzaju przywiązań do świata, może mieć za przedmiot także negatywne aspekty rzeczywistości przedmiotowej czy życia ludzkiego, np. praktykowana w *hinajanie* „refleksja nad odrażającymi aspektami istnienia”, uświadamia medytującemu nieprzyjemne aspekty ciała, jego przemijanie itp. W procesie medytacji buddyjskiej jej przedmiot nabiera coraz bardziej abstrakcyjnego charakteru.

Powszechnie przyjmowane są w b. dwie metody medytacyjne: koncentracja (*samadhi*) i wgląd (*wipaśjana*), choć sposób ich stosowania nie jest jednolity we wszystkich szkołach poszczególnych kierunków b. Np. w szkole Gelupa w b. tybetańskim praktykuje się metodę o nazwie („spokojne trwanie”), mającą na celu osiągnięcie spokoju i dzięki temu lepsze przeżywanie koncentracji, która jest jakby jej rozwinięciem.

Buddyjski sposób przeżywania koncentracji, podobnie jak joga klasyczna, odwołuje się do ćwiczeń fizycznych mających wpływ na psychikę i uzyskiwanie szczytowych możliwości przez umysł. Budda przejął z hinduistycznej tradycji jogi pewne metody nieznacznie je modyfikując, nie zaakceptował jednak żadnej jej filozofii.

Omawiając *sanghę* zwrócono uwagę na etyczny wymiar stylu życia buddystów. Wiele z tych nakazów i zakazów owej etyki ma na celu opanowanie ciała i zmysłów. Ćwiczenia fizyczne wstępnych stadiów jogi buddyjskiej zakładają życie wg wspomnianych

zasad etycznych warunkujących od początku skuteczność koncentracji.

Gdy chodzi o pozycje ciała, to zalecane są takie, które umożliwiają dłuższe wygodne pozostawanie w nieruchomej postawie. Z pozycji siedzących, najczęściej stosowanych, zalecana jest przede wszystkim pozycja lotosu, półlotosu lub pozycja diamentowa (piętowa). Głównie w przypadku choroby dozwolone jest praktykowanie medytacji w pozycji leżącej, na plecach. W doraźnych sytuacjach stosuje się także pozycje stojące; tzw. pozycja góry, polega na staniu nieruchomo z luźno opuszczonymi ramionami i lekko rozstawionymi nogami. Jako posiadającą właściwości dobroczynne zaleca się również pozycję w powolnym marszu, zharmonizowaną z oddechem.

Istotą medytacji jest skoncentrowanie się na jakimś przedmiocie postrzeganym zmysłami. Mogą to być przedmioty zewnętrzne, na których medytujący zatrzymuje swój wzrok (np. gliniane koło, posąg Buddy) lub słuch (np. odgłos płynącej rzeki), a następnie przedmioty wewnętrzne (np. jakaś myśl). Powszechnie stosowana jest → *mantra*. Proces skupienia przy jej użyciu będzie polegał na przejściu od głośnego jej powtarzania do powtarzania w myślach. Koncentracja obejmuje także oddech. Medytujący może np. śledzić swój coraz powolniejszy cykl oddechowy i w ten sposób wchodzić w stan wyciszenia.

Intensywne skupienie na jakimś przedmiocie pomaga uprawiającemu medytację coraz bardziej panować nad własnymi zmysłami i uwalnia jego umysł od różnego rodzaju przeszkód pochodzących od nich. Dłuższa praktyka medytacji uważności owocuje bardziej przenikliwym poznaniem własnego ciała i umysłu.

Na ostatnim etapie koncentracji buddysta opuszcza sferę pragnień zmysłowych i wchodzi w stan ekstazy mający miejsce w tzw. sferze czystej formy, która wg kosmologii mahajanistycznej jest zamieszki-

wana przez bogów. Tu możliwe są do uzyskania cztery poziomy enstazy, zwane *džhanami* (uwolnienie umysłu od przywiązania i wypełnienie go radością oraz uniesieniem; zanik dyskursywnych myśli i zastąpienie ich koncentracją oraz wyostrozonym stanem świadomości; zastąpienie uniesienia przez opanowanie; opanowanie ustępuje miejsca stanowi, określanemu jako brak przyjemności i bólu. Wyższym poziomom enstazy może towarzyszyć doznawanie przez medytującego niezwykłych mocy (jasnowidzenie, telepatia, przypominanie sobie poprzednich wcieleń).

Oprócz wymienionych 4. poziomów enstazy wyróżnia się w *samadhi* jeszcze bardziej subtelne 4 stany doznawane w tzw. sferze poza formą. Są to „doświadczenia jedności”. „Mistyk wchodzi w kontakt ze wszystkim przez negację wszystkiego. Chodzi o kontemplację pustki, bez przedmiotu. Jest to świadomość «kosmicznej jedności», w której mistyk pozostaje w absolutnym ogołoceniu duchowym, afektywnym i pojęciowym, toteż jakby znajduje się w nowym świecie *nirwany*, czyli wygaszenia wszystkiego” (J. Lopez-Gay).

Typowo buddyjską metodą medytacji jest „metoda wglądu” określana też „poznaniem przenikającym”. Pozwala ona uzyskać światło odsłaniające prawdę o nietrwałości i niesubstancjalności całej rzeczywistości widzialnej, a także o cierpieniu przenikającym życie istot czujących. Wg D. Keown’a metoda ta polega na obserwacji różnych aspektów swego subiektywnego doświadczenia i na przeanalizowaniu ich wg tezy: „to nie należy do mnie, nie ja jestem tym, to nie jest moje «ja»”.

To doświadczenie jest dzielone na cztery kategorie: ciała i jego wrażeń, odczuć, nastroju oraz myśli i schematów mentalnych. Uważna obserwacja tych przedmiotów podejmowana z pozycji świadka, prowadzi do przerwania łańcucha bodziec-reakcja i ostatecznie zmierza do stłumienia

własnego „ja”, oderwania się od wszystkiego co zmienne. Taki wgląd w naturę rzeczy wywołuje oświecenie. Człowiek, który dochodzi do tego rodzaju najwyższego doświadczenia, pokonuje w sobie „niewiedzę” i nabywa poznanie doskonałe, mądrość uznawaną za najwyższą cnotę w b. Odtąd zwany jest *tathagatą*, czyli „tym, który osiągnął” stan doskonałego i jest „pośrednikiem pomiędzy światem esencjonalnym a fenomenalnym”.

VI. Chrześcijaństwo wobec b. Dialog podjęty przez Kościół katolicki ze światem w dobie Sob. Wat. II znalazł wyraz w wyznaczonej nowej relacji do religii niechrześcijańskich, w tym także do b.: „B. w różnych swych formach, uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata i naucza sposobów, którymi ludzie w duchu pobożności i ufności mogliby albo osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść czy o własnych siłach czy z wyższą pomocą do najwyższego oświecenia” (NA 2).

W tym krótkim opisie b. Sobór nawiązuje do „szlachetnych prawd” proklamowanych przez Buddę i docenia różne sposoby poszukiwania „doskonałego wyzwolenia” oraz „najwyższego oświecenia” w *hinajanie* i *mahajanie*.

Biorąc pod uwagę fakt, iż b. jest w punkcie wyjścia religią kosmocentryczną, „religią milczenia”, a chrześcijaństwo religią objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie i w mocy Ducha Świętego — „religią słowa”, dialog pomiędzy obiema religiami jest z jednej strony bardzo interesujący, z drugiej zaś nie pozbawiony trudności. Jest on obecnie prowadzony w płaszczyźnie społeczno-politycznej, intelektualno-naukowej, filozoficzno-teologicznej i — co jest wartością — podkreślenia — ascetyczno-duchowej.

a) Sobór uznaje b. jako całość za religię, a nie jedynie za system filozoficzno-religijny, jak to uważano wcześniej. Zdaniem P. Schmidt-Leukel, wcześniej dokonywano porównania systemu buddyjskiego z chrze-

ścijańskim i stwierdzając w b. brak pojęcia Boga, wnioskowano, że b. jest ateistyczny i z tego punktu widzenia objaśniano całość jego nauk. Późniejsza forma kontaktów z b., do wypracowania której przyczynili się głównie tacy buddolodzy, jak H. Enomiya-Lassalle, T. Merton, W. King, L. de Silva i H. Dumoulin, „objaśniała buddyjskie nauki w ich relacji do buddyjskich praktyk i duchowego doświadczenia”. Poszukiwania te pozwoliły dostrzec „duchową głębię buddyjskiej medytacji, jak również moralną powagę i altruistyczny ideał buddyjskiej etyki” (Schidt-Leukel). Obecnie podejmowane są jeszcze inne formy interpretacji b. w ramach międzyreligijnego dialogu. Wg Waldenfelsa, Budda, choć nie mówił o Bogu, to jednak postawił sobie w tak radykalny sposób pytanie o przygodność cierpienia; jego horyzont problemowy należy w ramach filozofii religii nazwać „religijnym”, tj. dotyczącym problemu Boga. Japoński filozof K. Nishitani zwraca uwagę na pewną zbieżność istniejącą pomiędzy kenozą Jezusa Chrystusa (Flp 2, 6-8) a realizacją pustki w b., jako wyrzeczenia się skłaniającego człowieka do pozbycia się wszelkich form przywiązania (H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, Wwa 1985, 48-49).

Według buddyjskich wyobrażeń Jezus Chrystus jest uznawany za człowieka, który wyzbył się własnego „ja”, za *bodhisattwę*, który poświęcił swoje życie dla dobra innych, co nie oznacza, że jest czczony jako Dawca zbawczej łaski. Zagadnienie cierpienia jest przedmiotem chrześcijańsko-buddyjskiego dialogu prowadzonego także w płaszczyźnie duchowej. Dzięki niemu chrześcijanie mogą z jednej strony dać świadectwo zbawczej ofierze Chrystusa, z drugiej zaś poznawać w tym względzie doświadczenie buddyjskie.

Dwa wymienione motywy są powodem do podjęcia w dialogu międzyreligijnym z b. zagadnienia teologii negatywnej. „Nowe zetknięcie się z religiami Azji może być dla

chrześcijan znaczące także dlatego, że przypomną one w nowy sposób tę mistyczną i apofatyczną stronę ich wiary i przełamią stwardnienia chrześcijańskiej tradycji pozytywnej” (J. Ratzinger, *Granice dialogu*, Kr 2000, 121);

b) Znaczącym faktem dla chrześcijan jest to, że Budda powołał do istnienia religię uznawaną dziś za ogólnoswiatową i że w jej ramach jest także założycielem życia monastycznego. Mimo tego nie może być postawiony na równi z Jezusem Chrystusem, który „jako Syn Boży wcielony, ukrzyżowany i zmartwychwstały, z polecenia Ojca i w mocy Ducha Świętego, ma zadanie przynieść objawienie i życie Boże (J 1, 12; 5, 25-26; 17, 2) całej ludzkości i każdemu człowiekowi” (DJ 15). Oświecony Budda nie uważał siebie za zbawiciela, ale wskazywał na soteriologiczną moc dharmy. Życie monastyczne w b. przeżywane jest nie jako poświęcenie się Komuś, ale jako odwrócenie się od świata i porzucenie samego siebie;

c) Buddyjska droga duchowa do wyzwolenia jest bogata w różne metody i techniki medytacji, które od dawna budzą u uczniów Chrystusa pytanie o możliwość ich wykorzystania w służbie chrześcijańskiego sposobu uświęcenia. Najbardziej popularną metodą buddyjską w Europie jest droga japońskiego → zen. Z praktyką i doświadczeniem medytacji łączy się kwestia → kierownika duchowego i mistrza, który może prowadzić innych. „Czy azjatyckie metody medytacyjne i prostota życia, które bardziej niż wszystko inne oddziałują wyzywająco na Zachodzie, zachęcą do poszukiwania odpowiedników w tradycji chrześcijańskiej i do ponownego zastosowania, czy też zostaną wykorzystane przez chrześcijan jako droga do osiągnięcia medytacyjnej głębi — pozostanie kwestią otwartą tak długo, jak długo praktyka okaże się niewystarczająca i będzie brakowało mistrzów życia duchowego na Zachodzie” (H. Waldenfels, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, Wwa 1986, 39);

d) Dla chrześcijan jakimś wyzwaniem pozostaje buddyjska droga radykalnego wyzwolenia i jej cel — najwyższe oświecenie oraz ewentualna jego integracja z naszym doświadczeniem medytacji jako drogi do kontemplacji. Jedną z najciekawszych wypowiedzi ze strony chrześcijańskiej na temat oświecenia Buddy są słowa R. Guardiniego: „Wszystkie możliwe poczynania człowieka są tylko działaniami w obrębie tego świata. Może on rozwijać dane możliwości: zmieniać i kształtować stany istniejącego bytu — nie dotyka jednak świata jako całości, gdyż znajduje się w nim [...]. Jeden jedyny człowiek próbował na serio wniknąć w samo sedno istnienia: Budda. Chciał on czegoś więcej niż tylko stać się lepszym, albo wychodząc ze świata znaleźć pokój. Podjął dzieło niewyobrażalne: pozostając w ziemskiej egzystencji, zapragnął dźwignąć ją jako taką z posad. Tego, co rozumiał pod nazwą *nirwany* — ostatecznego przebudzenia, ustania iluzji istnienia — z perspektywy chrześcijańskiej nikt jeszcze chyba nie pojął i nie ocenił. Ten, kto by to chciał uczynić, musiałby stać się całkowicie wolny w miłości Chrystusa, zarazem jednak żywić głęboką cześć dla owej tajemniczej postaci z szóstego wieku przed narodzeniem Pana. Jedno wszakże jest pewne: Chrystus pozostaje wobec świata w zupełnie innej relacji niż Budda: stanowi absolutny Początek” (*Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus Osoba i życie*, Wwa 1999, 301-302).

Nirwana pojmowana jako stan pustki („brak pożądania”, „wygaśnięcie pragnień”, „zdmuchnięcie”, „ustanie”) uzyskiwana na radykalnej drodze negacji wartości świata i własnego wymiaru osobowego jest doświadczeniem rozbieżnym względem osobowego chrześcijańskiego sposobu → przemienienia w Chrystusie. „Próżnią, której Bóg potrzebuje, jest odrzucenie egoizmu, niekoniecznie zaś odrzucenie rzeczy stworzonych, które On nam dał i pośród których nas umieścił. Niewątpliwie, modlitwa wymaga całkowitego skoncentrowania się na Bogu i wykluczenia, na ile to możliwe spraw ziemskich, które nas przykuwają do własnego egoizmu” (OF 19).

Wydaje się, iż istnieje — podobnie jak w przypadku metody jogi klasycznej — możliwość oddzielenia metody koncentracji buddyjskiej (*samadhi*) od jej filozoficznego podłoża i zintegrowania w chrześcijańskiej medytacji w otwarciu się na boski i ludzki wymiar osobowy.

M. Mejor, B., Wwa 1980; T. Dajczer, B. w *swjej specyfic i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Wwa 1993; tenże, *Medytacja buddyjska a chrześcijaństwo*, AK 122(1994), 213-240; A. T. Khoury, B., w: *Pięć wielkich religii świata*, red E. Brunner-Traut, Wwa 1996, 49-85; D. Keown, B., Wwa 1997; *Encyklopedia Mądrości Wschodu. B. Hinduizm. Taoizm. Zen*, red. E. i P. Trzeciakowie, Wwa 1997; H. Zimoń, B., w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiozycznej*, red. H. Zimoń, Lb 2000, 379-402; H. Bourgois, J.-P. Schnetzer, *Modlitwa i medytacja w chrześcijaństwie i b.*, Kr 2001.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

BUDDYZM

C

CELIBAT

(łac. *coelebs* — bezzenny, samotny)

Jeden z podstawowych obowiązków podejmowanych przez duchownych katolickich, polegający na dobrowolnym wyrzeczeniu się zawarcia małżeństwa dla posługi Bogu i Kościołowi niepodzielnym sercem. Źródłem tego zobowiązania jest prawo kościelne, które opiera się na ewangelicznej zachęcie do wyboru bezżenności dla Królestwa niebieskiego (Mt 19, 12) oraz wskazaniach św. Pawła.

I. C. w życiu Kościoła. Początkowo był jedynie zalecaną przez Kościół formą życia kapłańskiego. Z biegiem czasu do jego zachowania zaczęło zobowiązywać prawo Kościołów lokalnych nakładane przez synody, aż stał się obowiązkiem nałożonym powszechnym prawem Kościoła łacińskiego.

Pierwszą próbą przekształcenia dobrowolnej praktyki c. w obowiązujące w danej prowincji prawo były uchwały synodu w Elwirze (305-306), który nakazał biskupom, kapłanom, diakonom i klerykom posługującym przy ołtarzu powstrzymać się od pożycia z żonami pod groźbą usunięcia ze stanu duchownego. Pap. Syrycjusz w *Listach* do bp. Tarragony i biskupów Afryki Prokonsularnej rozszerzył ten obowiązek na cały Zachód (385). Potwierdzili to prawo Innocenty I (401-417), Leon I Wlk. w 446 i Grzegorz I Wlk. w 591. Rozporządzenia te były przyjmowane przez synody Kościołów partykularnych. W praktyce występowały jednak duże rozbieżności. Od XI w. upowszechnienie c. było jednym z celów reformy kościelnej. Kwestię tę podjęły synody w Pawii (1022) i Bourges (1031) oraz pap. Leon IX (1049-54) i Grzegorz VII (1073-85). Punktem zwrotnym w utrwalaniu c. było uznanie na Sob. Laterańskim II (1139) wyższych święceń kapłańskich za

przeszkodę do zawarcia małżeństwa, a na przeł. XII/XIII w. uznano tę przeszkodę za zrywającą. Obowiązek zachowania c. przez duchownych Kościoła łacińskiego został potwierdzony przez Sob. Wat. II, nauczanie papieży oraz dokumenty Kościoła.

Wszyscy pełniący posługę święceń w Kościele łacińskim, z wyjątkiem diakonów stałych, wybierani są obecnie spośród wierzących niezonatych mężczyzn, którzy zobowiązują się zachować c., by poświęcić się całkowicie Bogu i ludziom.

II. Sens kapłańskiego c. Kapłani na mocy sakramentu święceń stają się w szczególny sposób uczestnikami jedynego → kapłaństwa Jezusa Chrystusa. Kapłaństwo posługi, które otrzymują, różni się nie tylko co do stopnia, ale także co do istoty od kapłaństwa wspólnego udzielanego w sakramencie → chrztu św. Na mocy namaszczenia → Duchem Świętym kapłani są naznaczeni specjalnym charakterem, który upodobnia ich do Chrystusa Kapłana, Głowy i Oblubieńca Kościoła. Oni, jak Chrystus i w Jego miłości, są posłani dla zbawienia ludu Bożego. Posługa ta polega na kierowaniu ludźmi przez wspólnotę kościelną zbudowaną na słowie Bożym i → Eucharystii, do coraz bardziej rozległego i głębszego życia w duchu Chrystusa, aby w ten sposób coraz bardziej świadczyli o Jego zmartwychwstaniu (PO 2).

Kościół jako Oblubienica Chrystusa pragnie, aby kapłan miłował go w sposób całkowity i wyłączny, tak jak umiłował go Jezus Chrystus. C. kapłański jest więc darem z siebie w Chrystusie i z Chrystusem dla Jego Kościoła i wyraża posługę kapłana dla Kościoła w Chrystusie i z Chrystusem.

III. C. realizacją rad ewangelicznych. Kapłaństwo w sposób ścisły wiąże się z re-

alizacją → rad ewangelicznych, które wpisują się w święcenia kapłańskie jako imperatyw oraz dar → łaski. Kandydat do kapłaństwa, poświęcając się Jezusowi Chrystusowi Najwyższemu Kapłanowi, podejmuje zobowiązania wynikające z Ewangelii. Przedłuża Jego misję i daje Mu świadectwo przez życie ewangeliczne. Przyjmowany przez duchownych Kościoła łacińskiego c. posiada oczywistą wartość pozytywną jako całkowita gotowość do pełnienia posługi kapłańskiej i jako środek poświęcenia się Bogu sercem niepodzielnym. Posiada także wartość znaku i świadectwa miłości (LG 42; PO 16). Pozostaje on „w całkowitej zgodności z wezwaniem do apostołskiego grona Chrystusa, a także z bezwarunkową odpowiedzią powołanego, który podejmuje posługę pasterską” (*De sacerdotio ministeriali*, AAS 63(1971), 915). Jest on także ofiarą, darem i poświęceniem nie tylko o charakterze osobistym, ale i publicznym. Nie jest on też jakąś zwykłą rezygnacją z sakramentu małżeństwa, ale oddaniem się na szczególną własność Bogu i Kościołowi.

Chrystus wzywając uczniów, aby poszli za Nim, postawił im wyższe wymagania. Od tych, których wezwał do dzieła apostołskiego, wymagał jeszcze głębszych dyspozycji niż od pozostałych, dlatego pozostawiają wszystko, by iść za Mistrzem (Mk 1, 16-20), który bezżenność dla Królestwa Niebieskiego wskazywał jako drogę dla powołanych do służby Ewangelii (Mt 19, 12).

Zaproszenie skierowane przez Chrystusa do uczniów szczególnie wyraźnie rozumiał św. Paweł, uważający ten wyraz radykalizmu ewangelicznego za szczególnie cenny, pozwala na bowiem całkowicie poświęcić się Panu (1 Kor 7, 7. 32-34).

IV. C. w perspektywie apostołskiej. Wymagając c., Kościół święty posiada istotne motywacje, które opierają się na naśladowaniu Chrystusa i na gotowości służenia jako środka dla ustawicznego budowania Kościoła. C. rozumiany jest zatem jako część integralna życia i posługi kapłańskiej.

Jest on darem łaski, który winien przenikać → powołanie kapłańskie. Kapłan, jako wybrany i posłany przez Chrystusa, jest wezwany do budowania Królestwa Bożego nie tylko mocą sprawowanej Eucharystii i posługi Słowa, ale także do ukazywania w sposób jedyny i sakramentalny miłości braterskiej, służąc też w ten sposób sprawie Królestwa (PO 16).

Kapłański c. należy także rozumieć jako włączenie się w Chrystusa dziewiczego. Kapłan uczestnicząc realnie w jedynym kapłaństwie Chrystusa ma także w Nim model i ideał, który otwarty jest na wszelkie akty heroizmu i najbardziej trudne zdobycze. Stąd rodzi się pragnienie, aby odtworzyć w sprawowaniu posłannictwa kapłańskiego tajemnicę Pana i w ten sposób możliwie najdoskonalej upodobnić się do Niego. (Paweł VI, *Enc. o c. kapłańskim „Sacerdotalis coelibatus”*, nr 17-34).

Dzięki c. umacnia się w kapłanach oddanie dziełu → ewangelizacji, wzrasta zdolność do dawania świadectwa oraz poszerza się przestrzeń wolności wyboru Boga i Kościoła. C. nie jest w sposób absolutnie konieczny ani dla istnienia, ani dla ważności sprawowania kapłaństwa, jednak jest jemu odpowiedni, ukazuje bowiem jego naturę i ułatwia jego wypełnianie. Jest on wyjątkowym sposobem poświęcenia się Bogu, upodobnienia się do Chrystusa jedynego Kapłana oraz oddania się na wyłączność Kościołowi, co jest charakterystyczne i właściwe kapłaństwu (1 Tm 3, 2-5, Tt 1, 6; PO 16).

V. Duchowy wymiar daru c. Kapłaństwo służebne wymaga szczególnej formy miłości, jaką jest miłość pasterska (PO 14). C. zmierza zatem do oświecenia i spotęgowania miłości kapłana, który poprzez c., przyjęty i przeżywany z radością dla Królestwa Niebieskiego, odpowiada na wezwanie upodobnienia się do Chrystusa i uprzedza eschatologiczną rzeczywistość (Mt 22, 30), obecną już przez → wiarę, → nadzieję i → miłość. Tego rodzaju poświęcenie stanowi profetyczny znak przyszłej rzeczywistości, kiedy wszyscy ludzie zjednoczeni w Chry-

stusie przez Ducha Świętego będą żyli tylko dla chwały Ojca.

Kapłan jest człowiekiem miłości powołanym do wychowania innych zgodnie z pozostawionym przez Chrystusa przykazaniem miłości. Aby mógł temu sprostać, musi pozwolić Duchowi Świętemu, aby wychowywał go do miłości Chrystusa (PO 13).

Ponieważ c. przerasta zwykłe drogi życia i zakłada całkowite zaangażowanie osoby, może być zachowany tylko na drodze współpracy z łaską Boga. Sprawowanie posługi kapłańskiej w sposób nierozzerwalny wiąże się zatem z nieustannym pogłębianiem przez kapłanów → życia duchowego. Domaga się ono, by c. był rozumiany i przeżywany nie jako rzeczywistość negatywna, jako odrzucenie, a nawet pogarda dla życia małżeńsko-rodzinnego, lecz jako owoc pozytywnego ukierunkowania się właściwego kapłanowi i charakterystycznego dla jego powołania (PO 16; OT 10). On bowiem opuszczając ojca i matkę, idzie za Jezusem i we wspólnocie apostołskiej służy ludowi Bożemu.

Nie należy zatem c. kapłańskiego uważać za zwykłą normę prawną albo całkowicie zewnętrzny warunek dopuszczenia do święceń kapłańskich, lecz należy widzieć w nim wartość głęboko związaną z sakramentem święceń upodobiąjącym do Chrystusa Dobrego Pasterza i Oblubieńca Kościoła. Jest to więc wybór większej i niepodzielnej miłości do Chrystusa i Jego Kościoła, w pełnej i radosnej gotowości serca do podjęcia posługi pasterskiej. C. zatem należy przyjąć z miłością na podstawie

wolnej i nieustannie odnawianej decyzji, jako dar od Boga, jako szczególny udział w ojcostwie Boga i w płodności Kościoła; jako świadczenie wobec świata o eschatologicznym Królestwie Bożym (PO 16).

By podobać wszystkim wymaganiom moralnym, duszpasterskim i duchowym c. kapłańskiego, konieczne stają się sakramenty Kościoła, pokorna i ufna → modlitwa, oraz osobista → asceza. Kościół zaleca, by przyjmujący drogę c. kapłańskiego otwierali swoje serce na działanie łaski Bożej zwłaszcza przez sprawowanie Eucharystii, → czytanie Pisma św. oraz sakrament pokuty i pojednania. Aby wiernie mogli wytrwać na drodze powołania, powinni podejmować → ćwiczenia pobożności i korzystać z → kierownictwa duchowego (PO 18).

C., który jest wielkim darem dla Ludu Bożego, powinien być przez wszystkich wiernych, tak duchownych jak świeckich, przedmiotem szczególnej troski i modlitwy, aby Bóg obficie udzielał go swojemu Kościołowi (PO 16).

K. Dębowska, *Czystość, c., dziewictwo w życiu kapłańskim i zakonnym*, DP 11(1991), 143-146; C. M. Martini, *Wiara, c., służba*, Kr 1993; *Nauka Kościoła o charyzmacie c. Wybór dokumentów*, red. A. Jasiński, Gn 1993; M. Kożuch, *Wychowanie do dojrzałego przeżywania c.*, ŻD 2(1995), 2, 13-23; M. Rondet, *C. ewangeliczny we współczesnym świecie*, Wwa 1995; S. Mojek, *Jaki jest sens c. kapłańskiego*, Lb 1996; A. J. Skowronek, *Charyzmat c. — forma posługi w Kościele*, PP 1999, 2, 148-161; J. Augustyn, *C. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kr 1999; tenże, *Wychowanie do czystości i c. kapłańskiego*, Kr-Zb 2000; S. Heid, *C. w Kościele pierwotnym*, Tuchów 2000.

ROBERT JASIAK CSSR

CHARAKTER

(gr. *charaktér* — odcisnięte znamię, właściwość, cecha znamienne)

Zespół tych właściwości, które określają zgodność pomiędzy przekonaniem człowieka a jego modelem zachowania. W szerokim znaczeniu ch. to zespół wszystkich cech, które wyróżniają jedną osobę od dru-

giej. W zawężonym znaczeniu ch. łączy się ze sferą uczuć i woli.

W duchowości ch. jest owocem współpracy człowieka z → łaską, uzewnętrzniającą szczególne wyposażenie duchowe człowieka (→ organizm duchowy).

Uwarunkowania konstytucjonalne ch. bywają określane jako temperament. Ch. dotyczy wymiaru empirycznego konkretnego człowieka i zawsze łączy się z określonym systemem wartości, z tej racji ch. jest swoistym znamieniem → duchowości człowieka. W tym znaczeniu mówimy o ch. nawet u przestępców.

Ch. może być szlachetny, zdecydowany, słaby, chwiejny, egoistyczny itp. Z tych względów normatywnych termin ch. jest co-

raz rzadziej używany tak w psychologii, jak i w pedagogice oraz w teologii duchowości.

G. W. Allport, *Personality a Psychological Interpretation*, NY 1937; J. Pastuszka, *Ch. człowieka*, Lb 1962²; H. Rohrer, *Kleine Charakterkunde*, W-In 1965¹¹; A. Wellek, *Polarität im Aufbau des Charakters*, Mn 1966³; L. Kaczmarek, *Charakterologia i życie wewnętrzne*, Gd 1983; A. Mercatali, *La characterologia*, R 1984³.

ANTONI J. NOWAK OFM

CHARYZMATY

(gr. *charisma* — dar, łaska)

W sensie ścisłym chodzi o szczególne → dary Ducha Świętego, udzielane poszczególnym członkom wspólnoty chrześcijańskiej dla wspólnego dobra, zwłaszcza dla skutecznego głoszenia Ewangelii (Rz 12, 6-8). Św. Paweł wobec zjawiska ch. w Kościele w Koryncie jako pierwszy dał próbę teologicznej interpretacji tego zjawiska (1 Kor 12-14). Przypomniał, iż ch. są dane po to, by przynosiły korzyść całej wspólnotie Kościoła i tak należy ich używać, by mu służyły.

Mówiąc o ch. nie należy mieć na uwadze jedynie → zjawisk nadzwyczajnych. Są to raczej szczególne uzdolnienia chrześcijanina, które są wsparte → łaską otrzymaną na → chrzcie św.

I. Ch. w ST. Pismo św. ST podaje kilka relacji o udzielaniu Ducha Bożego osobom spełniającym szczególną funkcję w historii zbawienia. Posiadał ten dar Mojżesz, który przekazał go Jozuemu (Pwt 34, 9) oraz 70. starszym ludu (Lb 11, 17. 25. 29). Wśród postaci Starego Przymierza obdarowanych Duchem Bożym wymienić można również sędziów: Otniela (Sdz 3, 10), Gedeona (Sdz 6, 34), Jeftego (Sdz 11, 29), królów np. Saula (1 Sm 16, 14) i Dawida (1 Sm 16, 13) oraz proroków, którzy nazywani byli „mężami Ducha” (Oz 9, 7).

II. Ch. w NT. W NT termin „ch.” występuje 17 razy: 16 razy u św. Pawła (Rz 1, 11;

5, 15. 16; 6, 23; 11, 29; 12, 6; 1 Kor 1, 7; 7, 7; 12, 4. 9. 28. 30. 31; 2 Kor 1, 11; 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6) i raz u św. Piotra (1 P 4, 10).

Opisując zjawisko ch. Św. Paweł podaje trzy ich katalogi:

1. Katalog pierwszy (1 Kor 12, 1-11) opisuje ch. występujące we wspólnocie korynckiej. Apostoł dzieli je na cztery grupy:

a) *dary duchowe*. Ich nazwa pochodzi od tego, iż są one specjalnym objawieniem się → Ducha Świętego (1 Kor 2, 13-16). Do grupy tej zalicza dary: mądrości, wiedzy i wiary; b) *rozmaite sposoby działania*, w których specjalnie ujawnia się Boża moc (1 Kor 13, 10). Pełniejsze zrozumienie myśli św. Pawła ukazują także inne jego pisma (Flp 2, 13; Ef 3, 7. 20; 1 Tes 2, 13); c) *dar posługiwania* (1 Kor 12, 5). Są to określone i trwałe czynności oraz zadania do wykonania (Rz 11, 13; 15, 31; 1 Kor 16, 15; 2 Kor 3, 7; 9, 12; 11, 8). Dar ten wyraża się w usługiwaniu, nauczaniu, pracy apostołskiej, pomocy udzielanej Apostołom, wzajemnej trosce i pomocy (Rz 12, 7; 1 Kor 11, 4; 12, 7. 25; 14, 3; 2 Kor 3, 6-9; 4, 1; 1 Tes 3, 2; 1 Tm 4, 6; 2 Tm 4, 5); d) *dary łaski* (1 Kor 1, 7; 12, 4. 31; Ef 4, 7). Ponieważ św. Paweł mówiąc o ch. w 1 Kor 12, 4-31, używa tego terminu we wstępie i zakończeniu, uważa się, że wszystkie wymienione w tym katalogu zjawiska (dar mądrości, wiedzy, wiary, uzdrawiania, niezwykłych dzieł, prorocstwa,

rozpoznawania duchów, glosolalii, tłumaczenia języków) zalicza do ch.

2. Katalog drugi (1 Kor 12, 28-30) zawiera listę ch., która jest nieznaczną korektą poprzedniej. Jednocześnie Apostoł przypomina o porządku hierarchicznym panującym w Kościele: na pierwszym miejscu Apostołowie, na drugim prorocy, na trzecim nauczyciele. Wymieniając ch. wspomina o: uzdrawianiu, służbie, rządzeniu i niesieniu pomocy oraz modlitwie w obcych językach i ich tłumaczeniu (*ksenoglosja*). Nowością tego katalogu jest hierarchizacja darów, a także wysunięcie na pierwsze miejsce ch. apostołstwa (Rz 10, 15; Ef 4, 8).

3. Katalog trzeci (Rz 12, 3. 6-18) jest owocem interwencji św. Pawła na skutek pojawienia się we wspólnocie rzymskiej zjawisk charyzmatycznych, które nie poddane kontroli mogły wprowadzić zamęt w życie Kościoła. Napomina, aby ch., jakie posiadają wierni, włączone były w sprecyzowane posługi i wykorzystywane dla dobra całej wspólnoty. Apostoł wspomina o następujących darach: posługiwaniu, proctwie, nauczaniu, zachęcaniu, udzielaniu jałmużny, przewodniczeniu wspólnocie i dziełach miłosierdzia.

III. Pawłowe rozumienie ch. Analiza tekstów św. Pawła pozwala na zdefiniowanie ch. jako uzdolnienia jednostki do określonej służby w → Kościele świętym. Nie musi to być jakaś zdolność nadnaturalna lub cudowna, lecz po prostu dar łaski, albo szczególne powołanie dostępne każdemu z ochrzczonych (1 Kor 1, 7).

Św. Paweł zaznacza, iż ch. są udzielane wszystkim chrześcijanom i każdy z wierzących ma swój ch. (1 Kor 7, 7). Dar łaski nie jest jakimś wyróżnieniem poszczególnego wiernego, lecz ubogaceniem całej wspólnoty Kościoła, dlatego właśnie odpowiada on za charyzmatyków i jemu zlecone jest badanie autentyczności ch. (1 Tes 5, 19-21).

Wśród kryteriów prawdziwości ch. na pierwszym miejscu wymienia się wiarę

i miłość. Prawdziwe dary Ducha Świętego poznaje się po wyznaniu wiary w Jezusa Chrystusa (1 Kor 12, 3; 2 Kor 4, 13) oraz miłości braterskiej i płynącego z niej dobra wspólnoty (Rz 12, 9; 1 Kor 12, 7; 14, 33; 14, 40; Kol 1, 8; Ga 5, 22; Ef 4, 3). Stąd też korzystanie z ch. winno być poddane osądowi władzy w Kościele. Św. Paweł świadom takiego porządku rzeczy, ingerował w życie charyzmatyczne Kościoła.

IV. Ch. w życiu Kościoła. Zarówno listy św. Pawła, jak i Dzieje Apostolskie zawierają wiele relacji o powszechności występowania zjawisk charyzmatycznych w Kościele czasów apostołskich. Świadectwa te uzmysławiają, jak ważną rolę odgrywały ch. w życiu pierwotnych wspólnot chrześcijańskich. Należy podkreślić, iż doświadczenie tak szczególnego działania Ducha Świętego było możliwe dzięki głębokiemu, osobistemu przyjęciu wiary oraz zaangażowaniu każdego z wiernych w misję Kościoła. Sytuacja uległa zmianie z chwilą, gdy chrześcijaństwo stało się w pewnym sensie religią państwową w cesarstwie rzymskim oraz w późniejszych wiekach wraz z praktyką przyjmowania → chrztu św. przez władców z całymi plemionami.

Występowanie zjawisk charyzmatycznych zostało z biegiem czasu identyfikowane z podejmowaniem życia monastycznego (→ mnich), zakonnego oraz z posługą kapłańską. Od średniowiecza akcentowano wymiar instytucjonalny w Kościele, a szczególnie po reformacji. Wytworzył się pogląd, że ch. są przeciwieństwem i zagrożeniem dla urzędów kościelnych, stąd pojawiła się nieufność wobec zjawisk charyzmatycznych. Być może jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy były wystąpienia grup i osób powołujących się na szczególne dary Ducha Świętego, a których działalność owocowała błędami doktrynalnymi i prowadziła do rozbicia jedności Kościoła.

Stosunek do ch. uległ wyraźnej zmianie w XX w. Wzrastająca aktywność świec-

kich, odnowa liturgiczna, ruchy apostołskie, zwłaszcza → Ruchu Odnowy w Duchu Świętym, a także rozwój teologii Kościoła jako Ciała Chrystusa i ludu Bożego, zawoocowały w czasie Sob. Wat. II uznaniem, że dary charyzmatyczne są obok sakramentów i posług hierarchicznych wyrazem działania Ducha Świętego (LG 4; AG 5). To On rozdziela je między wiernych wszelkiego stanu, powołując i uzdalniając ich do określonych zadań, służących odnowie i budowaniu Kościoła (LG 12; AG 4; AA 30).

Vaticanum II podkreśla pożyteczność i różnorodność ch., tych najznamienszych, jak też bardziej pospolitych, które są szerzej rozpowszechnione. Ponieważ są pożyteczne dla Kościoła, winny być przyjmowane z wdzięcznością. Przestrzega jednocześnie przed lekkomyślnym ubieganiem się o dary nadzwyczajne. Sobór przypomina także biblijną zasadę, iż sąd o autentyczności i właściwym wprowadzaniu ch. w czyn należy do przełożonych Kościoła (1 Tes 5, 12. 19-21; LG 12). Zachęca kapłanów do uznania i popierania rozmaitych ch. wśród ludzi świeckich (PO 10).

V. Ch. a duchowość. Soborowa definicja ch. głosi, iż służą one uzdolnieniu chrześcijanina do eklezjalnego przeżywania swojej służby, polegającej na powiększaniu Mistycznego Ciała Chrystusa (LG 12). Zatem ch. w sensie ścisłym nie dotyczą → życia duchowego chrześcijanina, lecz jego posługi w Kościele. Są one szczególnym i indywidualnym wyposażeniem człowieka wierzącego, aby mógł lepiej i w pełni odpowiedzieć na powołanie do czynnego zaangażowania się w życie Kościoła (Rz 12, 3. 6-18). Jednakże korzystanie z ch. o tyle jest możliwe, o ile bardziej całkowite będzie powierzenie się, dyspozycyjność i uległość Duchowi Świętemu. On bowiem pobudzając chrześcijan do odpowiedzialności za Kościół, prowadzi ich do pogłębienia życia → wiary. Dzięki Jego kierownictwu

dokonuje się proces odnowy, uświęcenia człowieka i upodobnienia go do Chrystusa (→ chrystoformizacja) oraz zjednoczenie z Nim (Rz 8, 4-6. 29; 1 Kor 6, 11; Tt 3, 4-6).

Obecność ch. w życiu poszczególnych wiernych sprawia, że działanie Ducha Świętego jest niejako bardziej widoczne i doświadczalne. Bogactwo darów łaski, których udziela wierzącym, wyraża się między innymi w powstawaniu nowych → zrzeszeń chrześcijańskich, których wartości nie sposób zaprzeczyć. Wspólnym wyróżnikiem tychże zrzeszeń jest świadomość odpowiedzialności za Kościół, życie sakramentalne, modlitwa indywidualna i wspólnotowa oraz → czytanie Pisma św.

Inspiracja, wypływająca z doświadczenia działania Ducha Świętego i udzielanych przez Niego ch., prowadzi do głębszego zaangażowania się w misję Kościoła i codziennego świadectwa chrześcijańskiego życia (→ misyjna duchowość; → ewangelizacja).

VI. Charyzmat życia zakonnego. Po Sob. Wat. II, a zwłaszcza po ukazaniu się adh. Pawła VI *Evangelica testificatio* (26 VI 1971) oficjalnie mówi się o ch. założycieli zakonów, a także o ch. życia zakonnego jako owocu Ducha Świętego zawsze działającego w Kościele. Takie ujęcie ch. zakonnego rozwija Jan Paweł II w adh. *Vita consecrata* (25 III 1996), rozciągając je na wszystkie formy życia konsekrowanego (→ konsekracja). Życie konsekrowane jest szczególną postacią ch. w Kościele i dla Kościoła (VC 3. 10). Z tego względu zarówno na przełożonych wspólnot życia konsekrowanego jak i na poszczególnych ich członkach spoczywa obowiązek wierności ch. założycieli. „Właśnie dzięki tej wierności wobec natchnienia założycieli i założycielek — które samo jest darem Ducha Świętego — można łatwiej odkryć i gorliwiej przeżywać zasadnicze elementy życia konsekrowanego” (VC 36).

J. Kudasiewicz, *Rola ch. w Kościele pierwotnym w świetle listów św. Pawła*, Lb 1979; F. Sullivan, *Ch.*

i odnowa charyzmatyczna, Wwa 1986; A. Riaud, *O działaniu Ducha Świętego*, KZ 1989; S. Falvo, *Przebudzenie ch.*, Ł. 1995; Y. M. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, Wwa 1996; A. Drago, *Dary Ducha Świętego*, Kr 1998; H. Langkammer, *Duch Święty a duchowość*, Wr 1998; *Duch, który jednoczy. Zarys*

pneumatologii, red. M. Marczewski, Lb 1998, *Duch Święty w posłudze Kościoła wobec świata*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lb 1999; J. W. Gogola, *Zasady wierności ch. założyciela*, Kr 2000.

ROBERT JASIAK CSSR

CHORAŁ GREGORIAŃSKI

Śpiew własny Kościoła katolickiego, jednogłosowy, diatoniczny, o rytmice swobodnej regulowanej mową, związany integralnie z tekstem liturgicznym w jęz. łac., uznawany za wzorzec → muzyki liturgicznej.

I. Dzieje. Nazwę zawdzięcza Grzegorzowi Wlk. († 604), któremu przypisywano (gł. biografia Jana Diakona ok. 872) dzieło całkowitego i ostatecznego uformowania śpiewu liturgicznego. Jednak szczegółowe badania prowadzone nad ch. g. w XIX-XX w. (F. A. Gaevaert, B. Stäblein i inni) nie pozwalają na utrzymanie tej tezy.

Śpiew gregoriański podlegał w ciągu wieków wielorakim i skomplikowanym przemianom, a kanon melodii do dziś używanych ukształtował się zasadniczo w epoce Karolingów jako wynik połączenia śpiewów rzymskich i galijskich. Po Sob. Tryd. podjęto próbę reformy ch. g. polegającą na dostosowaniu melodii średniowiecznych do estetyki renesansowej. Skutkiem tej pracy była zniekształcona wersja śpiewów. Wydano je w tzw. *Editio medicea* (1614-1615), które była w użytku przez ok. 300 lat. Pracę nad autentyczną odnową *cantus gregorianus* zainicjował w poł. XIX w. opat benedyktynów z Solesmes Prosper Guéranger († 1875). Wraz ze współpracownikami (J. Pothier, A. Mocquereau) dążył on do ustalenia pierwotnej postaci melodii gregoriańskich. W tym celu podjęto badania paleograficzne nad najstarszymi rękopisami. Owocem studiów szkoły solesmeńskiej było przygotowanie do druku odnowionej wersji ch. g., którą Pius X zatwierdził do powszechnego użytku.

W Polsce ch. g. pojawił się wraz z przyjęciem chrześcijaństwa. Początkowo wykonawcami byli wyłącznie duchowni obcego pochodzenia, którzy przywieźli ze sobą księgi chorałowe. Niektóre z nich pomimo licznych burz dziejowych zachowały się do dzisiaj. Jednym z najważniejszych zabytków jest *Missale Plenarium* (1070-1131) z Biblioteki Kapitulnej w Gnieźnie. Koniec XI w. przyniósł antyfonę ku czci św. Wojciecha, pierwszą kompozycję powstałą na terenie Polski: *Magna vox laude sonora*. W XIII w. wkład rodzimy do ch. g. powiększają m.in. *Oficjum rymowane o św. Wojciechu* oraz *Oficjum rymowane o św. Stanisławie*. Autor tego ostatniego, Wincenty z Kielc OP († ok. 1270) jest pierwszym znanym z imienia i nazwiska kompozytorem polskim. Najbardziej znanym śpiewem oficjum ku czci św. Stanisława jest hymn → *Gaude Mater Polonia*, który w wersji dostosowanej do tonalności dur-moll i opracowaniu czterogłosowym przypisywanym T. Kłownowskiemu, do dziś towarzyszy wielu uroczystościom kościelnym i świeckim. Duże znaczenie dla zachowania polskich tradycji muzyczno-liturgicznych miały księgi drukowane w XVII w. przez krakowską oficynę Andrzeja Piotrkowczyka.

W XVIII i XIX w. zaniedbano śpiew chorałowy. Jego odrodzenie łączy się najpierw z ruchem cecyliąńskim (J. Mazurowski, J. Surzyński), a następnie z wprowadzeniem założeń określonych przez św. Piusa X i jego następców. Po Sob. Wat. II ch. g. w dużym stopniu ustąpił śpiewom w językach narodowych.

II. Podstawy teoretyczne. Na specyfikę ch. g. składają się trzy zasadnicze elementy: notacja, rytm i tonalność.

1. Zapis muzyczny. Do VII w. repertuar liturgiczny przekazywany był wyłącznie przez zapamiętywanie. Natomiast z VIII w. pochodzą księgi z ukształtowaną już notacją cheironomiczną (bezliniową). Notacja ta polegała na umieszczaniu specjalnych znaków zwanych neumami bezpośrednio nad tekstem. Od XI w. zaczął kształtować się zapis diastematyczny, którego finalną postacią stała się czterolinia (XII w.). Początkowo znaki cheironomiczne nakładano bezpośrednio na linie. W wyniku stopniowego rozwoju wypracowano obecną postać pisma, którą jest *nota quadrata*. Do odczytania zapisu potrzebne są klucze, z których najpowszechniejsze to C oraz F.

2. Rytm. Jest jednym z najtrudniejszych zagadnień. Niedbałość kopistów z początków pierwszego tysiąclecia sprawiła, że w zapisie diastematycznym nie uwzględniano oznaczeń rytmiczno-agogicznych, jakie zawierała notacja cheironomiczna. Jednocześnie kantorzy coraz mniej wiernie przekazywali tradycję wykonawczą, tak iż różnice między czasem trwania dźwięków znikły ok. 1100. Współcześnie usiłuje się odczytać oraz zinterpretować znaki cheironomiczne. W oficjalnych księgach rzymskich zapis nutowy występuje bez żadnych znaków pomocniczych. Natomiast druki wydawane przez benedyktynów z Solesmes (np. *Liber usualis*, *Graduale triplex*) posiadają liczne oznaczenia interpretacyjne. Wynikają one z zasad stosunkowo młodej dziedziny, jaką jest semiologia gregoriańska. W dziedzinie tej panują jednak duże rozbieżności i dowolność.

3. Tonalność. Podstawą tonalną w ch. g. jest układ 4. zasadniczych struktur modalnych wraz z ich odmianami plagalnymi. Wyróżnia się 4 podstawowe dźwięki finalne: D, E, F, G określane jako *protus*, *deuterus*, *tritius*, *tetrardus*. Od nich budowano

diatoniczny szereg tonów złożony z 6. dźwięków (*heksachord*).

III. Księgi muzyczno-liturgiczne. Księgami chorałowymi były zasadniczo te, których używano do sprawowania Mszy św. (graduał) oraz oficjum (antyfonarz, psalterz, hymnarz i lekcjonarz). W I poł. XX w. najpotrzebniejsze śpiewy zebrano w podręcznej księdze muzycznej nazwanej *Liber usualis*. Po reformie Sob. Wat. II przygotowano najpierw *Kyriale simplex* (1964) zawierające łatwiejsze melodie *ordinarium missae*, a następnie *Graduale simplex* (1967) z prostszymi śpiewami *proprium missae*. *Ordo cantus missae* (1972) przystosowało śpiewy do odnowionej liturgii mszalnej oraz zmienionego kalendarza liturgicznego. Na uwagę zasługuje także wydany w Solesmes *Liber hymnarius* (1983), będący pierwszą częścią planowanego wydania antyfonarza rzymskiego.

IV. Aspekt duchowy. Ch. g. zawsze ukazywany był jako wzór śpiewu prowadzącego do pogłębienia formacji duchowej. Muzyka może stawać się narzędziem Ducha Uświęciciela i pełnić rolę wychowawcy towarzyszącego na drogach życia chrześcijanina. → Rozwojowi duchowemu sprzyja m.in. zapoznanie się z bogactwem form i środków stylistycznych, które dalekie są jednak od taniego efekciarstwa i dumnego przepychu. Natomiast brak wykształcenia chorałowego wierzących stwarza ogromną lukę w jakości życia chrześcijańskiego i poziomu ogólnokulturowego. Niedostatek ten sprawia, iż zarówno wśród osób świeckich jak i duchownych napotyka się zbyt mało wrażliwości na prawdziwie artystyczną muzykę kościelną. Ponadczasową jej postacią jest właśnie ch. g., który znajduje się w samym sercu → duchowości Kościoła świętego, żyjącego we wszystkich czasach. O tym śpiewie powiedziano, iż „umysł wiernych swą dziwną siłą i wrodzoną mocą porywa do Boga, liturgiczne modły wspólnoty chrześcijańskiej czyni żywszymi i go-

rętszymi, dzięki czemu wszyscy mogą żarliwiej, mocniej i skuteczniej uwielbiać Boga w Trójcy Świętej Jedynego i prosić Go o łaski” (Pius XII, *Musicae sacrae disciplina*).

Kształtowanie duchowości za pomocą śpiewu chorałowego możliwe jest w wielu kierunkach. Najważniejsze z nich to: biblijny, liturgiczny, ascetyczny i medytacyjny.

1. Kierunek biblijny. Ch. g. zasadza się na ścisłym związku melodii z tekstami ST i NT. Melodie te powstały ze słowa Bożego i żyją słowem Bożym. Łaciński język kultyczny już u swych początków był językiem „śpiewnym”. Działo się tak głównie ze względu na akcent, który w starożytności miał niewiele wspólnego z dynamicznym podkreśleniem sylaby stosowanym w językach nowożytnych. Akcent polegał na podniesieniu głosu, wyższym intonowaniu akcentowanej sylaby. Stąd Martinus Capella nazywa akcent słowny *anima vocis et seminarium musices* (duszą mowy i zarodkiem muzyki). Melodie chorałowe rozwinęły te naturalne właściwości języka, są wydedukowane z wewnętrznej „duszy słów”. Zatraca się właściwie granica pomiędzy tekstem a melodią, istnieje zaś nowa jakość o wielkiej sile wspomagającej wysiłek człowieka w podnoszeniu serca i umysłu ku Bogu. Szczególne pokrewieństwo zachodzi pomiędzy muzyką a Ewangelią. Śpiewał sam Jezus np. podczas Ostatniej Wieczery ustanawiając Eucharystię, wychodząc do ogrodu Getsemani (Mt 26, 30). Najbardziej typowymi przykładami tekstu muzycznego jest jednak *Benedictus* (Łk 1, 67-80) i *Magnificat* (Łk 1, 46-56). Są one doskonałymi wzorcami uwielbienia Boga, którego nie sposób wyrazić mową. Ten śpiewa, kto potrafi prawdziwie się radować, a radując się w ten sposób, oddaje chwałę Panu i uwzniosła duszę.

2. Kierunek liturgiczny. Muzyka gregoriańska wykazuje doskonałą zgodność z formą i treścią wydarzeń liturgicznych. Zgodność ta objawia się m.in. w stosowaniu róż-

nych stopni ekspresji muzycznej. Nie wykonuje się np. w ten sam sposób *Dominus vobiscum* ze wstępnych obrzędów mszalnych i z dialogu przed prefacją.

Kolejnym aspektem nierozłączności liturgii i ch. g. jest różnorodność gatunków stylistycznych. Znajdują się wśród nich proste śpiewy przeznaczone dla celebransa i całego ludu, znacznie trudniejsze dla scholi oraz bogate w melizmaty partie solisty (np. *Alleluja* czy *Tractus*). Ta różnorodność odpowiada doskonale myśli soborowej, która stwierdza, iż: „Czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidoczniają je i na nie oddziałują. Poszczególnych zaś członków dosięgają w różny sposób, zależnie od stopnia święceń, urzędów i czynnego udziału” (SC 26). Tak więc każdy z uczestników ma w liturgii swoje miejsce. Dzięki jedności z czynnością liturgiczną śpiew gregoriański akcentuje i pomaga przeżyć prawdę o obiektywnej i absolutnej wartości liturgii chrześcijańskiej, rzeczywistej obecności Zmartwychwstałego Chrystusa w zgromadzeniu liturgicznym, który sam jeden jest pierwszym i właściwym Liturgiemi. Dlatego śpiew chorałowy jest „właściwym Kościoła Rzymskiego, jedynym śpiewem, który Kościół odziedziczył po ojcach dawnych, którego z zazdrością strzegł przez długie wieki w swych księgach liturgicznych” (Pius X). „Pod wpływem świętych śpiewów, wierni zbierają obfite owoce ze świętej liturgii, co okazują godnym chrześcijanina życiem i obyczajami, jak poucza codzienne doświadczenie, a potwierdzają liczne, tak starożytne, jak i nowsze zapisy” (Pius XII, *Musicae sacrae disciplina*).

3. Kierunek ascetyczny. W dziedzinie chorałowej przede wszystkim należy przypodobić ucho do niecodziennej melodii, odrzucić chęć odbierania tylko tego, co łatwe lub przyjemne, a także chęć popisu solowego. Następnie wypada zmierzyć się z trudnością zapamiętania melodii i zrozu-

mienia tekstu. Później zaś zwracać uwagę na odpowiednią interpretację, m.in. na tzw. *castigatio vocis* (opanowanie głosu). Na koniec potrzeba dołączyć staranną postawę ciała. Cierpliwe ćwiczenia tego typu pomagają do stałego przysposobienia duszy do → modlitwy, która winna być prosta i czysta.

4. Kierunek medytacyjny. Wynika z łączności melodii chorałowych ze słowem Bożym. Melodie gregoriańskie, jako owoc rozważania tegoż słowa, stanowią niedościgną pomoc w praktykowaniu medytacyjnej postawy zawierzenia i powierzenia się Słowu. Śpiew gregoriański nie chce być niczym innym jak modlitwą, pewną jej formułą, przy pomocy której Bóg ułatwia duszy zbli-

żenie do siebie. Wprowadzeniem do duchowego bogactwa *cantus gregorianus* może być *Regula* św. Benedykta (rozdz. 8-20).

W klimat medytacji wprowadza także samo obcowanie z muzyką, której duchowa siła odczuwalna jest nawet wtedy, gdy brakuje zrozumienia treści słów. Wewnętrzna harmonia kompozycji jest doświadczeniem piękną, przez które odsłania się fragment natury Bożej.

W. Apel, *Gregorian chant*, Bloomington 1958; J. Waloszek, *Teologia muzyki*, Opole 1997; I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Sob. Wat. II w świetle dokumentów Kościoła*, Lb 2000; R. Tyrała, *Soborowa odnowa muzyki kościelnej w Polsce*, Kr 2000.

BEATA BODZIOCH

CHOROBA

Biologiczna zmiana struktur organizmu; reakcja dynamiczna ustroju na działanie czynnika chorobotwórczego; psychiczna destrukcja osobowości. Wyraża się zaburzeniami we współdziałaniu narządów i tkanek. Długotrwała ch., nawet bez → bólu, wyczerpuje zarówno umysł jak i ciało.

I. Pojęcie i przyczyny ch. W życiu ziemskim nie jest możliwe, aby człowiek nie był poddany ch., oraz by uniknął starzenia się. Są to rzeczywistości wpisane w ludzką naturę jako następstwo grzechu pierworodnego oraz skutek działania demonów i → szatana (Rdz 3, 16-19; Rz 5, 12; 6, 13). Bóg jednak nie jest nigdy przyczyną ch. ani cierpień, ale może na nie pozwolić i posługiwać się nimi w celu duchowego wzrostu człowieka oraz tych, którzy mu towarzyszą (→ Apostolstwo Chorych).

Ch. może mieć swój początek w ludzkiej niedbałości i w nieuporządkowanym życiu. Wielu Ojców Kościoła twierdzi, że w pewnych wypadkach ch. może być związana z grzesznym stanem dotkniętego nią. Może być ona powodowana także przez grzeszne poządliwości.

Wielu świętych sądzi, że ch. mogą być spowodowane atakami szatana, aby przez osłabienie ciała osłabić również ducha i pomniejszyć tym sposobem chęć i umiejętność chwaleń Boga. Osłabiając ciało, szatan pragnie uspić czujność, osłabić odporność na pokusy, uczynić bezużytecznymi wysiłki ascetyczne; chciałby wprost doprowadzić do zwątpienia w pomoc Bożą a nawet, by chory zlorzeczył Bogu (Hi 2, 5). W przypadku Hioba widać, że nie Bóg, ale szatan jest przyczyną jego ch. (Hi 6, 7).

Św. Jan Chryzostom († 407) daje osiem odpowiedzi na pytanie, dlaczego dążący do świętości są poddani wielu próbom, m.in. ch.: a) aby najwyższe cnoty i wspaniałe uczynki świętych nie wprawiły ich w pychę; b) by nie byli czczeni więcej niż przystoi to ludziom; c) aby w słabości uwidaczniała się bardziej moc Boża (2 Kor 12, 9); d) aby ujawniła się cierpliwość świętych i to że nie służą oni Bogu ze względu na korzyść, lecz kochają Go miłością czystą i pośród trudności są Mu równie oddani; e) aby uświadomić ludziom prawdę o zmartwychwstaniu jako odpłacie Bożej sprawie-

dliwości za niezliczone trudy; f) aby doświadczeni przez różne trudności zostali podniesieni na duchu i pocieszeni, widząc, że najwięksi święci również doświadczyli prób niekiedy większych; g) aby wzniosłość ich czynów nie podsuwała na myśl, że są oni innej natury; h) by nauczyć, że prawdziwe szczęście polega na jedności z Bogiem przez życie cnotliwe, a prawdziwe nieszczęście w odsunięciu się od Niego.

Ch. i cierpienie nie mają źródła w Bogu, mogą jednak wejść w plany Jego Opatrzności: chociaż Bóg pozwala, by ujawniły się zamiary szatana lub złego człowieka, to jednak ogranicza skutki ch. oraz cierpienia i daje szansę temu, który jest nimi dotknięty do wykorzystania ich dla swojego dobra duchowego. Bóg zatem ogranicza działanie szatana (Hi 1, 12; 2, 6) i nie pozwala, by człowiek był doświadczany ponad siły (1 Kor 10, 13), dopuszcza jednak, by szatan doświadczal człowieka i by ten znosząc cierpienia w Bogu osiągnął wielkie dobra duchowe, niedostępne w inny sposób.

Człowiek nawiedzany jest przez ch. pomimo życia uczciwego. Często grzesznicy cieszą się większym zdrowiem i powodzeniem niż ludzie prawi (Jer 12, 1; Ps 73, 4-5; Mdr 3, 15). Ch. może jednak mieć swe źródło w grzesznym życiu. Nie można bowiem zanegować wpływu stanu duszy na zdrowie człowieka. Nieporządek duchowy wpływa negatywnie na kondycję duszy i ciała, uwolnienie się zaś od nieuporządkowania duchowego wpływa również pozytywnie na zdrowie ciała. Gdy człowiek otwiera się na Boży pokój i dobrodziejstwo łaski, wówczas również ciało doznaje dobrodziejstwa pokoju. Ten, kto żyje w Bożym pokoju i w nadziei dóbr królestwa niebieskiego wolny jest od wielu niepokojów i obaw oraz od ich patologicznego wpływu na swe ciało (→ hezychazm).

Ch. nie powinno się przeżywać wyłącznie na płaszczyźnie czysto naturalnej, lecz należy znaleźć nadprzyrodzony jej sens. W

przeciwnym razie chory może być napełniony strachem, lękiem, złością, zgryźliwością, buntem i załamaniem. Taki stan pogarsza zdrowie ciała i powoduje ch. duszy, tj. grzech w różnych jego postaciach. Tak przeżywana ch. staje się niewykorzystanym cierpieniem oraz źródłem uszczerbku na ciele i duszy. Należy zatem nadać sens cierpieniu i zobaczyć w ch. jedną z lepszych dróg do osiągnięcia dobra. Przede wszystkim chory ma zadać sobie pytanie: co ch. i → cierpienie mówią o jego kondycji życiowej.

Ch., będąc konsekwencją winy Adama oraz owocem grzechu utrwalonego przez diabelskie wpływy, objawia słabość ludzkości oderwanej od Boga. W ch. uwidacznia się kruchość ziemskiej egzystencji człowieka, jego słabość, niewystarczalność, przemijalność, jego ograniczenia. Ch. ciała jawi się jako symbol i namacalny dowód utraty rzeczywistości rajszych. Chroni człowieka przed pychą, która doprowadziła do grzechu pierworodnego. Ukazuje zatem prawdę o nim samym, o jego ograniczoności. Każde szukać trwalszych fundamentów życia. Daje motywację, by nie przywiązywać się do namiętności światowych, ukazując ich próżność. Wnętrze człowieka uwolnione przez ch. od przywiązań do świata jest zdolne zrozumieć lepiej świat duchowy, a wola wolna od pożądań ziemskich pragnie rzeczywistości duchowych i w tym sensie ch. ma znaczenie pozytywne.

II. Duchowy wymiar ch. Bóg nie dopuszcza ch. po to, by człowieka pomniejszyć, ale by uczynić go lepszym, mądrzejszym i poddanym Jego woli, w czym tkwi podstawa zbawienia. W ch., która nie pochodzi od Boga, jednak można odkryć plany Bożej Opatrzności dotyczące chorego. W każdej ch. Bóg mówi do człowieka o zbawieniu i wyraża swą wolę pomocy do osiągnięcia go. Ch. jest zatem na usługach Bożej pedagogii; jest upomnieniem Bożym z powodu grzechów człowieka, które nabie-

ra sensu pozytywnego. Nie oznacza więc kary, ale ukierunkowanie, poprawienie, udoskonalenie i uzdrowienie. W ten sposób dzięki łasce Chrystusa ch. ciała staje się lekarstwem duszy. Bóg bowiem w celu uzdrowienia i zbawienia człowieka ma prawo wykorzystywać różne dostępne Mu środki.

Ch. ciała powinna zwrócić uwagę na mniej widoczną, a poważniejszą ch. duszy, która jest jak bicz przeciwko lenistwu, ponieważ prowadzi do dynamizmu i wyczula uwagę. Bóg, który kocha człowieka i czuwa nad nim, przyzwala na ch., by nie opanowała człowieka niedbałość, lecz by pobudzić jego ducha. W celu zbawienia człowieka, Bóg posługuje się zarówno środkami wychowawczymi przyjemnymi dla człowieka jak i przykrymi. Te ostatnie są bardziej skuteczne niż pierwsze. Jedne i drugie świadczą o miłości Boga do człowieka.

Ch. spełnia funkcję oczyszczającą (gr. *katharsis*) za osobiste grzechy chorującego. Są jak tygiel, w którym człowiek zostaje oczyszczony. Św. Jan Chryzostom podkreśla paradoks: „Ból został nałożony na człowieka z powodu grzechu, i również ból jest tym, co uwalnia nas od grzechu [...]. Grzech rodzi ból, a ból uśmierca grzech” (*Homilie o pokucie*, VII, 6).

Ponieważ ch. przyczynia się do umartwienia ciała, uśmierzenia pożądań starego człowieka, może być porównana do różnych form → ascezy, jak → post i czuwanie, gdyż spełnia taką samą funkcję jak one.

Św. Cyprian († 258) podkreśla, że ch. i cierpienia są powodem lamentacji dla niewierzących, lecz dla chrześcijan są okazją do pogłębienia ich wiary (*O śmierci*, 13-14).

Ch. jest okazją do osiągnięcia cierpliwości, ta z kolei jest źródłem wielu innych cnót, m.in. → nadziei (Rz 5, 3-4). Jest ona również okazją do wypracowania → pokory. Cierpienie, które towarzyszy ch. sprzyja → pokucie, prowadzi do skruchy oraz sprzyja → modlitwie. Wszystkich tych darów jednakże człowiek nie otrzymuje au-

tomatycznie wskutek ch. i towarzyszącego mu cierpienia. Trzeba się na nie otworzyć oraz aktywnie współpracować z Bogiem, by je osiągnąć.

W celu osiągnięcia duchowego zwycięstwa w ch. nie można jej się poddać, ale uważnie czuwać, oczekując pomocy Bożej. Pomoc ta na pewno przyjdzie (1 Kor 10, 13), a jeśli jest „spóźniona” to znaczy, że Bóg daje okazję, by jeszcze bardziej umocnić wiarę, nadzieję i miłość oraz inne → cnoty. Chory powinien wiedzieć, że kiedy Bóg zsyła próbę, daje też siłę i dary, by wyjść z niej zwycięsko, a przede wszystkim, by oprzeć się sugestiom szatana (2 Kor 12, 10). Bóg czuwa nad chorym, osłania go i pomaga mu (Ps 41, 4). Należy w Nim pokładać nadzieję, a jeśli nawet ch. prowadzi do śmierci, także wówczas nie należy się bać. Chrześcijanin ma przecież nadzieję życia wiecznego (2 Kor 5, 1).

Trud próby, jaką jest ch., nie zawsze tkwi w jej intensywności, ale w długotrwałości. Ch. może być bowiem przyczyną załamania, smutku, posępnosci, irytacji, podenerwowania, desperacji i buntu. Przeciwko takim objawom bardzo potrzebna jest cierpliwość, wytrzymałość i stałość (Łk 21, 19; Hbr 10, 36; Rz 12, 12). Najmocniejszym wsparciem, jakie można mieć w ch., jest modlitwa. Jeśli chory prosząc o zdrowie godzi się równocześnie na brak → uzdrowienia, o ile taka byłaby wola Boża, to uczy się przedkładania Bożej woli nad własną. Bóg nie zawsze od razu wysłuchuje modlitwy o uzdrowienie. Daje okazję, by przez ponowienie modlitwy przybliżyć się do Niego i pogłębić wiarę. Ponieważ modlitwa jest źródłem wielu dóbr duchowych, więc powinna być podstawową czynnością chorego. Nie tylko modlitwa prośby, ale również dziękczynienia i uwielbienia. Wg słów św. Pawła, należy dziękować w każdym położeniu, gdyż taka jest wola Jezusa Chrystusa (1 Tes 5, 18). Jak w przypadku Łazarza ch. nie zmierzała ku śmierci, ale ku

chwale Bożej, tak i w przypadku innych chorych powinna przyczynić się ona do oddania Bogu chwały (J 11, 4).

Modlitwa podczas ch. sprawia, że nie odczuwa się wielu jej dolegliwości. Jeśli zaś ch. osłabia i nie pozwala na zewnętrzne akty modlitwy, najbardziej odpowiednią modlitwą jest wtedy ciche trwanie w Bożej obecności. Jeżeli ch. niszczy świadomość i władze duchowe, pozostaje oddać to → ubóstwo duchowe Chrystusowi ze świadomością, że On uzupełni to, do czego człowiek nie jest już zdolny, a Duch Święty powie → „Abba, Ojcze” (Rz 8, 15).

Chociaż przeżywając po chrześcijańsku ch. można wyprowadzić z niej wiele dobra, to jednak należy z nią walczyć. Obowiązkiem chrześcijanina jest troska o zdrowie swoje i innych. Chrystus pomagał bowiem chorym (Mt 9, 35) oraz utożsamiał się z nimi (Mt 8, 17). Pomoc choremu jest pomocą okazaną samemu Chrystusowi (Mt 25, 36).

J. W. Rosłon, *Biblijne spojrzenie na zagadnienie ch. i cierpienia*, CT 45(1975), 3, 102-107; M. Salvadori, *Fede e malattia. Una riflessione sulla sofferenza umana*, Terraglione di Vigodarzere 1986; J. C. Larchet, *Théologie de la maladie*, P 1991.

KS. JAN JAGIELKA

CHÓROWA MODLITWA

(łac. *officium divinum*).

Śpiewanie lub recytowanie tzw. godzin kanonicznych przez wspólnotę zakonną, co stanowi jeden z centralnych punktów dnia i → życia duchowego danej wspólnoty. Do ch. m. zobowiązane są męskie → zakony ścisłe i mniszki (SC 98) (→ mnich).

Oddawanie publicznej czci Bogu w formie ch. m. praktykowane było już w pierwszych wiekach wśród wspólnot cenobitów w Egipcie, które zbierały się na wspólną modlitwę we dnie i w nocy, a zwłaszcza w niedziele i święta. Praktyka ta utrwaliła się w późniejszych zakonach, zwłaszcza w związku z obowiązkiem modlitwy za otrzymane fundacje, tak iż była ona niemal wyłączną formą modlitwy liturgicznej.

Z obowiązkiem ch. m. zerwali jezuici, wprowadzając prywatne odmawianie oficjum, co dało początek indywidualnej modlitwie liturgicznej, zwanej potocznie brewiarzem (łac. *brevis* — krótki), obecnie Liturgią Godzin.

Zakony zobowiązane do ch. m. odprawiły Mszę św. konwentualną, tj. połączoną z odmawianiem oficjum. Obecne prawodawstwo nie wspomina o Mszy św. konwentualnej, nakazując jedynie codzienne uczestnictwo we Mszy św. i godne sprawowanie Liturgii Godzin (KPK kan. 663).

A. Grün, *Modlitwa chórowa a kontemplacja*, Kr 1991; tenże, *Lectio divina — Boże czytanie*, Kr 1991.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

CHRYSTOCENTRYZM

Postawa lub pogląd, zgodnie z którym w centrum całej rzeczywistości, a zwłaszcza egzystencji chrześcijanina, jest osoba Jezusa Chrystusa jako Boga i Człowieka.

W teologii mówi się o ch. w trojakim znaczeniu:

a) *przedmiotowym* — ześrodkowanie przez Boga w Trójcy Osób całej ekonomii

zbawienia na Osobie Chrystusa. W liturgii wyraża to kończąca Modlitwę Eucharystyczną uroczysta doksologia: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie...”. Z punktu widzenia → duchowości chrześcijańskiej nie można autentycznie czcić Chrystusa wyizolowanego z całej ekonomii zbawienia. Np. rozważanie tajemnicy Wcie-

lenia w oderwaniu od tajemnicy Paschalnej staje się niezrozumiałe i zachowuje jedynie znaczenie dla płytkiego sentymentalizmu;

b) *podmiotowym* — polega na kreowaniu chrystokształtnej (→ chrystoformizacja) postawy chrześcijanina zgodnie ze słowami Apostoła: „Teraz już żyję nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). W tym też sensie św. Cyprian († 258) za św. Pawłem (1 Tm 3, 16) Chrystusa określa jako wzór wszelkiej pobożności (*exercitium pietatis*). Do tych samych treści nawiązuje Sob. Wat. II (GS 22) i Jan Paweł II w enc. *Redemptor hominis*, pisząc: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi. To jest ów — jeśli tak wolno się wyrazić — ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!” (RH 7. 10).

Niemal te same słowa Ojciec święty powtórzył na Placu Zwycięstwa w Warszawie podczas I pielgrzymki do Ojczyzny (→ papieskie pielgrzymki do Polski): „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa — to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”;

c) *formalnym* — chodzi o koncentrację wszystkich zagadnień teologicznych, zwłasz-

cza teologicznoduchowych, a także antropologicznych i kosmologicznych wokół idei Boga objawiającego się w Osobie Jezusa Chrystusa. Z punktu widzenia chrześcijańskiej duchowości, ch. formalny wyraża się m.in. w powiązaniu wszystkich wątków treściowych poszczególnych ćwiczeń i praktyk duchowych (→ ćwiczenia pobożności) z centralną ideą Bogo-Człowieczeństwa.

Z tym wiąże się niebezpieczeństwo skrajności. Z jednej może być popadanie w swoisty monofizytyzm, polegający na niedowartościowaniu Człowieczeństwa Chrystusa. Takiej pokusie uległa przez krótki czas św. Teresa od Jezusa († 1582) pod wpływem niektórych jej spowiedników zafascynowanych neoplatonizmem. Wg nich, by dojść do wyższych stopni → modlitwy i → kontemplacji, trzeba koniecznie oddalać od siebie wszystko, co podpada pod zmysły, a więc także wszelkie wyobrażenie Człowieczeństwa Chrystusa. Początkowo św. Teresa uległa tym poglądom (Ży, 22, 3). Jednakże czerpiąc z osobistego doświadczenia obecności Chrystusa zarówno w pięknie Jego Człowieczeństwa jak i w tajemnicach zbawczych, szybko zmieniła pogląd i stanowczo twierdzi, iż „najświętszego Człowieczeństwa Chrystusa nie powinno się żadną miarą poczytywać za przeszkodę do kontemplacji” (Ży, 22, 4-8; TW, VI, 7, 6).

Drugą skrajnością jest popadanie w antropomorfizm i naturalizm, wskutek czego przesadne skupienie uwagi i głównie uczuć na Człowieczeństwie Chrystusa doprowadzi do niedoceniań Jego Bóstwo.

Ch. we wszystkich omówionych aspektach ma mocne podstawy biblijne. Na szczególną uwagę zasługują listy św. Pawła. → Imię Jezusa jest ponad wszelkie imię (Flp 2, 9), toteż w żadnym innym nie ma zbawienia (Dz 4, 12). On jest mocą i mądrością Bożą (1 Kor 1, 24), obrazem Boga niewidzialnego (2 Kor 4, 4; Kol 1, 16), odbłaskiem Bożej wspaniałości (Hbr 4, 4). W

Nim zamieszkała cała Pełnia (Kol 1, 9; 2, 9), toteż w Nim wszystko ma istnienie (Kol 1, 17). Podobnie św. Jan Apostoł stwierdza, że Chrystus jest „Alfą i Omegą, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem” (Ap 22, 13), to znaczy że przez niego udzielana jest wszelka łaska (J 1, 16).

Specyficznym wyróżnikiem duchowości chrześcijańskiej, niezależnie od jej form i sposobów wyrażania się, jest ch. Podejmując jakiegokolwiek próby adaptacji form duchowości pochodzących z innych kręgów kulturowych (→ buddyzm, → hinduizm, → islam) do duchowości chrześcijańskiej, a zwłaszcza katolickiej, nie wolno pod żadnym pretekstem zrezygnować z ch. pod groźbą utraty tożsamości i specyfiki duchowości chrześcijańskiej. Także rozwinięty w Kościele katolickim, zwłaszcza

w Polsce, kult maryjny musi mieć wyraźne oblicze chrystocentryczne (→ maryjna duchowość). Na tę chrystologiczną perspektywę mariologii zwrócił uwagę Jan Paweł II w homilii na zakończenie XX Międzyn. Kongresu Mariologicznego w Rzymie (24 IX 2000) w słowach: „*Ad Iesum per Mariam*, ale także *Ad Mariam per Iesum*” (*Tajemnica Trójcy Świętej a Maryja*, OR 21(2000), 11-12, 16).

Ch. w teologii, red. E. Kopeć, Lb 1977; K. Główny, *Ch. kultu Maryi*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Wwa 1978, 279-300; A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984, 271-284; H. Urs von Balthasar, *Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?*, Kr 1998; K. Kowalik, *Per mariam ad Iesum. Per Iesum ad Mariam*, SM 3(2001), 2, 22-33.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

CHRYSTOFORMIZACJA

Kształtowanie w człowieku obrazu i podobieństwa do Chrystusa (Ga 4, 19).

Termin ten wprowadził do literatury Antoni Jozafat Nowak OFM, profesor psychologii życia wewnętrznego w KUL (→ Instytut Teologii Duchowości KUL). Ch. jest podstawowym terminem w → psychologii eklezjalnej i dotyczy nowego człowieka (→ *homo novus*).

Warunkiem ch. jest przyjęcie człowieka do Mistycznego Ciała Chrystusa przez → Chrzest św., który zobowiązuje *nowego człowieka* do życia → Misterium Paschalnym. Wychowanie religijne natomiast należy do skarbcza antropologicznego ludzkości. Myśl o kształtowaniu osoby ludzkiej w „formie” znajdujemy już u św. Augustyna. Nazywa on Maryję *forma Dei* (*Sermo*, 208). Św. Ludwik Maria Grignon de Montfort († 1716) rozwinął myśl, że „święci kształtują się w Maryi” (*O doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, VII, 6). Wiele czasu i trudu kosztuje wyrzeźbienie posągu — pisze św. Ludwik —

odlanie postaci w gotowej formie jest proste. „Kogo do formy Bożej wrzucono, ten bywa od razu ukształtowany w Jezusie Chrystusie i Jezus Chrystus w nim. Małym kosztem i w krótkim czasie. [...] trzeba zniszczyć i stopić w sobie starego Adama, by stać się nowym Adamem (Chrystusem) w Maryi”.

A. J. Nowak przenosi treść ch. na Kościół święty, który ma swój początek w Zwiastowaniu. Nowy człowiek, to cel zbawczej aktywności Boga Trójjedynego. Misją Zbawiciela danego od Boga światu jest ukształtowanie „nowego człowieka” (Ef 2, 15). W Kościele, któremu Chrystus objawił zamysł Boży, przeobraża się stopniowo „stary człowiek” w człowieka nowego, aż osiągnie pełnię Nowego Człowieka — Chrystusa. Nowym Człowiekiem nazywa Chrystusa już św. Ignacy Antiocheński († 107).

Zazwyczaj *uchrystusowanie* wiązano z naśladowaniem Chrystusa, postępowaniem za Nim, stawianiem się uczniem i przyjacielem Syna Bożego. Tutaj upodabnianie się

do jedynego Syna Umiłowanego jest postrzegane jako dynamiczny proces dojrzewania do pełni, w którym Bóg dokonuje „o wiele więcej niż prosimy czy rozumiemy” (Ef 3, 20).

W procesie ch. można wyakcentować kilka zasadniczych „przejsć” od starego ku nowemu. Są one niezbędne w pedagogii formującej człowieka wg zamysłu Bożego, aby mógł bytować na obraz i podobieństwo Boga Objawionego w Chrystusie. Wg A. J. Nowaka chodzi o przejście: a) z płaszczyzny życia religijnego do życia sakramentalnego; b) z wybujałego indywidualizmu do *communio personarum*; c) od kolektywizmu do sfery życia eklezjalnego; d) z postawy „mieć” do „być w Chrystusie”; e) od sumienia heteronomicznego do osobowego (sakramentalnego); f) od postawy jałmużny do ukochania Jezusa Chrystusa w człowieku; g) od sensu widzianego w hierarchii wartości do znalezienia sensu w Chrystusie.

Wg bł. Henryka Suza († 1366), człowiek nie tylko jest ukształtowany w Chrystusie, ale wręcz jest kształtowany Chrystusem. Istota ch. sprowadza się zatem do pełnego miłości poddania się człowieka Chry-

stusowi, działającemu dla naszego zbawienia i uświęcenia w Kościele. Kościół święty nie jest religiocentryczny ani eklezjocentryczny, lecz właśnie chrystocentryczny (→ chrystocentryzm), tzn. chrystoformizuje każdego przyjętego człowieka i jako „Matka” święta „rodzi” go w bólach tak długo, aż w nim ukształtuje obraz i podobieństwo Chrystusa (Ga 4, 19).

Publikacje A. J. Nowaka na temat ch.: *Gewissen und Gewissensbildung heute in tiefenpsychologischer und theologischer Sicht*, W 1978; *Człowiek wiary nadziei miłości*, Ka 1988; *Osobowość sakramentalna*, Lb 1992; *Religia a laska wiary*, „Przegląd Uniwersytecki”, 5(1993), 4, 15 i 22; *Kościół święty porządkiem łaski i kryterium normy*, w: *Kościół — na upadek i na powstanie wielu* (HM, 18), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1996, 93-128; *Rozwój „nowego człowieka”*, w: *Człowiek — wartość — sens. Studia z psychologii egzystencji. Logoterapia i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, red. K. Popielski, Lb 1996, 429-432; *Chrystus — centrum osobowe*, RT 45(1998), 5, 5-18; *Panie, do kogóż pójdziemy? (J 6, 68)*, w: *Do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (HM, 19), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1998, 43-69; *Religijność bez Boga*, w: *Najważniejsza jest Miłość*, red. M. Chmielewski, Lb 1999, 327-336; *Nowy człowiek*, Rybnik 1998.

TERESA PASZKOWSKA

CHRYSTUSA MODLITWA

W pełni objawia ona istotę i znaczenie modlitwy chrześcijańskiej. Na jej źródło wskazuje Jezus w słowach: „Powiniennem być w tym, co należy do mego Ojca” (Łk 2, 49). Jest to modlitwa synowska, jakiej Ojciec oczekuje od swoich dzieci; jest przeżywana przez samego Jedynego Syna w Jego człowieczeństwie, z ludźmi i dla ludzi.

Na m. Ch. najpełniej można spojrzeć w świetle świadectw zostawionych przez Jego uczniów. Modląc się, człowiek uczy się od Niego modlitwy, którą można określić jako „modlitwa życia”. Swoje zadanie życiowe na ziemi Jezus ujmuje jako „wypełnienie woli Tego, który Go posłał, i wykonanie Jego dzieła”, w ścisłej jedności z Ojcem po to,

aby człowiek dostąpił zbawienia (Mt 11, 25). W tej perspektywie istotą modlitwy jest zjednoczenie z Bogiem. Można więc powiedzieć, że życie Jezusa jest jedną wielką modlitwą. Z wypowiedzi synoptyków wynika, że w niektórych momentach Jezus miał szczególną potrzebę rozmowy z Ojcem i wówczas odrywał się od wszystkiego udając się w odosobnione miejsce: na górę, do ogrodu, wybierał też ciszę nocną, by jednoczyć się z Ojcem w modlitwie (Mk 1, 35; 6, 46; Łk 6, 12). Oddalał się od uczniów niespodziewanie tak, że musieli Go nawet szukać (Mk 1, 35).

Na podstawie przekazów ewangelicznych można powiedzieć, że nie tyle czas, co

okoliczności, w których Jezus podejmuje modlitwę, są ważne. Modli się przed decydującymi chwilami swojego posłania: przed tym, jak Ojciec zaświadczył o Nim podczas Jego chrztu (Mk 1, 10; Łk 3, 21); podczas modlitwy następuje Przemienienie (Łk 9, 28-29). W klimacie modlitwy dokonuje się wypełnienie zamysłu miłości Ojca: „Ojciec [...] nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie” (Łk 22, 42), w ostatnich słowach na krzyżu modlitwa i oddanie się Ojcu stanowią jedno: „Ojciec, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34); „Ojciec, w Twojej ręce powierzam ducha mojego” (Łk 23, 46). Jezus modli się w chwilach zapoczątkowujących posłanie Apostołów: przed wyborem i powołaniem dwunastu (Łk 6, 12); przed tym, zanim Piotr wyzna Go jako Mesjasza Bożego (Łk 9, 18-20); Jezus modli się, aby wiara Piotra nie ustała w czasie próby (Łk 22, 32). We wszystkich wydarzeniach zbawczych, których wypełnienie poleca Mu Ojciec, Jezus w modlitwie ufnie powierza swoją, ludzką wolę miłującej woli Ojca.

Każda modlitwa Jezusa przekazana przez Ewangelie rozpoczyna się od inwokacji → „Abba!”. W czasach Jezusa nikt tak nie nazywał Boga, jedynie małe dzieci mówiły do swoich ojców „tatusiu”. W ustach Jezusa to nazwanie Boga Ojca świadczy o wyjątkowej relacji do Niego, wynikającej z naturalnego → synostwa. Przez chrzest człowiek staje się w Chrystusie również dzieckiem Boga, toteż inwokacja „Abba” zachęca modlącego się do postawy, jaką cechowała Jezusa — do dziecięcego oddania się Bogu i doświadczenia Jego ojcowskiej miłości oraz bliskości.

Tak konkretnie i na wzór relacji ludzkich wyrażona inwokacja do Ojca, nie przekreśla Jego Boskości — Jezus tym chętniej spełnia wolę Ojca. Niemal w każdej modlitwie uwielbia Ojca, składa Mu dzięki za to, że Go wysłuchuje i prosi najczęściej za uczniów. Im bliżej wypełnienia się Jego mi-

sji na ziemi, tym bardziej powierza Ojcu tych, którzy będą dalej kontynuować Jego dzieło (J 17, 6-19).

Kościół popaschalny przenosi orędownictwo ziemskiego Jezusa na uwielbionego Pana: „Przeto i zbawiać na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawiać za nimi” (Hbr 7, 25).

Wśród tekstów modlitewnych sformułowanych przez Jezusa szczególnie miejsce zajmuje Modlitwa Pańska (Łk 11, 2-4; Mt 6, 9-13; → „Ojciec nasz”). *Katechizm Kościoła Katolickiego* nazywa ją modlitwą wzorcową, która streszcza całą Ewangelię (KKK 2761). Często jest ona łączona z Kazaniem na Górze (→ Błogosławieństwa ewangeliczne), które jest nauką życia. W tym zestawieniu życie i modlitwa wzajemnie się przenikają. Dzięki tej symbiozie Duch Pana nadaje nowy kształt ludzkim postawom wobec Boga i bliźnich (→ chrystoformacja).

Jezus pozostawił niezwykle modlitwę, która stała się sakramentem (→ Eucharystię). Złączył ją z modlitwą i wieczerzą paschalną ST, pamiątką wyjścia Izraelitów z Egiptu i Barankiem paschalnym (Wj 13). Modlitwa, która miała stać się czynem, została wszczepiona w podstawową modlitwę i wydarzenie ST. Gdy spożywał wieczerzę ze swoimi uczniami wziął chleb, następnie kielich, odmówił nad nimi błogosławieństwo (chodzi tu o śpiew Hallelu — wielką modlitwę pochwalną) i podał uczniom, aby spożywali (Mt 26; Mk 14; Łk 22). Modlitwa Chrystusa, która stała się czynem (Eucharystią), może stać się modlitwą chrześcijanina, dającą → życie duchowe. Sprawowana w → liturgii Kościoła przyczynia się do odradzania i pogłębiania tegoż życia w osobie i we wspólnocie ludu Bożego.

Jan Paweł II w Liście do kapłanów na Wlk. Czwartek 1987 wskazuje na modlitwę Jezusa w Ogrójcu jako szczególny wzór modlitwy każdego kapłana. „Ewangelie wspo-

minają wiele razy o tym, że Jezus się modlił, co więcej, «noce spędzał na modlitwie». Żadna z tych modlitw Jezusa nie została ukazana w sposób tak dogłębny i przenikliwy, jak właśnie ta jedna — modlitwa w Ogrójcu. Jest to zrozumiałe. Żaden inny bożym moment w życiu Jezusa z Nazaretu nie był tak decydujący. Żadna inna modlitwa nie wchodziła tak ściśle w to, co miało być «Jego godziną» (nr 6).

Nawiązując do tego Papież stwierdza, że „nasze kapłaństwo musi być związane z modlitwą: w modlitwie zakorzenione” (nr 7). Jeżeli zatem „modlitwa w Ogrójcu jest jakby kamieniem milowym, który Chrystusowi

położył u podstaw służby sprawie, jaką «Ojciec Mu zlecił»...” (nr 10), to tym bardziej uczestnicy Jego kapłaństwa „złączonego nierozdzielnie z Jego ofiarą” winni u podstaw swej kapłańskiej egzystencji „kłaść również kamień węgielny modlitwy” (tamże).

J. Loew, *Modlitwa w szkole wielkich przyjaciół Boga*, Wwa 1977; H. Langkammer, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wr 1987; J. de la Potterie, *Modlitwa Jezusa*, Kr 1996; *Homo orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, Lb 2000.

KS. ANDRZEJ SZEWCIV
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

CHRZEST

(gr. *baptizein* — zanurzyć, pogrążyć)

Ustanowiony przez Chrystusa Zmarłychwstałego pierwszy i najważniejszy w porządku genetycznym sakrament, należący do grupy sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Jest on „fundamentem całego życia chrześcijańskiego, bramą życia w Duchu (*vitae spiritualis ianua*) i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów” (KKK 1213).

Katechizm Kościoła Katolickiego, zgodnie z duchem posoborowej teologii, wskazuje na 5 zasadniczych skutków sakramentu ch., dzięki którym staje się on wydarzeniem misteryjnym, wprowadzającym człowieka w chrześcijańską nowość życia (→ *homo novus*). Są nimi: uwolnienie od grzechu pierwotnego, → synostwo Boże, wszczęcie w → Jezusa Chrystusa, wszczęcie w → Kościół święty oraz udział w posłannictwie Chrystusa i Kościoła (KKK 1213).

I. Uwolnienie od grzechu pierwotnego. Św. Jan Chrzciciel, udzielając ch. pokuty przez obmycie w wodach Jordanu, zapowiada ch. w Duchu i ogniu (Mt 3, 11). Duch jest obiecany darem mesjańskim, zaś ogień wskazuje na sąd, który aktualizuje się z chwilą przyjścia Mesjasza (J 3, 18-

21). Z tego względu w nauce św. Pawła, obmycie z pierwotnej winy ma wydźwięk pozytywny. Jest nie tyle wspomnieniem grzechu → Adama, co przede wszystkim wskazaniem na nową jakość ludzkiej egzystencji. Apostoł pisze bowiem o „obmyciu odradzającym i odnawiającym w Duchu Świętym” (Tt 3, 5). Duch Święty w sakramencie ch. przywraca pierwotną niewinność, integruje wewnętrzne rozdarcie człowieka i stwarza nowy ład, czyniąc chrześcijanina swoją świątynią (1 Kor 3, 16-17; 6, 19). Jest to istotnie nowe narodzenie (J 3, 5-7), w wyniku którego powstaje nowe życie i nowe stworzenie (2 Kor 5, 17). Na skutek buntu pierwszych ludzi została poważnie zakłócona harmonia człowieka z Bogiem, ze sobą i całym Bożym stworzeniem (Rdz 1, 26). Dzięki łasce ch. ta przepaść została pokonana. Natomiast utracone przez grzech pierwotny „obraz i podobieństwo Boże” na nowo stały się udziałem ochrzczonego poprzez Chrystusa, który jest „obrazem Boga niewidzialnego, pierwotnym wszelkiego stworzenia...” (Kol 1, 15).

Św. Paweł istotę tej prawdy oddaje posługując się analogią do śmierci i zmar-

twychwstania Chrystusa. Zanurzenie w wody ch. reprezentuje Jego śmierć i pogrzebanie, zaś wyjście z wody symbolizuje Jego zmartwychwstanie i zjednoczenie z Nim (Rz 6, 3-4; Kol 2, 12). Podobnie liturgia Wigilii Paschalnej, przywołując wydarzenia zbawcze, w cudownym przejściu Izraelitów przez Morze Czerwone widzi analogię do ch. Jest to przejście z niewoli → grzechu do wolności dzieci Bożych mających obietnicę uczestnictwa w Królestwie Bożym.

Nieodłącznym zatem warunkiem nowego życia w Chrystusie jest śmierć grzechowi, czyli → nawrócenie. Związek chrztu i nawrócenia wyraźnie pojawia się już w popaschalnej katechezie Apostołów. Na pytanie tłumów, poruszonych zesłaniem Ducha Świętego, co mają czynić, św. Piotr odpowiada: „Nawróćcie się [...] i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego” (Dz 2, 38).

W chrześcijańskiej → ascezie nawrócenie nadal pozostaje warunkiem ch., ale jest zarazem jego koniecznym następstwem i poniekąd dopełnieniem. W przypadku ch. dziecka jego nawrócenie zastępuje wiara Kościoła i zobowiązanie rodziców naturalnych oraz chrzestnych do wychowania nowo ochrzczonego we wierze. Z chwilą dojścia do używania rozumu, ochrzczony ma obowiązek dokonać świadomego wyboru Chrystusa i pójścia za Nim (→ naśladowanie Chrystusa).

Ch. zatem jako nowe życie implikuje w sposób konieczny → życie duchowe, przez które należy rozumieć życie w Chrystusie, życie wg Ducha Świętego (VC 93).

II. Synostwo Boże. Następstwem „odradzającego obmycia w Duchu Świętym” jest przywrócenie człowiekowi → synostwa Bożego i uczestnictwo w życiu Osób → Trójcy Przenajświętszej (KKK 1265). Uczy o tym Sob. Wat. II, stwierdzając, że ochrzczeni „[...] w ch. wiary stali się prawdziwie synami Bożymi [...] a przez to rze-

czywiście świętymi. Toteż powinni oni zachować w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego” (LG 40).

Przywrócenie człowiekowi godności dziecka Bożego, utraconej przez grzech pierworodny, i uświęcenie go, wyraża sam obrzęd nałożenia białej szaty podczas sprawowania sakramentu ch. Symbolizuje ona stan świętości, niewinności i łaski.

Wskutek ch. w człowieku zamieszkuje Trójjedyny Bóg (J 14, 23). W posoborowej teologii to samoudzielanie się Trójosobowego Boga człowiekowi rozumiane jest jako istota → łaski uświęcającej (K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Wwa 1987, 102-106). Bóg jako Miłość (1 J 4, 8), czyniąc na nowo człowieka podobnym sobie, pragnie mu się udzielać. Chce, aby odrodzony przez ch. człowiek uczestniczył w szczęściu Boskich Osób, dlatego uzdalnia go do uświęcająco-zbawczego dialogu ze Sobą i wyposaża w niezbędne do tego usprawnienia, jakimi są: cnoty teologiczne → wiary, → nadziei i → miłości, a ponadto → dary Ducha Świętego, jako najbardziej proporcjonalne środki do zjednoczenia z Bogiem, a zarazem „dynamizmy przeobrażające”. To nadprzyrodzone wyposażenie, udzielanie w chwili ch. tradycyjnie nazywa się → organizmem duchowym (KKK 1266).

Dzięki temu nadprzyrodzonemu wyposażeniu chrześcijanin otrzymuje zadatek życia wiecznego i obietnicę udziału w Królestwie Bożym na prawach dziedzica (Rz 8, 17; Ga 3, 29; 4, 7). Zatem już w chwili ch. człowiek zostaje wezwany i uzdolniony do świętości. Mając to na uwadze Sob. Wat. II przypomniał niezmienną naukę Kościoła świętego o powszechnym powołaniu wszystkich ochrzczonych do świętości (LG 39).

W ten sposób we ch. dokonuje się zapoczątkowanie życia duchowego, którego celem jest osiągnięcie pełni zjednoczenia dziecka Bożego z Ojcem w majestacie Boskich Osób, a więc świętość i doskonałość

na miarę Boga Ojca i ze względu na Niego (Mt 5, 48).

III. Wszczępienie w Chrystusa. W ekonomii zbawczej jedyną drogą do Ojca jest Słowo Wcielone — Jezus Chrystus. To w Jego imię udzielany jest ch. Jako Bóg-Człowiek „zburzył on rozdzielający nas mur” (Ef 2, 14). Przez Niego Bóg pojednał nas z Sobą (2 Kor 5, 18). On jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), a zatem jedynym i najdoskonalszym wzorem aktualizacji w sobie przywróconego nam „obrazu i podobieństwa”. Istotnym zatem aspektem ch. jest idea naszego wszczępienia w Chrystusa i wypływającej z tego powinności życia na Jego podobieństwo (→ chrystoproformizacja). Prawdę tę na różne sposoby rozwija św. Paweł, pisząc m.in. że przez ch. człowiek jest ukształtowany na Jego podobieństwo (Rz 8, 29), przyobleka się w Niego (Ga 3, 27) i dzięki temu jako „usynowiony w Synu” wraz z Nim będzie miał udział w życiu wiecznym (1 Kor 4, 8; Ef 2, 6). Wszyscy ochrzczeni podlegają temu uchrystusowaniu, aż osiągną pełnię → doskonałości (Ef 1, 10; 4, 13). Szczytem tego procesu jest integracja z Chrystusem, o której św. Paweł zaświadcza w słowach: „Teraz zaś już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

To całkowite i bezwarunkowe oddanie się Chrystusowi stanowi podstawową → konsekrację, na bazie której możliwa jest każda inna konsekracja osób w Kościele świętym. Dla podkreślenia doniosłości ch. jako podstawowej konsekracji, w okresie posoborowym wiele rodzin zakonnych odeszło od starodawnego zwyczaju zmiany imienia z chwilą przyjęcia do → nowicjatu, natomiast zachowuje → imię chrzcielne.

Ch. wszczępia nas w Chrystusa i daje udział w Jego życiu, kształtuje wedle Niego i nadaje nam Jego rysy (SC 6). To ukształtowanie na wzór Chrystusa dokonuje się mocą Ducha Świętego, którego On posłał, aby dopełnił w sercach wierzących dzieła

odkupienia i uświęcenia. Niekiedy mówi się, że Chrystus jest życiem duszy (bł. C. Marmion). Jest nim właśnie przez Ducha Świętego, który stale z Chrystusa bierze i nam daje (J 16, 8-15). Jak uczy Jan Paweł II, „pod wpływem Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli «duchowy». [...] Dzięki łasce czynkowej, która jest darem Ducha Świętego, człowiek wchodzi w «nowość życia», zostaje wprowadzony w Boży i nadprzyrodzony jego wymiar (DeV 58).

Konsekwencją chrzcielnego wszczępienia w Chrystusa jest zatem życie chrześcijańskie na Jego wzór. Wymownym tego symbolem w obrzędzie ch. jest zapalona świeca — znak Zmartwychwstałego Pana, światłości świata.

IV. Wszczępienie w Kościół święty. Wszczępienie w Chrystusa przez ch. jest równoznaczne z wszczępieniem w Jego Mistyczne Ciało → Kościół święty. Podkreśla to św. Paweł pisząc: „Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało” (1 Kor 12, 13).

Pogłębienie tej prawdy znajdujemy w nauczaniu *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Stając się członkiem Kościoła, ochrzczone «nie należy już do samego siebie» (1 Kor 6, 19), ale do Tego, który za nas umarł i zmartwychwstał. Od tej chwili jest powołany, by poddał się innym i służył im we wspólnocie Kościoła, by był «posłuszny i uległy» (Hbr 13, 17) przełożonym w Kościele, by ich uznawał z szacunkiem i miłością. Z ch. wynikają odpowiedzialność i obowiązki. Ochrzczone posiada równocześnie prawa w Kościele; ma prawo do przyjmowania sakramentów, do karmienia się słowem Bożym i korzystania z innych pomocy duchowych Kościoła” (KKK 1269).

Między ch. a misterium Kościoła zachodzi istotny związek przyczynowo-skutkowy, rodzaj sprzężenia zwrotnego. Z woli Chrystusa ch. udzielany jest w Kościele i przez Kościół. Z drugiej strony właśnie

przez ch. Kościół jako społeczność ochrzczonych wyznawców Chrystusa buduje się i rozwija.

Sakrament ch. wciela w żywy organizm Kościoła, który jako widzialna struktura składa się z trzech stanów życia: duchowieństwa, osób konsekrowanych i laikatu. Podstawą zrodzenia się → powołania do każdego z tych stanów jest ch. w Kościele świętym. Otrzymały na ch. „charakter sakramentalny” (→ osobowość sakramentalna) nie tylko wiernych uzdalnia czy wręcz konsekruje do sprawowania kultu chrześcijańskiego, ale także zobowiązuje do budowania Mistycznego Ciała Chrystusa przez świadectwo życia naznaczonego miłością (KKK 1273).

V. Udział w posłannictwie Chrystusa i Kościoła. Ta konfiguracja do Chrystusa przez ch. oznacza uczestnictwo w godności Syna Bożego, a tym samym udział w Jego potrójnym posłannictwie: kapłańskim, prorockim i królewskim (LG 9-15).

Katechizm Kościoła Katolickiego kładzie akcent na uczestnictwo ochrzczonych w kapłańskiej godności i misji Chrystusa. Są oni bowiem „wybrany plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym”, aby ogłaszać „dzieła potęgi Tego, który ich wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (1 P 2, 9; KKK 1268). Ch. zatem jest podstawą kapłaństwa powszechnego wiernych, od którego kapłaństwo urzędowe różni się „istotą a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane, jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym” (LG 10). Według nauki Sob. Wat. II, wypełniają je współdziałając w ofiarowaniu → Eucharystii. „Pełnią też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świętobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość” (LG 10).

Ochrzczeni mają także udział w proroczej funkcji Chrystusa, która zobowiązuje ich do tego, aby szerzyli o Nim świadectwo przede wszystkim przez życie wiary i miłości, a także „składanie Bogu ofiary chwały”. Szczególnym przejawem funkcji proroczej ochrzczonych jest wielkoduszne przyjmowanie rozmaitych charyzmatów, a także posługiwanie nimi dla → chwały Bożej i dobra Kościoła świętego” (LG 12).

Szczególną formą realizacji prorockiego posłannictwa Chrystusa i Kościoła, do którego zobowiązuje ch., jest → ewangelizacja i kształtowana odpowiednio do tego → misyjna duchowość. Wierność misyjnemu nakazowi, jaki dał Chrystus Kościołowi (Mt 28, 19-20), sprawia, że ch., jako fundament życia duchowego, jest zarówno darem, jak i zadaniem. „Nie ma zatem żadnego członka, który by nie uczestniczył w posłannictwie całego Ciała, lecz każdy ma nosić w sercu swoim Jezusa jako świętość, a duchem proroctwa dawać świadectwo o Jezusie” (PO 2).

Przez ch. człowiek dostępuje także udziału w królewskiej godności Chrystusa (LG 26). Ochrzczeni, zwłaszcza świeccy, wynikające z tej godności posłannictwo aktualizują przede wszystkim pielęgnując stan „królewskiej wolności”, co wyraża się w samozaparciu i odrzucaniu każdego przejawu grzechu w życiu osobistym i społecznym, a także przez pokorną i cierpliwą służbę bliźnim, przez którą możliwe staje się uporządkowanie skażonego grzechem świata. „W powszechnym zaś wypełnianiu tego zadania świeckim przypada szczególnie wybitne miejsce” (LG 36).

Nikt z tych, którzy przez ch. zostali wszczępieni w Chrystusa i Kościół nie może wymówić się od pełnienia posłannictwa kapłańskiego, prorockiego i królewskiego, które stanowią zasadniczy wymiar duchowości ch.

VI. Duchowość chrzcielna. Duchowość chrześcijańska z samej swej istoty jest duchowością chrzcielną. Świadomość ch.

winna zatem kształtować postawy chrześcijanina względem Boga, bliźniego, samego siebie i całego Bożego stworzenia. W nich ma wyrażać się ta „nowość życia”, kształtowana w Kościele świętym na wzór Chrystusa pod tchnieniem Ducha Świętego.

Ponieważ ch. na ogół przyjmowany jest w nieświadomości niemowlęctwa, dlatego domaga się ciągłego uświadamiania i pogłębiania. Uprzywilejowaną do tego okazją jest celebrowanie Wigilii Paschalnej, podczas której dokonuje się odnowienia → przymierzania ch. Każde niedzielne pokropienie wodą święconą na rozpoczęcie Mszy św. także przypomina pamiątkę ch. Tę samą treść wyraża każdorazowe pobożne przeżegnanie się wodą święconą, zwłaszcza podczas wchodzenia do świątyni.

O dowartościowaniu roli ch. w chrześcijańskiej duchowości świadczy m.in. pełne godności obchodzenie dorocznych imienin (bardziej niż urodzin), powiązane z przeżyciem Eucharystii i — jeśli trzeba — przystąpieniem do → spowiedzi. Z tym wiąże się konieczność poznania daty i miejsca swojego ch.

Przechowywane wśród domowych pamiątek: świeca chrzcielna, biała szata czy inne przedmioty mają dla ochrzczonego nie tylko wielką wartość emocjonalną, ale także

przypominają o godności dziecięctwa Bożego, otrzymanego na ch., a zarazem o odpowiedzialności wobec Boga i Kościoła za łaskę ch.

Jak wielką rolę w duchowości chrześcijańskiej odgrywa ch., świadczy postawa Jana Pawła II, który podczas I pielgrzymki do Ojczyzny (→ papieskie pielgrzymki do Polski) nawiedzając rodzinny kościół w Wadowicach (7 VI 1979), zatrzymał się przy chrzcielnicy na modlitwę, a potem powiedział: „Kiedy patrzę wstecz, widzę, jak droga mojego życia poprzez środowisko tutaj, poprzez parafię, poprzez moją rodzinę, prowadzi mnie do jednego miejsca, do chrzcielnicy w wadowickim kościele parafialnym. Przy tej chrzcielnicy zostałem przyjęty do Łaski Bożego synostwa i wiary Odkupiciela mojego, do wspólnoty Jego Kościoła w dniu 20 VI 1920 roku”.

J. Kudasiewicz, *Biblijna teologia ch. w świetle czytań nowego obrzędu*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Wwa, 1981, 18-42; *Ch. — nowość życia* (HM, 10), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1992; A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lb 1992, 1997²; A. Santorski, *Duchowość sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, TDK, 148-177; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Sob. Wat. II*, Zb 2000, 72-82.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

CHWAŁA BOŻA

(hebr. *kebôd Jhwh*; gr. *dóksa Kyriou*)

Pojęcie teologiczne wieloaspektowe dotyczące Boga, Jego przymiotów i celu człowieka.

I. W Piśmie św. 1. ST. W starszych opisywach ST zwrot ten oznacza Boga, objawiającego się w zjawiskach podpadających pod zmysły np. słup obłoku lub słup ognia (Wj 13, 21-22; 16, 7. 10). Synonimami Boga w Jego majestacie są wyrażenia: ch. B. sięga ponad niebiosa (Ps 113, 4), Bóg jest królem chwały (Ps 24, 7-9). Mojżesz chcący zobaczyć ch. B. musiał zakryć twarz, gdy prze-

chodziła (Wj 33, 18-23). Ch. B. była tam, gdzie znajdował się Namiot Spotkania (Wj 29, 43; 40, 34), zbudowana później przez Salomona świątynia (1 Krl 8, 11) czy eschatologiczna świątynia w wizji Ezechiela (Ez 43, 4-5). Najprawdopodobniej to samo znaczenie mają wyrażenia identyfikujące ch. B. z obłokiem, ogniem, jasnością, dymem i blaskiem (Wj 19, 18; 24, 18; Ez 1, 28).

Pojęcie ch. B. jako światłości zdaje się mieć swe źródło w wierze, że cała ziemia jest pełna ch. B. i głosi ją, gdyż w stworze-

niu objawiła się ludziom dobroć Boga (Ps 19, 2; 96, 3). Ch. B. jest wielka (Ps 138, 5), Bóg nie odda jej innemu (Iz 42, 8; 48, 11).

U późniejszych autorów natchnionych ch. B. jest synonimem przymiotów Bożych: wieczności Boga (Ps 104, 31), Jego świętości (Iz 3, 8; 6, 3), mocy i potęgi (Wj 16, 7; Iz 2, 19. 21; 40, 5; 66, 5-6) oraz zbawczych czynów (Iz 26, 19; Ps 63, 3). Dlatego psalmista modli się, żeby ch. B. mogły zobaczyć wszystkie narody (Ps 96, 3). Są nią dzieła rąk Bożych (Ps 104, 31), cuda, które Bóg działał (Lb 14, 22) i piękność stworzeń, które Bóg powołał do bytu (Iz 35, 1-2). Będzie nią to, czego Bóg dokona w przyszłości w czasach eschatycznych: narody zobaczą ch. B. (Iz 66, 18), objawi się ona w sprawiedliwym panowaniu Boga nad światem (Ps 97, 6), narody będą się bały, gdy Bóg w chwale wystąpi na sąd (Iz 59, 19; Ps 102, 16), gdy objawi się na Syjonie i otoczy go chwałą (Iz 60, 1-3; Ba 5, 9), a Jego chwała zamieszka na zawsze w świątyni wśród swojego ludu (Ez 43, 2. 5-7), by w Jeruzalem głośzono Jego chwałę (Ps 102, 22).

W wielu wypowiedziach hagiografów ch. B. jest synonimem czci oddawanej Bogu (Ps 26, 7) w kulcie liturgicznym sprawowanym przez kapłanów (Ml 1, 6; 2, 2), w hymnach i pieśniach pochwalnych ku czci Boga (1 Krn 16, 28; Ps 29, 1. 9; Iz 42, 12) oraz w wyznawaniu grzechów tak przez członków narodu wybranego (Joz 7, 19; Jr 13, 16), jak również przez nie-Izraelitów (1 Sm 6, 5).

2. *NT.* Starotestamentalne pojęcie ch. B., jako synonim obecności Bożej, przejął NT. Świadczą o tym teksty mówiące, że ch. B. objawia się w mocy Boga (Łk 19, 38), w obłoku i niezwykłej światłości np. pastuszkom betlejemskim (Łk 2, 9), przy chrzcie Jezusa (2 P 2, 17), Szawłowi pod Damaszkim (Dz 9, 9; 22, 6-8), przy przemienieniu na górze Tabor (Łk 9, 31), czy w chwale nowej Jerozolimy (Ap 15, 8; 21, 10-11. 23). Chwalić Boga to wyznawać Jego Bóstwo

(Mt 9, 8; Łk 17, 18), bo cały świat został stworzony dla ch. B. (Ef 1, 5-6).

Objawienie tajemnicy Trójcy Świętej ubogaciło starotestamentalne pojęcie ch. B. Ma różne odcienie znaczeniowe zarówno u Synoptyków, jak i u Jana, w Listach św. Pawła oraz w Pismach Apostolskich. Wyrażenie ch. B. jako synonim samego Boga często odnosi się do poszczególnych Osób Boskich. Jest to świętość Ojca (J 7, 18; Ef 1, 7; 3, 16), który otacza chwałą Syna (J 13, 32; 17, 1. 5). Ojciec otrzymuje ją od Syna (J 13, 32; 14, 13). Chrystus jest odbłaskiem chwały Ojca (Hbr 1, 3). Ch. B. uwidacznia się na obliczu Chrystusa (2 Kor 4, 6). Chrystus otacza chwałą Ojca przez pełnienie Jego woli (J 17, 4). W całym swym życiu objawiał ch. B., zwłaszcza w swej śmierci i wywyższeniu (J 12, 16. 23. 28. 32). Chrystus przez cierpienie wszedł do swej chwały (Łk 24, 26), jest w chwale Ojca (J 12, 41; Flp 2, 11). Przez zmartwychwstanie Ojciec udzielił Jezusowi swej chwały (1 P 1, 21). Jezus został wzięty do nieba w chwale (1 Tm 3, 16) i jest Panem chwały (1 Kor 2, 8; Jk 2, 1). Duch Święty otacza chwałą Jezusa (J 16, 4). Wierząc w boskie posłannictwo Jezusa Chrystusa tym samym istniejemy ku chwale Bożego majestatu (Ef 1, 12; Flp 1, 11). Św. Szczepan zobaczył Jezusa w chwale stojącego po prawicy Boga (Dz 7, 5). Chrystus jako Słowo ma chwałę i moc Bożą, jest nią otoczony (J 11, 4). Ch. B. zatem należy do istoty Boga, jest Nim samym. Jest w równym stopniu udziałem każdej z Osób Boskich.

Ch. B. jest przymiotem Bożym. Uczniowie widzieli chwałę Jezusa (J 1, 14; 11, 40). Ukazała się ona w mocy znaków (cudów), które czynił Jezus (J 2, 11), w Jego ubóstwie (Łk 2, 8-14).

KS. JÓZEF HOMERSKI

II. Rodzaje ch. B. W historii myśli teologicznej wyróżnia się ch. B., która właściwa jest samemu Bogu — *ch. B. wewnętrzna* i *ch. B. zewnętrzna* — uczestnictwo stwo-

rzeń w ch. B. Jedna i druga może być ujmowana w aspekcie ontycznej doskonałości, albo w aspekcie aktów podmiotowych, które w stworzeniach świadomych mają wartość moralną.

Ch. B. ontyczna jest doskonałością samego Bytu Boga i Jego Przymiotów. Natomiast ch. B. w aspekcie podmiotowym wewnątrz Trójcy Przenajsw. oznacza doskonałość poznania, uznania i miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tej ch. B. nikt nie może nic ująć, ani czegokolwiek dodać. Jest ona niezmienna i wieczna.

Inaczej ma się rzecz z ch. B. zewnętrzną. W aspekcie ontycznym (przedmiotowym) jest ona równoznaczna z udziałem w bycie Boga. Stopień jej doskonałości wyznaczany jest stopniem udziału w Bożym Bycie i Jego Przymiotach, natomiast w aspekcie podmiotowym oznacza udział w aktach Bożego poznania, uznania i miłości.

III. Moralny aspekt chwały oddawanej Bogu przez człowieka. *Katechizm Kościoła Katolickiego* odzwierciedla myśl Kościoła na temat właściwego rozumienia powinności oddawania ch. B. przez człowieka: „Ch. B. jest to, by realizowało się ukazywanie i udzielanie się Jego dobroci, ze względu na które został stworzony świat. Uczynić z nas «przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, wg postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski» (Ef 1, 5-6) — taki był Boży zamysł życzliwości. «Albowiem ch. B. jest człowiek żyjący, a życiem człowieka jest oglądanie Boga. Jeśli zatem objawienie się Boga przez dzieło stworzenia dało życie wszystkim istotom, jakie żyją na ziemi, o ileż bardziej objawienie się Ojca przez Słowo daje życie tym, którzy widzą Boga» (św. Ireneusz, *Adv. Haer.*, IV, 20, 7). Celem ostatecznym stworzenia jest to, by Bóg, «będący Stwórcą wszystkiego, stał się ostatecznie wszystkim we wszystkim» (1 Kor 15, 28), zapewniając równocześnie i własną chwałę i nasze szczęście” (KKK 294).

W ten sposób *Katechizm* rozwiewa wszelką wątpliwość dotyczącą związku tej chwały, którą człowiek jako Boże stworzenie winien jest Bogu, z doskonałością i szczęśliwością człowieka.

Zewnętrzna ch. B. zarówno w aspekcie bytowym, jak i podmiotowym może być większa lub mniejsza, doskonalsza lub mniej doskonała, ale powinność jej pomnażania przez człowieka nie ma nic wspólnego z „interesownością” Boga. To w interesie człowieka jest pomnażanie doskonałości swego bytu i bytu świata, poznawanie, uznawanie i miłowanie Boga, gdyż inaczej człowiek odwracałby się od swej doskonałości i świętości, a zwracał ku nicości: „Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika” (GS 36).

Z tak rozumianej ch. B. wynika powinność człowieka w zakresie aktywności doczesnej, zarówno w wymiarze świeckim jak sakralnym, jak też dbałość o przeznaczenie wieczne. Ch. B. tak rozumiana nie jest zagrożeniem dla prawdziwego → humanizmu. Przeciwnie, w poznaniu, uznaniu i miłowaniu Boga, w komunii miłości z Bogiem, rodzi się poznanie, uznanie i umiłowanie świata stworzonego przez Boga oraz komunii miłości z ludźmi i całym stworzeniem.

Kult Boga i cześć Mu oddawana prowadzi w tym rozumieniu do odkrywania boskiej godności człowieka i zagwarantowania jego godności. Uznawanie świętości Boga prowadzi bowiem do uznania świętości człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Jeśli człowiek, na podobieństwo Jezusa Chrystusa, odda ch. B., to ona zajaśnieje w nim Bożą doskonałością, szczęśliwością, błogosławionymi owocami w budowaniu tego świata i Królestwa Bożego na ziemi, a u progu jego eschatycznej egzystencji i on „zostanie wzięty w chwałę” (1 Tm 3, 16) do Ojca, a całe stworzenie także będzie „uczestniczyć w wolności i chwale synów Bożych” (Rz 8, 21).

IV. Ch. B. jako cel życia duchowego. W odniesieniu do człowieka ch. B. jest

darmo daną łaską → synostwa Bożego, znakiem → dziecięctwa duchowego, uzdalniającym do oddawania Bogu czci godnej Jego majestatu. Jest owocem męki Chrystusa. Z tą łaską wiąże się warunek wiary w Boską godność Jezusa i Jego zbawcze posłannictwo oraz czynna, aktywna miłość Boga i bliźniego. Ojciec Niebieski otrzymuje chwałę od uczniów Chrystusa, gdy trwają w miłości Syna i zachowują Jego przykazania (J 15, 8). Jezus przekazuje chwałę otrzymaną od Ojca swym uczniom (J 17, 22), bo oni są powołani do chwały (2 Tm 2, 10-11). Chrześcijanie mają nadzieję uczestnictwa w ch. B. (Rz 5, 2; Tt 2, 13), a przez udział w cierpieniach Chrystusa będą mogli ją z Nim dzielić (Rz 8, 17-18). W przeniesieniu do ch. B. kończy się dla ludzi proces usprawiedliwienia (Rz 8, 30; 1 P 5, 10). Chrześcijanie zmartwychwstaną do chwały (1 Kor, 15, 43), otrzymają niewiednący wieniec chwały (1 P 5, 4), upodobnią się do chwalebego ciała Chrystusa (Flp 3, 21) i dostąpią wiecznej chwały (2 Tm 2, 10). Przez zachowanie → czystości człowiek daje chwałę Bogu (1 Kor 6, 20), bo jest obrazem ch. B. (1 Kor 11, 7). Jest obowiązany dawać chwałę Bogu (J 9, 24; Dz 12, 23).

Wyrażenie ch. B. jest również użyte w aspekcie eschatologicznym. Ch. B. objawiając się wyznawcy Chrystusa niesie mu wolność (Rz 8, 18. 21). Gdy przyjdzie Chrystus, z Nim również Jego wyznawca ukaże się w chwale (Kol 3, 4). Niezlomna pewność przyszłej chwały (2 Kor 3, 18) płynnie wg św. Pawła stąd, że skoro stare Prawo było dane w atmosferze chwały, to również nowe Prawo, czyli posługiwanie w sprawiedliwości będzie obfitować w chwałę (2 Kor 3, 7-10). Jezus, który dzieli chwałę Ojca, w szczególny sposób objawi swą chwałę w drugim swoim przyjściu, w paruzji, jako sędzie eschatologiczny (Mt 24, 30; 25, 31; Mk 13, 26; Łk 21, 27). Ten rodzaj chwały przez antycypację objawił Jezus w czasie przemienienia na górze Tabor (Mt 17, 2-5; Łk 9, 31). Objawione zatem prawdy Boże pozwalają „poznawać najgłębszą naturę całego stworzenia, jego wartość i przeznaczenie do ch. B.” (KKK 337).

J. M. Dalmau, *La Bondad divina y la gloria de Dios fin da la creation*, „Estudios Eclesiasticos”, 20(1946), 509-533; Z. M. Alszeghy-Flick, *Gloria Dei*, „Gregorianum”, 36(1955), 361-390; W. Słomka, *Nauka św. Tomasza z Akwinu o ch. B.*, Lb 1959 (mps BKUL); J. Xavier, *Chwała Chrystusa i nasz w niej udział wg św. Pawła*, Com 7(1987), 1, 18-25; J. Ares, *Świadkowie chwały*, Com 13(1993), 5, 95-106.

KS. WALERIAN SŁOMKA

CHWIŁA OBECNA

Odnośna problematyka sformułowana została podczas sporów o kwietyzm w 1. poł. XVIII w. przez Jean-Paula Caussade'a († 1751). Chodziło o zajęcie właściwej postawy wobec niepokojów i problemów niesionych każdego dnia przez „dziś”, przez chwilę teraz właśnie przeżywaną.

Św. Augustyn († 430) mówił, że „istnieje tylko [...] terażniejszość rzeczy minionych, terażniejszość rzeczy obecnych, terażniejszość rzeczy przyszłych” (*Wyznania*, XI, 20). Wysiłek chrześcijańskiej wiary, aby na sposób mistyczny przeciwstawić się lę-

kowi egzystencji w sposób poprawny, wyrażony został np. w formule św. Teresy z Avila († 1582): „Nie bój się, nie lękaj się, Bóg sam wystarczy”. Ważną rolę odegrało też nauczanie o → dziecięctwie duchowym, czyli o zaufaniu Bogu św. Teresy z Lisieux († 1897). Również św. Franciszek Salezy († 1622) zachęcał do postawy wyrażonej hasłem „dziś wystarczy”, czyli unikającej nadmiernego przejmowania się przeszłością i przyszłością, gdyż to prowadzi do osłabienia wiary w Opatrzność Bożą (Rz 8, 28), w prowadzenie przez Ducha Świętego (Rz

8, 14) i w życie w nieustannej obecności Bożej (Dz 17, 28).

Na tym tle prawidłowej, katolickiej nauki dostrzec trzeba błędną postawę bezczynności duchowej, czyli → kwietyzmu. Polegał on na negowaniu czynnej → ascezy, słownej → modlitwy i → medytacji prowadzonej za pomocą sił naturalnych, a → doskonałość widział tylko w absolutnie biernej i bezinteresownej postawie wewnętrznej. Podobne skrajne poglądy wyłaniały się niekiedy w obrębie wschodniego → hezychazmu i protestanckiego pietyzmu.

Temat zaufania Bogu w ch. o. podnosi ST: „Obyście dzisiaj usłyszeli głos Jego” (Ps 95, 7). Tekst psalmu, kładący nacisk na wagę odkrycia „dzisiaj” wiary, podejmuje Hbr 4, 7. Dalekie jest to od ucieczki przed odpowiedzialnością w bezczynność lub duchową bezradność. Raczej chodzi o zauważenie nieocenionego daru zawsze aktualnej okazji ku zbawieniu: „Oto teraz czas upragniony, oto teraz dzień zbawienia” (2 Kor 6, 2).

Tak samo trzeba rozumieć słowa Chrystusa: „Nie troszczcie się więc zbytnio o jutro, bo jutrzejszy dzień sam o siebie troszczyć się będzie” (Mt 6, 34). Nie jest to zachęta do bezczynności, ale do współpracy z Bogiem w każdej ch. o. Taką linię interpretacji podjęli Apostołowie: Piotr („Wszystkie troski wasze przerzucicie na Niego, gdyż Jemu zależy na was” — 1 P 5, 7) i Paweł („O nic się już zbytnio nie troskajcie, ale w każdej sprawie wasze prośby przedstawiajcie

Bogu w modlitwie i błaganu z dziękczynieniem” — Flp 4, 6).

Temat ch. o. stał się znów aktualny w czasach egzystencjalnego niepokoju w XX w., pełnym nowych zagrożeń i wątpliwości. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina, że w *Modlitwie Pańskiej* chrześcijanin codziennie uświadamia sobie ten aspekt wiary: „«dzisiaj» jest również wyrażeniem ufności [...] to «dzisiaj» dotyczy nie tylko naszego czasu poddanego śmierci: jest ono «dzisiaj» Boga” (KKK 2863). *Katechizm* łączy w ten sposób temat ch. o. z tematem „ufności” i „śmiałej pewności” (KKK 2778) wynikającej z pewności bycia kochanym.

Najwyższym wyrazem → duchowości życia ch. o. jest → Eucharystia: modlitwa o Chleb Życia, czyli ciało Chrystusa, jest „pedagogicznym powtórzeniem owego «dzisiaj» dla utwierdzenia nas w ufności bez zastrzeżeń” (KKK 2837).

Temat ch. o. podjęty jest też w wielu eklezyjalnych ruchach katolickich. Np. założycielka → fokolarynow, Chiara Lubich, mówi: „Nie istnieje dla Pana ani przeszłość, ani przyszłość, lecz tylko chwile obecne”. → Ruch Odnowy w Duchu Świętym z kolei podkreśla silnie aktualne prowadzenie przez → Ducha Świętego, otwarcie na Jego natchnienia w ch. o.

H. Bourgeois, *L'expérience chrétienne du temps*, P 1987; A. Koprowski, *Czas człowieka*, Com 2(1982), 2, 38-50; V. Sion, *Ch. o.*, Kr 1993.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

CIAŁO

(gr. *sárks, soma*; łac. *caro, corpus*)

I. C. w świetle Objawienia. Nie jest ono tylko kompozycją mięśni i kości, które służą osobie ludzkiej w życiu doczesnym. Jako „fakt” może być interpretowane biologicznie, metafizycznie i teologicznie. Każda z tych interpretacji rozwija się w kontekście

„życia”, gdyż w ciągu życia c. rozwija się, dojrzewa, starzeje się, tj. doznaje zmienności. „Racji życia” nie znajduje jednak człowiek w cielesności.

Wartość c. w teologii wiąże się z jego pochodzeniem od Stwórcy (stworzenie), z przyjęciem przez Syna Bożego (→ Wcie-

lenie i Odkupienie) oraz przemianieniem przez → Ducha Świętego (uświęcenie). Na tym fundamencie oparta jest wiara → Kościola „w ciała zmartwychwstanie” (*Credo*). Toteż od początku okazywał on cześć szcżątkom doczesnym męczenników i świętych (→ relikwie). Wniebowstąpienie Pana i wniebowzięcie Bogarodzicy — to szczególne momenty eklezyjalnej refleksji nad c.

1. Godność c. płynie z jego utworzenia przez Boga niejako własnoręcznie (Rdz 2, 7; Jr 1, 5; Hi 10, 8). W jakiś sposób człowiek „ma c.,” ale też „jest c.” Cyryl Jerozolimski († 387) pisze: „Strzeżmy przeto naszego c. jest to bowiem nasze mienie. Kiedyś przyjdzie nam złożyć rachunek Panu z tego, cośmy z c. uczynili [...]. Bez c. nic nie możemy uczynić. Ustami zlorzeczemy, ustami się modlimy, w c. grzeszymy nieczystością i w c. dochowujemy czystości. Dłoń trzyma rzecz ukradzioną, przez dłoń też przychodzi dar. Ponieważ c. we wszystkim pomaga, przeto i ono poniesie skutki uczynków”.

C. człowieka nie jest jednym z dwóch elementów złożoności: c.-dusza. W refleksji biblijnej stanowi on jedność w swym osobowym bycie. Wnętrze wyraża się również poprzez c. Bierze ono pełny udział w doświadczeniach osoby, zarówno radosnych, jak złączonych z → cierpieniami. W szczególny sposób c. ponosi na sobie skutki grzechu. „Oścień dla c.” tkwi w każdym człowieku (nawet oczyszczonym z grzechu) i możemy stawić mu opór wyłącznie mocą łaski (2 Kor 12, 7).

Wg Grzegorza z Nazjanzu († 390) człowiek jest przedziwną „mieszaniną dwóch pierwiastków”, która mogła zaistnieć wyłącznie jako dzieło Boga. W takim sensie człowiek jest pomostem między materią i duchem. Ontyczna jedność osoby sprawia, że c. współuczestniczy w wyrażaniu całości osoby w trojakim znaczeniu: a) w rzeczywistości grzechu; b) w konsekracji osoby; c) w życiu chwalebny.

C. jest swoistym *znakiem* osoby w wi-
dzialnym świecie, w szczególny sposób ja-
ko nośnik i wyraz jej płciowości. Jest wyra-
zem pierwotnej samotności człowieka. Adam wyraża swą jedność z niewiastą
otrzymaną od Boga, powołując się na „ko-
ści i c.” (Rdz 2, 23; Syr 36, 24). C. aktyw-
nie uczestniczy w relacjach interpersonal-
nych, których najgłębszą postacią jest ko-
munia oblubieńcza — „jedno c.” (Rdz
2, 24; Mt 19, 5; 1 Kor 6, 16; Ef 5, 31).

Teologia c. nie jest *teorią natury c.*, lecz stanowi usystematyzowane postrzeżenie c. przez pryzmat Bożego zamysłu wobec człowieka i ludzkości wypełnionego ostatecznie w Jezusie Chrystusie i realizowane-
go w Kościele aż do skończenia świata. Z faktu, że c. jest dziełem Boga, nie wynika, iż ma tę samą wartość i naturę co dusza.

2. C. a grzech. Określenie człowieka mianem c. wskazuje na jego „ziemskie” pochodzenie (→ Adam; hebr. *'adam* — ziemski). Poza Bogiem w myśli biblijnej wszystko jest c., nawet aniołowie (Ez 10, 12). Pochodzenie „wg c.” (np. Rz 4, 1; 9, 5; Ef 6, 5) oznacza pochodzenie ziemskie. „Żyć w c.” (2 Kor 10, 3; Ga 2, 20; Flp 1, 22 n.; 1 P 4, 1) znaczy żyć na ziemi. C. wyraża tu słabość i kruchość stworzenia (Iz 40, 6n; J 3, 3, 6; Mt 16, 17). Dotyczy to zarówno istnienia człowieka, jak jego możliwości poznawczych.

Być „mądrym wg c.” (1 Kor 1, 26) oznacza ograniczoność poznania mocą umysłu ludzkiego. Na podstawie Rz 7, 25 „rozum” można uważać nie za samoistny byt (jak u Greków), lecz za widza, który bezradnie ogląda nieporządek wskutek grzechu wprowadzony do c. Analogicznie w Mt 26, 41 duch wspaniałomyślny nie jest „częścią” człowieka, lecz darem otrzymanym od Boga (Ps 51, 14).

W teologii c. jest elementem składowym *compositum hominis*, jednak antropologiczny dualizm przynosi dopiero filozofia grecka. W teologii biblijnej istnieje nato-

miast dualizm moralny. Grzech jest „murem”, „przepaścią” dzielącą Boga i człowieka. C. jako „ziemskie” łatwo staje się terenem grzechu. Gdy c. staje się przedmiotem pełnego zaufania człowieka, wprowadza go w opozycję wobec Boga (Jr 17, 5).

Św. Paweł chlubi się, że nie postępuje wg c. (2 Kor 10, 2) i nie ceni miana człowieka cielesnego (1 Kor 3, 1. 3; 2 Kor 1, 12). Także św. Jan oskarża świat o spoufalenie się z c. (1 J 2, 16), ale ma na myśli wolę, która c. uczyniła grzesznym. Pawłowe przeciwstawienie „c. — duch”, tylko pozornie odnosi się do greckiego podziału na c. i duszę w człowieku. Jest ono raczej inspirowane semickim przeciwstawieniem tego co ziemskie, temu co niebiańskie.

Nowy człowiek żyje jakby w dwu światach: c. — nosi w sobie ślady grzechu, duch — pod działaniem Ducha Świętego dąży do zniesienia tej przeciwstawności w osobie, której natura domaga się integracji. W → sercu nowego człowieka (→ *homo novus*) trwa ostry antagonizm dwu potęg: → grzechu i → świętości (Ga 5, 17). Śmierć i życie zamieszkują w człowieku (Rz 7, 17-20; 8, 9-10). Śmiertelność c. wiąże się z jego kondycją „prochu ziemi” (Rdz 3, 19; Syr 17, 1-2) i *misterium iniquitatis*.

3. C. i Jezus Chrystus. Przez Wcielenie Pan wszedł najgłębiej w rzeczywistość człowieka jako bytu cielesnego. Przyjął „doczesne c.” (Kol 1, 22), w ten sposób stając się podległym Prawu (Ga 4, 4). Przyjąwszy „podobieństwo c. grzesznego” (Rz 8, 3), „stał się dla nas grzechem” (2 Kor 5, 21). Poddany władzy śmierci, umarł raz na zawsze jedynie grzechowi (Rz 6, 10). Tą śmiercią pokonał grzeszne c. i pozbawił władzy moce wiodące je ku śmierci (1 Kor 2, 6. 8; Kol 2, 15). Potępiwszy grzech (Rz 8, 3), zamienił przekleństwo Prawa na błogosławieństwo (Ga 3, 13 n.; Ef 2, 15). W ten sposób Chrystus nie tylko wyprowadził ludzi z niewoli, ale przyjął nas w siebie. Istnieje już tylko „jedno” c. — Chrystusa.

Grzechy człowieka przeciw c. nie są aktami obojętnymi wobec Boga, który „jest Duchem” (J 4, 24). Cały człowiek, a więc i c. „jest dla Pana”, a Pan dla c. (1 Kor 6, 13). Cała cielesność w procesie odnowienia winna poddać się Bogu (Rz 12, 1). C. powstanie z martwych jak Chrystus, gdyż jest członkiem jego C. (1 Kor 6, 14-15) i świątynią Ducha Świętego. Osoba ludzka ma w c. uwielbiać Boga (1 Kor 6, 19-20). Dotyczy to konsekrowanych przez → chrzest św., w szczególny zaś sposób czynią Bogu dar z c. konsekrowani przez sakrament święceń i → profesję → rad ewangelicznych. Ślubowana → czystość i życie w → celibacie — to w najgłębszym wymiarze → konsekracja własnego c.

4. Uczestnictwo c. w życiu chwalebny. Chrystus daje „nowemu człowiekowi” już w doczesności triumf nad Prawem (umarł bowiem dla Prawa — Rz 7, 4), nad grzechem (zostało zniszczone jego grzeszne c. — Rz 6, 6), nad śmiercią (obumarło c. grzeszne — Kol 2, 11). Wierzący uczestniczy w nowym życiu i podlega dynamicznej przemianie. Pełnię tego przemienienia c. ziemskiego i grzesznego w c. chwalebne (Flp 3, 21), duchowe (1 Kor 15, 44) umożliwiające noszenie obrazu Człowieka niebieskiego (1 Kor 15, 49) musi poprzedzić przejście przez → śmierć. Dzięki Zmartwychwstałemu, także c. wierzących wejść do radości wiecznego życia. „Pełnią” bytu człowieczego jest ucieleśniony duch, czy uduchowione c. i w tej „pełni człowieczej” Kościół przepowiada życie wieczne.

Na antropologię chrześcijańską składają się komplementarnie → teologia duchowości człowieka i teologia cielesności. Zjednoczenie ducha i c. tworzy w człowieku jedną naturę (KKK 365). C. lokalizuje człowieka w czasie i przestrzeni, ale przez łaskę zyskuje dostęp do transcendencji. Sob. Wat. II podkreśla, że człowiek nie myli się uważając siebie „za wyższego od rzeczy cielesnych” (GS 14). Choć „zraniony przez

grzech doświadczają buntów c.” (GS 14), to cały jest „chciany przez Boga” (KKK 362) także w wieczności. „*Caro salutis est cardo* — c. jest podstawą zbawienia” (Tertulian, *De resurrectione carnis* 8, 2; KKK 1015). Zmartwychwstanie c. oznacza, że „śmiertelne c.” (Rz 8, 11) otrzymują na nowo życie, by zjednoczyć się z duszą nieśmiertelną (KKK 990). Także w tej kwestii Kościół wpatruje się w postać Pana, „który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12, 2). Tajemnicy własnego c. nie jest człowiek w stanie poznać do końca bez wpatrywania się w Boga Wcielonego.

C. Syna Bożego niesie szansę odczytania tajemnicy c. każdego człowieka, tak co do doczesnej jego roli, jak też wiecznego przeznaczenia.

II. Duchowość c. Nowy człowiek znajduje sens w Chrystusie, który w c. zasiadł po prawicy Ojca i powtórnie przyjdzie w chwale (*Credo*). Eucharystycznie udostępnia się w tym c. w doczesności osuwając ludzkie c. z wiecznym bytowania z Bogiem twarzą w twarz.

Doznania mistyków Kościoła, które określali jako „dotyk Boga”, w Eucharystii upowszechniają się odsłaniając mistyczny wymiar bytowania każdego ochrzczonego. Do starotestamentalnej prawdy o c. człowieka: „prochem jesteś” (Rdz 3, 19), dodaje Kościół radosną nowinę o „c. zmartwychwstaniu i życiu wiecznym” (*Credo*) w całej pełni osobowej jedności.

Postawa wobec c. w historii Kościoła, odsłania napięcie obecne w dociekaniach teologicznych co do natury i roli c. Napięcie to rodziło się na styku myśli eklezjalnej z prądami umysłowymi danej epoki.

1. Na Wschodzie. Szkoła aleksandryjska (Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Makary Egipski i Jan Klimak) bazuje na Pawłowym antagonizmie c. i ducha, ideach platońskich i stoickiej → *apatheii*. Pod tym wpływem pustelnicy (III i IV w.) Egiptu i Azji Mniejszej podjęli walkę z trzema mo-

cami zła: szatanem, światem i c. przez radykalne formy umartwienia.

Skrajny ascetyzm i rygoryzm wobec c. potępił synod w Gangra (343). Inni pisarze np. św. Ignacy Antiocheński († 110), św. Justyn († 165) i św. Ireneusz († ok. 202), później przedstawiciele szkoły antiocheńskiej (św. Cyryl Jerozolimski, Teodoret z Cyru, św. Jan Chryzostom) podkreślali przysługującą c. godność obrazu Bożego. → Ojcowie Kapadocy, a także św. Jan Damasceński († 749) i św. Maksym Wyznawca († 662) wartość c. odczytują z wiary w konieczność jego przeobstwienia.

W życiu zakonnym cenobitów (IV-V w.) i monastycyzmie bazylianów wartości życia wspólnotowego podporządkowują sobie ascetyzm c. — karność, modlitwa i praca przyczyniają się do opanowania go.

2. Na Zachodzie ascetyzm wobec c. ma mniej radykalną postać (mimo gnostyckich poglądów Walentyna w II w.) — praktykowany w męczeństwie, dziewictwie, celibacie obowiązującym diakonów, kapłanów i biskupów; od poł. IV w. w życiu anachoretów Italii i Galii. Znaczący wpływ wywarła tutaj myśl św. Augustyna, że z następstw grzechu (pożądliwości, ignorancji i słabości woli) wyzwala się człowiek wyłącznie dzięki → łasce, która wspiera wolę człowieka w walce z pożądliwościami.

Synod w Bradze (534) potępił negatywny stosunek do c. i pogląd, jaki głosili pryscylianianie, jakoby dusze ludzkie zgrzeszyły w niebie i za karę istnieją w c.

W regułach zakonnych św. Cezarego z Arles († 542), św. Benedykta z Nursji († 548) i św. Kolumbana († 616) dla uświęcenia i owocnego apostołatu wymaga się pracy, czuwań modlitewnych i umiaru w pokarmach. Pokarm i uczynki pokutne służą posileniu i uzdrowieniu tak duszy, jak i c. Podobnie w zakonach powstałych w średniowieczu (cystersi, franciszkanie, dominikanie, karmelici) dość surowy ascetyzm służy celom życia apostołowskiego i ży-

cia mistycznego. Skrajny ascetyzm prezentują w tym czasie katarowie, biczownicy i rekluzi (→ rekluzja).

Kościół prawosławny odrodził poglądy Orygenesusa i Ewagriusza z Pontu głoszące przesadną spirytualizację c. W XIV w. przeciwstawił się takiej postawie Grzegorz Palamas († 1359), akcentując, że cały człowiek przyjmuje łaskę i uczestniczy w procesie przeobstwienia. → Asceza ułatwia to przeobrażenie.

W okresie nowożytnym duch → humanizmu chrześcijańskiego postuluje potrzebę poznania c., odkrycia źródeł złych skłonności, by panować nad nimi. W tym duchu św. Franciszek Salezy († 1622) akcentuje przeznaczenie c. do zbawienia, umartwienia zaś mają służyć kształtowaniu wewnętrznej wolności człowieka wobec c. i wartości materialnych. Celem ascezy jest → miłość, a nie surowość. Abnegację i umartwienie c. (źródła popędów zmysłowych) akcentują natomiast → szkoły duchowości wyrosłe z ducha augustyńskiego: → ignacjańska (formacja do apostołatu), → karmelitańska (zorientowana ku życiu mistycznemu) i → francuska (nastawiona na formację duchowieństwa diec.).

Luteranizm odrzucił wszelką ascezę c. skrajnie interpretując doktrynę św. Augustyna, że przejawy ascezy nie wspomagają człowieka w walce z pożądliwościami i dążeniu do odrodzenia.

W Kościele anglikańskim w XVII w. rozwinął się skrajny rygorizm wobec c., nawet małżeńską miłość sprowadzający tylko do celów prokreacji. Związany z purytanizmem rozszerzył się w protestanckich Kościołach Ameryki Płn.

W Kościele katolickim → jansenizm przyjął postawę rygorystycznego umartwienia życia zmysłowo-popędowego, → kwietyzm zaś zanegował znaczenie ascezy. Surową ascezę, choć w sensie pozytywnym w XIX w. propagował Ch. Guy (*De la vie et des vertus chretiennes*, P 1874), także bł. Józef Sebastian Pelczar († 1924) (*Życie duchowe*, Prz 1873; *Medycyna pasterska*, Prz 1899).

W XX w. papieże podkreślają służebną rolę c. w stosunku do zadań i powołania ostatecznego człowieka. Sob. Wat. II uznając godność osoby za wartość najwyższą, wskazuje na zmienność poglądów wobec c. zbytnio je wynoszących lub zbytnio poniżających (GS 14). Zaleca troskę o zdrowie, także poprzez ćwiczenia sportowe (→ sport) wpływające na równowagę ducha i stosunki braterskie (GS 61). W praktykowaniu umartwienia należy pamiętać o naturalnych środkach sprzyjających zdrowiu (PC 12), dla pełniejszej dojrzałości należy opanować c. (OT 10), aby nie wystugiwało się złym skłonnościom (GS 14). Ewangeliczny wymóg umartwienia jest istotnym elementem → rozwoju duchowego i uświęcenia człowieka (KKK 2015).

A. Gelin, *Pismo święte o człowieku*, P 1971; J. Ratzinger, *Eschatologia — śmierć i życie wieczne*, Pz 1984; L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, Wwa 1984; R. Braque, *C. dla Pana*, Com 4(1984), 6, 3-21; S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Cz 1986; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. 1-3, red. T. Styczeń, Lb 1987-93; J. Vanier, *Zranione c. W stronę uzdrowienia*, Wwa 1993; K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lb 1994; A. J. Nowak, *Doświadczyć Boga w c.*, Wr 1994; tenże, *Osoba konsekrowana*, 3 — *Ślub czystości*, Lb 1999.

TERESA PASZKOWSKA

CIERPIENIE

Wszystko, co w przykry sposób jest odczuwane przez człowieka. Jego reakcja na zło fizyczne i moralne, dlatego rozróżnia się c. fizyczne i c. moralne. W → mistyce mówi

się także o c. duchowym.

I. Pojęcie c. Jest czymś bardziej podstawowym od → choroby i bardziej wielorakim, głębszym i bardziej uniwersalnym

od niej. Jest też pojęciowo szersze niż → ból. Jest podstawowym doświadczeniem człowieka (SD 5). Każdy człowiek napotyka je na drodze swojego życia jako wplecione w ludzką egzystencję, niejako współistnieje z nim w świecie, dlatego słuszne jest stwierdzenie, że *homo sapiens* to także *homo patiens*.

C. fizyczne związane jest z „bólem → ciała” i wywołane jest przez aktualne zło fizyczne, natomiast c. moralno-duchowe wiąże się z „bólem duszy” i może być spowodowane przykrą sytuacją, aktualną, przeszłą (np. wyrzuty sumienia) lub przyszłą (np. niepokój). Ze względu na jedność psychofizyczną człowieka, zło fizyczne może być przyczyną c. duchowego, a zło duchowe może powodować c. fizyczne.

C. przejawia się pod wieloma postaciami, np. głód, ból, choroba, lęk, „noc duchowa”, → oschłość duchowa, smutek, trudności życiowe, nieszczęścia, obraza, pozbawienie własności, prześladowania, nędza, kalectwo, utrata osoby ukochanej, brak sensu życia, poczucia wartości osobistej, bezpieczeństwa, sprawiedliwości oraz inne sytuacje nieprzyjemne i szkodliwe. „Można powiedzieć, że człowiek cierpi wówczas, gdy doznaje jakiegokolwiek zła” (SD 7).

Formy i stopnie (intensywność) c. są różne, dotyczą sfery duchowej, psychicznej i cielesnej.

C. jest złem, może jednak służyć do powstania dobra. Systematycznie i wyczerpująco traktuje o tym List apostołski Jana Pawła II *Salvifici doloris* o chrześcijańskim sensie ludzkiego c. (11 II 1984).

II. C. w Biblii. „Pismo św. jest wielką księgą o c.” (SD 6).

1. C. w ST. Na podstawie opisu historii grzechu pierwotnego można stwierdzić, że c. nie wchodziło w pierwotne plany Boga. U początku ludzkiego c. stoi szatan. Przyczyną, która wprowadziła je na świat, jest grzech Adama (Rdz 3, 16-19). Jego konsekwencjami są: praca w pocie czoła, dolegliwości i choroby, → ból i → śmierć.

Inna interpretacja upatruje źródła c. w Bogu: ponieważ wszystko, co jest na ziemi pochodzi od Boga, więc i c. też jest od Niego (Am 3, 6; Job 2, 10). Wywołane jest ono niekiedy przez stworzenia, które są narzędziami Boga (1 Krl 22, 19-23; Job 1, 1-2, 10; Sdz 9, 23).

ST wielokrotnie przedstawia c. jako karę za grzechy jednostek lub narodów. Nieszczęścia Izraelitów są karą za ich odstępowania od monoteizmu. Trwanie w grzechach mogło być ukarane przez Boga c. Odpowiedzialność za złe czyny mogła być zbiorowa lub indywidualna. Za wielkie katastrofy narodu (np. niewola babilońska), prorocy obwiniali cały naród. Na odpowiedzialność indywidualną zwraca się bardziej uwagę w księgach mądrościowych (Prz 26, 27). ST nie zna przypadkowego c. (może jedynie 1 Sm 26, 10); jest ono albo zawinione, albo z dopustu Bożego.

Człowiek ST nie godzi się na c. i nie kocha go samego w sobie (Job 14, 1; Prz 3, 8; 4, 22; 14, 30; Syr 31, 20, Ps 6; 38; 41; 88). Cierpiący uznają swoją niemoc wobec c. i proszą Boga o uwolnienie od niego. Może mu położyć kres tylko Bóg, a przynajmniej ulżyć w nim. On też lituje się nad cierpiącymi, nawet jeśli w czymś zawinili; przebacza im i pomaga (Wj 2, 24; 3, 7; 2 Krl 19, 6-7; 20, 5; Tb 3, 16-17; Ps 3, 5; 17, 6; 22, 24-25; 86, 12-17).

C. stanowiło w ST problem historyczno-zbawczy. Pytano nie tyle o jego przyczynę, ile o jego sens w historii narodu. Było ono próbą, sprawdzianem wierności wobec Boga (Rdz 22, 1-18; Job 1, 11; 2, 5; Tb 12, 13). W c. człowiek deklaruje się za Bogiem albo przeciwko Niemu. Próbie poddani byli słudzy Boży, z których był On dumny (Abraham, Hiob, Tobiasz). C. pomagało też człowiekowi uznać swą grzeszność, niemoc i winę. Służyło oczyszczeniu (Jr 9, 6; Ps 65, 10) oraz uszlachetnieniu (Jr 15, 10-19). Prowadziło do nawrócenia (Wj 15, 26; Pwt 32, 39; Iz 19, 22; 30, 26; Jr 30, 17; 33, 6;

Oz 6, 1; 14, 5). Miało wartość wychowawczą (Prz 12, 1; 13, 1). Nie ma na celu zniszczenia lecz wychowanie (2 Mch 6, 12). Było jak ojcowskie napomnienie (Pwt 8, 5; Prz 3, 11-12).

Księga Hioba poddaje krytyce związek przyczynowy między winą a c. (6, 24). Hiob jest człowiekiem sprawiedliwym, toteż jego c. nie było karą za grzechy lecz środkiem prowadzącym go głębszego spotkania z Bogiem (Job 42, 5). Księga ukazuje postawę kornego przyjęcia c. i poddania się woli Bożej.

Dość wcześnie w c. indywidualnym dostrzeżono ideę c. zastępczego (SD 17). Wybrane przez Boga osoby, piastujące ważne urzędy lub godności (Mojżesz — Lb 11, 11; Eliasz — 1 Krl 19; prorocy — np. Jr 13, 10; 18, 18; 20, 8. 14-18; 37, 15-16), przyjmowały na siebie c. w zastępstwie grzesznego ludu. Idea ta jest bardzo widoczna w Księdze Deutero-Izajasza, opisującej Sługę Jahwe cierpiącego za innych (Iz 53, 3-12). Jego c. ma charakter proegzystencjalny. „Mąż boleści” przejął winy ludu na siebie i ofiarował swe życie za jego grzechy. Myśl o c. zastępczym jest też obecna w innych księgach ST (np: Za 12, 2; Dn 3, 39-40; 2 Mch 7, 37-38).

Człowiek ST oczekiwał ery mesjańskiej jako czasu uzdrowienia (Iz 33, 24).

2. C. w NT. Jezus Chrystus, zapowiedziany „sługa Jahwe”, jest obarczony wieloma c. Towarzyszą Mu one od Betlejem: nie został przyjęty przez własny naród (J 1, 11); rodzi się w ubogiej stajni; Herod nastaje na Jego życie i Święci Rodzice muszą uciekać z Nim do Egiptu; do rozpoczęcia działalności publicznej Jego życie jest ukryte. Doświadczą niezrozumienia nawet ze strony uczniów oraz „niewierności i przewrotności” ludu (Mt 17, 17; Łk 19, 47; Mt 23, 27). Trzykrotnie zapowiada swe c. (Łk 17, 25; Mk 8, 31; Mt 17, 22-23; Łk 9, 42-45). Cierpi na myśl o czekającej Go męce (J 12, 27). Doznaje c. z powodu zdrady Ju-

dasza i zaparcia się Piotra. Jest pojmany, związany, niesprawiedliwie osądzany. Biczują Go, wkładają koronę cierniową na głowę, okrywają purpurowym płaszczem, plują na Niego, drwią z Niego i policzkują Go. Dźwiga ciężki krzyż. Ukrzyżowano Go między złoczyńcami. Przeklinali Go i szydzili z Niego. Męka krzyżowa jest sumą wszystkich możliwych cierpień ludzkich. W chwili śmierci czuje się opuszczony nawet przez samego Boga (Mt 27, 46; SD 18).

Postawa Jezusa wobec c. nie była bierna. Wypełnił On na sobie mesjański program z Iz 61, 1-2. Przeszedł „dobrze czyniąc” (Dz 10, 8) i uzdrawiając ze wszystkich chorób (Mt 8, 17). Odnosił zwycięstwo nad c. i nad głównym jego sprawcą — szatanem (Łk 10, 18). Jednak nie zostało ono usunięte z życia ludzkiego. Cierpi Najśw. Maryja Panna — Matka Bolesna i Apostołowie (Mt 10, 22. 24; J 15, 20). Są do niego wezwani wszyscy chrześcijanie (Mk 8, 34). Chrystus cierpiał i zostawił wzór, aby iść Jego śladami (1 P 2, 21).

Fakt, że cierpiał Jezus — Sprawiedliwy i Jego niepokalana Matka, wskazuje dobitnie, iż nie każde c. jest następstwem winy i posiada charakter kary. Jezus stanowczo nie zgadza się z opinią, jakoby c. było karą za grzech, lecz że przez nie ma objawić się → chwała Boża (Łk 13, 1-5; J 9, 2-3).

Jezus przyjął na siebie c. powodowany miłością do Ojca i do ludzi. Związał je z miłością i przez to nadał mu nowy wymiar (SD 18).

Jego c. ma charakter zastępczy, ale nade wszystko odkupieńczy. Jako „Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1, 29) cierpiał świadomie, dobrowolnie i niewinnie. Przez c. dokonał Odkupienia. Wraz z męką Chrystusa również i c. zostało odkupione. Święty Paweł raduje się w c., ponieważ widzi ich głęboki sens (Kol 1, 24).

III. Duchowy sens c. C. ma zatem charakter odkupieńczy (SD 19). W Kościele, który jest Ciałem Mistycznym Chrystusa,

człowiek cierpiący może dopełniać swym c. braki udręk Chrystusa. Nawiązując do tego Jan Paweł II w inauguracyjnym orędziu *urbi et orbi* zwrócił się do chorych: „To im właśnie od pierwszej chwili mego pasterskiego posługiwania pragnę otworzyć moje serce. Przecież to wy, bracia i siostry, poprzez wasze c. macie uczestnictwo w męce samego Chrystusa i w pewien sposób ją dopełniacie” (22 X 1978).

C. prowadzi do udziału w królestwie Bożym. Uczestnicy c. Chrystusa stają się godni tego królestwa (Dz 14, 22). Przez c. ludzie ogarnięci tajemnicą Chrystusowego Odkupienia, dojrzewają do królestwa Bożego. C. ludzkie zjednoczone z c. Chrystusa przyczynia się też do rozszerzania królestwa Bożego na ziemi. Kościół czerpie z niego moc do → ewangelizacji i uświęcania → świata.

Wielekroć w c. człowiek przybliży się wewnątrz do Chrystusa, nawraca się, oczyszcza i wchodzi w głębszą z Nim relację. „C. ma służyć → nawróceniu, czyli odbudowaniu dobra w podmiocie, który w wezwaniu do pokuty może rozpoznać Miłosierdzie Boże” (SD 12). Uświadamia sobie swoją → nicność, słabość, ułomność i grzeszność. Chroni go to przed zbytnim pokładaniem nadziei w swoich siłach i zdolnościach oraz przed chępliwością. Prowadzi do uznania w swoim życiu jedynie mocy Bożej (2 Kor 1, 9; 12, 7).

Podatny w c. na działanie zbawczych mocy Boga, człowiek wypracowuje w sobie wiele cnót, szczególnie wytrwałość w znoszeniu tego, co dolega i boli. C. jest „środkowiskiem”, w którym wielu ludzi doszło do wewnętrznej dojrzałości i do wielkości duchowej (SD 22). „Moc bowiem w słabości się doskonalili” (2 Kor 12, 9).

C. ofiarowane Bogu odgrywa wielką rolę w zmaganiu się pomiędzy siłami dobra i zła. Zjednoczone z odkupieńczym c. Chrystusa stanowi szczególne oparcie dla mocy dobra. Przeważa szalę na rzecz dobra i toru-

je drogę zwycięstwu mocy zbawczych. Zaważone przez drugiego człowieka, staje się dla niego wyzwaniem do miłowania. Nakłania do uczynienia z siebie bezinteresownego daru na rzecz innych, szczególnie cierpiących i potrzebujących. C. obecne jest w świecie po to, „ażeby wyzwalalo miłość, ażeby rodziło uczynki miłości bliźniego, ażeby całą ludzką cywilizację przetwarzało w → «cywilizację miłości»” (SD 30).

C. zwraca uwagę cierpiącego na rzeczywistość eschatologiczną. Współcierpienie z Chrystusem prowadzi do współzmartwychwstania z Nim (Rz 8, 17). Terazniejszych c. nie można stawiać na równi z przygotowaną chwałą (Rz 8, 18). Niewielkie utrapienia czasu obecnego gotują bezmiar chwały przyszłego wieku (2 Kor 4, 17).

Często chrześcijanin odkrywa sens swojego c., odkrywszy wpiers sens c. Chrystusa. Jezus odpowiada na pytanie o sens c. z Krzyża, z pośrodku własnego c. (SD 15). Odpowiedź tę człowiek słyszy w swoim wnętrzu, ponieważ Chrystus, przez swoje odkupieńcze c., znajduje się jak najbardziej wewnątrz każdego ludzkiego c.

Odgrywa ono wielkie znaczenie w rozwoju → życia duchowego człowieka (→ rozwój duchowy). Pomaga mu oczyścić się z wszelkich niedoskonałości, utrudniających lub udaremniających wewnętrzną przemianę. Stanowi konieczną drogę do zjednoczenia się z Chrystusem w miłości. „Poprzez wieki i pokolenia stwierdzono, że w cierpieniu kryje się szczególna moc przybliżająca człowieka wewnątrz do Chrystusa, jakaś szczególna łaska” (SD 26).

Święci, zwłaszcza mistycy, rozważając c. Chrystusa, okazują za nie wdzięczność, współczują Mu, „wchodzą w Jego rany” i „ukrywają się” w nich. Medytując Jego mękę, rozumieją, że miłość Zbawiciela i pragnienie zbawienia daleko przewyższały srogość Jego c. Pragną cierpieć dla Jezusa. Twierdzą, że c. dla Jezusa jest dla nich łaską i zaszczytem; nie jest krzywdą lecz ko-

rzyścią: kto cierpi, jest więźniem miłości do Chrystusa. Siłę do przeżywania c. czerpią z Niego i ze względu na miłość do Niego zdolni są znosić z pogodą ducha największe utrapienia świata. Nie ma takiego c., na które nie zgodziliby się ze względu na miłość Bożą. Za nic poczytują sobie wszelkie c., jeśli mogą przez to oddać Bogu jakąś usługę. Często ich c. towarzyszy szczęście, pokój i radość. Dziękują za swoje c. i proszą Boga o ich pomnożenie, jeśli taka jest Jego wola. Cierpią mękę, że nie są jeszcze zjednoczeni z Bogiem tak, jak będzie to miało miejsce w wieczności. Źródłem ich c. jest świadomość zniewag zadawanych Bogu przez innych, utraty Bożej przyjaźni, zatrącenia niewinności, zranienia natury oraz roztrwonienia przeszłego życia (→ wynagrodzenie). Zauważają, że c. i udręki zmuszają do szukania Boga, jest więc ono skutecznym sposobem, użytym przez troskliwego Boga, służącym pożytkowi życia duchowego. C. przygotowuje do większych łask, jakich Bóg chce udzielić, pozwala wzrastać w życiu duchowym oraz staje się bramą do → kontemplacji. Widzą w nim możliwość oczyszczenia duszy i pojednania się z Bogiem. Sądzą, że słuszne jest c. za to, co się zawiniło, oraz że ze względu na udręczenie ciała c. oszczędzone będą człowiekowi liczne męki czyścica.

Środek służący do cierpliwego znoszenia c. widzą w → modlitwie. Specyfiką modlitwy w czasie c. jest ofiarowanie go Bogu, wspomnianie Tego, dla którego się cierpi oraz → zgadzanie się z wolą Bożą. Sądzą, że w c. można się wiele nauczyć oraz zdobyć → cnoty, a zdobyte już utwierdzić. Gdy wzmaga się c., zwiększa się też moc ducha. Chociaż samo w sobie c. nie jest lekkie, to jednak staje się łatwe, gdy przeżywane jest z miłością. Chęć do szemrania i skarg z powodu c. powinny zamienić się w hymny uwielbienia i dziękczynienia. Za c. spodziewają się nagrody. Są przekonani, że do życia wiecznego Bóg kształtuje człowieka doświadczając go c. i chorobami.

Il Vangelo della sofferenza. Commento pastorale alla „Salvifici doloris”, Brezzo di Bedero 1985; H. Urs von Balthasar, *Dio e la sofferenza*, CM 1988; J. Galot, *Perchè la sofferenza?*, Mi 1989; J. M. McDermott, *La sofferenza umana nella Bibbia*, R 1990; *C. i śmierć* (HM, 13), red. A. J. Nowak, Lb 1992; M. Serenthà, *Sofferenza umana. Itinerario di fede alla luce della Trinità*, CB 1993; S. Grygiel, *Sens c. w przemijającym świecie*, ŻD 1995, 4, 27-46; C. S. Lewis, *Problem c.*, Ka 1996; J. Luczak, *C. Charakterystyka, rozpoznawanie, wspomaganie cierpiących, powinności leczących, skuteczność pomocy cierpiącym chorym*, w: *Człowiek nieuleczalnie chory*, red. B. L. Block, W. Otrębski, Lb 1997, 68-95; Z. K. Szostkiewicz, *Świadkowie Ewangelii c.*, Wwa 1997.

KS. JAN JAGIELKA

CNOTA

(gr. *areté* — zaleta; łac. *virtus* — od *vir* — mężczyzna, bohater, lub *vis* — siła, moc; pol. od: cny, zacny, cenny)

Grecko-rzymska moralność i etyka starożytności w sposób daleko idący oparta jest na pojęciu c. Wypracowano różne definicje c. Św. Tomasz z Akwinu († 1274) nazywa c. „sprawnością dobrego działania” (Sth I-II, q. 55, a. 3); „dyspozycją człowieka do tego, co najlepsze” (Sth I-II, q. 55, a. 2, ad 3); „dobrą jakością umysłu, która zapewnia prawy sposób życia i nie służy nikomu do złego użytku, a sprawia ją w nas

Bóg bez nas” (Sth I-I, q. 55, a. 4). Definicja ta odnosi się przede wszystkim do c. wlnych, ale gdy opuści się jej ostatni człon, dobrze określa także c. nabyte.

I. Pojęcie c. C. jako element składowy → doskonałości zalicza się do sprawności (*habitus*). W odróżnieniu od dyspozycji (chwilowa i przemijająca właściwość działania), sprawność jest trwałym przymiotem zdolności działania (władzy), trudno usuwalnym i ustawiającym ją w określonym kierunku. Wnosi ona do postępowania znamię gotowości i jednolitości, z czasem zaś

ułatwia działanie i sprawia radość. Sprawność nie jest tożsama z przyzwyczajeniem, ani nawykiem, czyli wprawą nabytą w działaniu przez mechaniczne powtarzanie. Miano sprawności przysługuje jedynie doskonałości postępowania osiągniętej w wyniku świadomego zaangażowania człowieka.

W pojęciu c., oprócz elementu usprawnienia, zawiera się także element wartości w znaczeniu określonego dobra moralno-duchowego, np. → pokory, sprawiedliwości itd. Znaczenie moralne usprawnienia pozostaje niejako na służbie wartości jako dobra moralnego danej c., które stanowi o aktualnej doskonałości człowieka (naturalnej i nadprzyrodzonej). Dzięki niej postępowanie człowieka jest dobre (moralnie), usprawnienie zaś władzy jako zdolności działania jest w odniesieniu do tego dobra elementem służebnym.

Pojęcie c. zakłada pewną stałość i zdecydowanie, strukturę trwałą, nabytą lub daną przez Boga, w zależności od typu c., która pozwala, by wybór podstawowy, leżący u źródeł → nawrócenia, trwał i wydawał owoce. W ten sposób wznosi się byt moralny człowieka jak druga natura, która czyni łatwiejszym i pewniejszym powolne zmierzanie do doskonałości przez naśladowanie wzoru, jakim jest Chrystus.

II. C. naturalne. Są one zakorzenione w psychosomatycznej naturze człowieka i rozwijają się w wyniku osobistego wysiłku, wychowania i samowychowania. Ich źródła nie trzeba szukać bezpośrednio w Bogu, w Jego łasce, ale w tym, co całkowicie przynależy do człowieka i określa jego *esse* oraz jego możliwości działania, czyli w jego naturze. Każda c. naturalna pozostaje doskonałością moralną, a więc odgrywa ważną rolę, jeśli chodzi o wartość postępowania człowieka, a pośrednio stanowi o jego dobroci jako doskonałości osoby (człowiek dobry).

Dzięki c. nabytym, niezależnie od wszczepionych, człowiek może osiągnąć

doskonałość moralno-duchową nawet o heroicznej wartości naturalnej. Ponadto c. nabyte stanowią naturalną podstawę trwałości dla c. wszczepionych oraz przygotowują człowieka do ich otrzymania i kształtowania ich w życiu. Wszczepione zaś c. jako nadprzyrodzone umożliwiają z kolei wykorzystanie c. nabytych dla → życia duchowego. W ten sposób c. nabyte i wszczepione wzajemnie się uzupełniają i dowartościowują z uwagi na realizację integralnego → powołania.

Do najważniejszych c. naturalnych należą tzw. *c. kardynalne* (od łac. *cardo* — hak zawiasowy): roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Na nich niejako wisi i obraca się postępowanie człowieka. Są to główne c. w strukturze doskonałości moralno-duchowej, a zarazem nieodzowne elementy składowe każdej dojrzalej c. Odnosi się to w szczególnym stopniu do roztropności jako podstawowego czynnika integrującego doskonałość życia człowieka.

Między c. naturalnymi istnieje względna autonomia, bo chociaż mogą istnieć jedne bez drugich, to jednak aktualizacja doskonałości moralno-duchowej, odpowiednio do powołania człowieka, postuluje ich właściwą oraz wzajemną integrację. Spotyka się bowiem ludzi bardzo pracowitych, którym brak uczciwości i dlatego trudno ich nazwać dobrymi. Można także spotkać ludzi, którzy są lub przynajmniej deklarują się jako niewierzący, a równocześnie odznaczają się naturalną dobrocią i uczciwością, a więc doskonałością moralną. Względna autonomia, a zarazem immanentna tendencja do integracji jest znamieną dla c. jako doskonałości moralno-duchowej. Przejawia się ona nie tylko we wzajemnych relacjach między c. nabytymi i wszczepionymi, ale także między poszczególnymi c. zarówno w nurcie życia naturalnego jak i życia łaski.

Dzięki poszczególnym c. postępowanie człowieka, w odniesieniu do właściwego im

rodzaju dobra, staje się wartościowe i sprawne, a pośrednio on sam staje się dobry w znaczeniu ogólnie pojętej doskonałości moralno-duchowej przysługującej jego osobie. Znalazło to swój wyraz w problematyce systematyzacji c.

III. C. nadprzyrodzone (udzielone przez Boga wraz z łaską uświęcającą) ukierunkowują duchowe i moralne bycie oraz działanie człowieka na bezpośredni udział w życiu Trójjedynego Boga. Jak w wymiarze natury człowiek działa angażując się za pośrednictwem zdolności rozumu i woli, usprawnionych przez c. nabyte, tak w wymiarze nadprzyrodzonym natura podniesiona do realnego uczestnictwa w życiu Boga przez łaskę uświęcającą działa za pośrednictwem c. wlanych (wszczepionych), które w tym wypadku pełnią rolę odpowiedników naturalnych uzdolnień postępowania. Umożliwiają one człowiekowi trwale osobowe zaangażowanie o wartości nadprzyrodzonej, ponieważ sama zdolność działania nadprzyrodzonego polega na usprawnionej władzy naturalnej właśnie przez c. wszczepione.

Naczelne miejsce wśród c. nadprzyrodzonych zajmują trzy c. teologalne (Boskie): → wiara, → nadzieja i → miłość. W nich i przez nie Bóg sprawia, że człowiek zdolny jest do uczestniczenia w Jego życiu. Całe życie chrześcijańskie pochodzi od Boga. On określa też jego treść, zarówno w punkcie wyjściowym przez wiarę i w jego rozwijaniu się dążeniowym ku pełni eschatologicznej przez nadzieję, jak też i w punkcie końcowym stanowiącym zjednoczenie z Bogiem przez miłość. A więc treść tego, co określamy mianem życia cnotliwego, rozumianego w jego specyficznie chrześcijańskim znaczeniu, wyznaczona została i określona darem z góry, stanowi życie boskie czyli teologalne w nas. Bóg, jako Źródło i Dawca wielopostaciowych darów łaski, jest ponadto bezpośrednią przyczyną sprawczą życia i doskonałości nadprzyrodzonej. Dary łaski nie należą się człowieko-

wi z przyrodzenia; otrzymuje je on darmo od Boga ze względu na swoje powołanie do życia i doskonałości nadprzyrodzonej.

Doskonałość chrześcijańska jest więc doskonałością ontyczno-moralno-duchową w wymiarze natury i łaski, a jej osobowym kształtem jest człowiek dobry zgodnie z jego integralnym powołaniem, którego fundamentem i źródłem jest odwieczny zamysł zbawczy Boga. Z uwagi na nadprzyrodzone dobra łaski doskonałość chrześcijańska stanowi po prostu o → świętości człowieka (ontycznej i moralnej) jako jego uczestnictwie w świętości samego Boga. Jako doskonałość moralno-duchowa utożsamia się ona z c. człowieka, czyli globalną doskonałością osoby, zaktualizowaną pod wpływem łaski i za pośrednictwem osobowego zaangażowania, która z kolei jest źródłem dobrego moralnie postępowania.

IV. Heroiczność c. Nadprzyrodzona doskonałość człowieka, a więc i jego świętość nie podpada bezpośrednio pod doświadczenie. Ujawnia się jedynie za pośrednictwem naturalnego elementu doskonałości człowieka. Poznaje się ją po „owocach życia” (Mt 7, 16-20). Dzieje się tak, gdy człowiek decyduje się na dobre postępowanie naturalne i nadprzyrodzone i przy nim trwa mimo wewnętrznych oraz zewnętrznych przeciwności, przezwyciężając grzech, aby wzrastać w świętości (LG 65).

W życiu człowieka mogą zaistnieć sytuacje, które wymagają wielkiej mocy ducha i postawy świadectwa. Jeśli nawet patriotyzm wymaga heroizmu, gdy ojczyzna jest w niebezpieczeństwie, to doskonałość chrześcijańska bez wątpienia wymaga heroiczności c. przynajmniej w tym znaczeniu, że chrześcijanin powinien być gotowy z pomocą Bożą wybrać te wartości, które uznał za świadectwo wierności Bogu i bliźnim. Przy czym, jeśli chrześcijanin jest wierny swoim codziennym obowiązkom, może liczyć, że Bóg da mu w okolicznościach najtrudniejszych pomoc proporcjo-

nalną do wielkości obowiązku. Znaczenie c. heroicznej i właściwego pojęcia jej istoty ujawnia się mocno, gdy sobie uświadomimy, że Kościół przy → beatyfikacji sługi Bożego i przy → kanonizacji błogosławionych domaga się stwierdzenia, iż dana osoba odznaczała się c. heroiczną czyli posiadała świętość heroiczną. Tę heroiczną c., a stąd i heroiczną świętość, stwierdza następnie i ewentualnie potwierdza sam proces beatyfikacyjny.

Aby móc dowieść heroiczności c., tradycja chrześcijańska przyjęła konieczność zrealizowania się czterech warunków: a) materia (przedmiot c.) powinna być przykra lub trudna i przewyższająca zwykłe siły ludzkie; b) akty powinny być spełnione ochoczo i z łatwością; c) radośnie, że składa się ofiarę Panu; d) dość często, gdy jest po temu okazja (Benedykt XIV, *De servorum Dei beatificatione*, III, 21).

Doskonałość chrześcijańska streszcza się najpełniej i najwyraźniej w miłości. Miłość, którą posiada chrześcijanin, a która jest nosicielem życia wiecznego, dąży z natury swojej do heroizmu i jeśli okoliczności tego wymagają — do ofiary z życia doczesnego dla dochowania wierności Bogu. Wcieleniem takiej właśnie doskonałości jest → Jezus Chrystus, który jako „pierwowzór” człowieka łączy w sobie oraz w swoim życiu w sposób przyporządkowany to co ludzkie, z tym co Boskie. On jest właśnie ucieleśnieniem doskonałej miłości w bezinteresownej ofierze życia za wszystkich ludzi. Doskonałość moralności chrześcijańskiej (cnotliwości) sprowadza się więc do → naśladowania Chrystusa, do przewyciężania w sobie dawnego człowieka grzechu i stawania się nowym człowiekiem (→ *homo novus*) na wzór Chrystusa (→ chrystoformizacja); do służby Bogu i ludziom przez dar z siebie, czego najbardziej hero-

icznym przejawem jest męczeństwo chrześcijańskie.

Wielka świętość przejawia się przede wszystkim w połączeniu, czyli harmonii c. nawet najbardziej różnych, które tylko Bóg może złączyć tak ściśle. Jest to połączenie wielkiego męstwa z doskonałą radością, gorącego umiłowania prawdy i sprawiedliwości z wielkim miłosierdziem dla zbląkanych. Świadczy ono o bardzo ścisłym zjednoczeniu z Bogiem, gdyż to co jest rozdzielone w królestwie natury, jednoczy się w królestwie Bożym, a zwłaszcza w samym Bogu. Tak więc świętość jest wspaniałym odbiciem połączenia najbardziej odrębnych Boskich doskonałości.

V. Wzrost c. Jest to proces związany z drogą oświecającą. Odpowiada jej szczególnie rozkwit c. teologicznych i kardynalnych. C. teologiczne przez poddawanie się człowiekowi ich działaniu, rozwijają jego → życie duchowe, zwracają go na bezpośrednie uczestnictwo w życiu Boga. C. kardynalne zaś wraz z c. naturalnymi, które zdobywa się przez ćwiczenia i powtarzanie, przyczyniają się do czynnego postępu duchowego człowieka (→ rozwój duchowy). Utrwalają się stopniowo jako *habitus*, czyli jako stała dyspozycja człowieka.

Bóg przyczynia się do wzrostu c., gdy człowiek przyjmuje → sakramenty, spełnia dobre uczynki bądź oddaje się → modlitwie.

S. Smoleński, *Perspektywy nowych naświetleń klasycznej definicji c.*, STV 3(1965), 2, 471-488; S. Olejnik, *C. chrześcijańska*, STV 13(1975), 1, 43-74; A. Słomkowski, *C. heroiczna a działanie Ducha Świętego*, „Studia Gnesnensia”, 2(1976) 5-26; D. Mieth, *Die neuen Tugenden*, D 1984; S. Moysa, „Teraz trwają te trzy”, Wwa 1986; A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur normativen Krise der Gegenwart*, F 1987; E. Schockenhoff, *Tugenden und Laster: Neues Lexikon der christlichen Moral*, In 1990, 798-805; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Sob. Wat. II*, Zb 2000, 123-162.

PAWEŁ GÓRALCZYK SAC

COMUNIONE E LIBERAZIONE

(wł. Wspólnota i Wyzwolenie)

Ruch kościelnej odnowy o zasięgu międzynarodowym, który powstał wśród włoskiej młodzieży szkół średnich i studentów, obecnie obejmujący także starsze pokolenie, głównie inteligencję oraz robotników. Nazwa CL wyraża główne ideały ruchu, które się ukształtowały w toku jego historii, wpływające nadal na poczucie tożsamości jego członków.

I. Historia CL. Założycielem jest ks. Luigi Giussani (ur. 1922), od 1954 nauczyciel religii w liceum klasycznym w Venegono k. Mediolanu. Założył tam pierwszą komórkę ruchu zwaną Młodzież Studencka (*Gioventù Studentesca*). U źródeł powstania tego ruchu była kontrowersja pomiędzy inteligencją laicką a chrześcijańską wśród wykładowców tegoż liceum w sprawie koncepcji wychowania młodzieży.

Od roku akad. 1964/65 ks. Giussani został wykładowcą teologii moralnej na Uniwersytecie Serca Jezusowego w Mediolanie, gdzie prowadził pracę formacyjną wśród młodzieży, doznającej wówczas ciężkiego kryzysu, trwającego do 1969, którego źródłem były poglądy filozofa katolickiego José Maria Gonzalez Ruiz. Tezy zawarte w jego książce *Chrześcijaństwo nie jest humanizmem*, zostały przyjęte przez część liderów młodego ruchu, co spowodowało wiele nieporozumień. Prawie połowa członków ruchu przeszła wtedy na pozycję lewicy politycznej i opuściła szeregi Młodzieży Studenckiej. Kryzys zmusił pozostałych członków ruchu do ponownego przemyślenia własnej drogi życia. Szczęśliwą formułę znaleziono w haśle „Comunione e Liberazione” (Wspólnota i Wyzwolenie), które od 1969/70 stało się nazwą ruchu.

Odtąd rozpoczął się dynamiczny rozwój ruchu. We Włoszech liczy on ok. 70 tys. członków. Wspólnoty ruchu działają w Szwajcarii, w Niemczech, we Francji, w Ameryce Płn., w Brazylii, w Chile, w Zairze i w Ugandzie.

Od lat 70. ruch istnieje w Polsce. Członkowie CL biorą udział w pielgrzymce na Jasną Górę. Polskie grupy CL, liczące ponad 1 tys. osób, działają w niektórych większych miastach.

II. Podstawy ideowe i organizacja CL.

Podkreśla się, że chrześcijaństwo nie jest teorią czy filozofią życia, ale jest praktyką w sensie norm postępowania i obrzędów, które trzeba przyjąć i dostosować do nich swoje życie. Jest ono w swej istocie wydarzeniem zbawczym, które realizuje się w historii i osobie → Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata. To zbawcze wydarzenie stanowi dla człowieka jedyną szansę wyzwolenia od zła. Człowiek zdany na własne siły nie może dojść do uwolnienia się od wewnętrznych sprzeczności i do harmonii z samym sobą, z ludźmi i ze światem. Tylko Chrystus przez swoje zmartwychwstanie i życie daje człowiekowi możliwość wyzwolenia (*liberazione*) i tylko w łączności (*comunione*) z Chrystusem człowiek uzyskuje wolność i harmonię ze światem rzeczy.

Przez → wiarę łączy się on z Chrystusem i otwiera się na działanie zbawczego miłosierdzia Boga. Postawa otwartości domaga się ciągłego wysiłku „nawracania się” ku Bogu, skruchy wewnętrznej i umartwienia. Wtedy dopiero zaczyna się prawdziwe wyzwolenie i radość.

Doświadczenie Chrystusa możliwe jest tylko w → Kościele. Jest on tym środowiskiem, w którym się urzeczywistnia i kontynuuje zbawcze wydarzenie. Zanurzając się w nim, człowiek doświadczalnie przeżywa swoje spotkanie z Chrystusem.

Wspólnoty CL pragną być środowiskiem, w którym urzeczywistnia się i żyje Kościół. Takie wspólnoty życia ruch chce budować wszędzie, zwłaszcza w szkole i w miejscu pracy, aby w ten sposób zaznaczyć swoją chrześcijańską obecność. Chodzi więc o uświęcenie świeckiego środowiska życia. W tym widzi ruch swoją misję, która może być urzeczywistniona tylko proporcjonalnie do uprzedniej komunii, z Chrystusem i Ko-

ściołem. Kościół ma swoje korzenie i czerpie siły z → chrztu św. i innych sakramentów, dlatego może przenikać do głębi ludzkiej egzystencji. Swoją zaś widzialną jedność wyraża we władzy i autorytecie biskupa, stąd akcentuje się w ruchu konieczność współpracy z hierarchią.

Ruch CL opowiada się za wychowaniem katolickim, także w szkołach państwowych, jak również za prawem i obowiązkiem tworzenia → kultury chrześcijańskiej, która rodzi się z autentycznego przeżywania chrześcijaństwa. Ten autentyzm wynika z głębokiego doświadczania miłości Boga, który pierwszy nas umiłował. Stąd rodzi się „caritas” chrześcijańska jako miłość bliźniego i zarazem troska o zbawienie bliźnich. Nadaje to działalności Kościoła i CL wymiar misyjny i apostołski, na co ruch zwraca wielką uwagę.

Naczelnym organem ruchu jest Rada Krajowa, która składa się z przedstawicieli różnych regionów i ludzi odpowiedzialnych za niektóre przedsięwzięcia czy dzieła misyjne. Wśród odpowiedzialnych rozróżnia się trzy kategorie członków: pracowników naukowych, studentów i robotników. Na szczeblu regionalnym i miejscowym istnieją i działają tzw. diakonie. Do ich zadań należy badanie tych problemów, jakie niesie życie codzienne, z uwzględnieniem zmieniających się warunków, a także opracowywanie propozycji i dyrektyw, jak należy te problemy rozwiązywać w praktyce.

O żywotności ruchu świadczy duża liczba powołań kapłańskich i zakonnych, które wywodzą się z tego środowiska (od 1980 ok. 500 osób). W CL wykryzalizowała się tzw. grupa starszych, która pozostając w świecie, żyje wg zasad duchowości CL i tworzy bractwo kościelne. W 1982 Stolica Apost. zatwierdziła statut Bractwa CL. Spośród członków Bractwa wyłoniła się grupa ok. 1000 osób zobowiązujących się do zachowania rad → czystości, → ubóstwa i → posłuszeństwa. Utworzyli oni

zrzeszenie pod nazwą „Memores Domini”, które otrzymało zatwierdzenie Papieskiej Rady Świeckich w 1988. Członkowie żyją w małych wspólnotach 3-12 osób, pozostając w środowiskach pracy zawodowej. Nadwyżki swoich dochodów przeznaczają na cele charytatywne i misyjne.

CL nawiązuje chętnie kontakty z organizacjami młodzieżowymi, zwłaszcza w Europie Środkowej i Wschodniej. Organizuje pielgrzymki i wakacje, dość często także w Polsce. Na ten cel zbiera się dziesięcinę wśród członków ruchu. Dużą wagę przykładają CL do działalności kulturalnej i twórczości artystycznej członków. Bierze udział w wielu imprezach kulturalnych na płaszczyźnie narodowej i międzynarodowej.

Ruch wydaje własny miesięcznik „Litterae Communionis” w nakładzie ok. 80 tys. egz. oraz tygodnik „Il Sabato”. Posiada własne wydawnictwo Jaca Book oraz podejmuje różne inicjatywy społeczne i gospodarcze. We Włoszech istnieje związane z CL wielkie Towarzystwo Działań (*Compagnia delle Opere*) skupiające tysiące małych i średnich inicjatyw społecznych i gospodarczych.

III. Elementy duchowości. Jako ruch młodych CL tworzy własną metodę wychowania chrześcijańskiego i duchowość.

Drogę życia w CL rozpoczyna się od *spotkania*, tj. jakiegoś wydarzenia, kontaktu z osobą lub grupą, która imponuje młodemu człowiekowi i stwarza szansę osobistego rozwoju. Spotkaniu towarzyszy zwykle nie dające się określić wielkie zdziwienie i poczucie tajemnicy, co jednak odpowiada wewnętrznemu zapotrzebowaniu i głębokiej tęsknocie. Wydarzeniem takim może być np. gest szczerego przyjęcia, bezinteresowność, piosenka, uczestnictwo w liturgii itp. Jest to nie uświadomione jeszcze spotkanie z Chrystusem.

Ciąg dalszy tego spotkania dokonuje się w *drodze*, w której dokonuje się jakby sprawdzenie rzeczywistości pierwszego

spotkania. Wyłaniają się pytania i wątpliwości, które rozwiązuje się we wspólnocie z innymi. Wchodzi się z nimi w wewnętrzny kontakt, który przypomina to, co w Piśmie św. nazywane bywa *sequela Christi*. Jest to dalszy ciąg spotkania się z Bogiem. Dokonuje się ono szczególnie przez modlitwę i sakramenty.

Kolejnym etapem jest *wyjście*. Po uświadomieniu sobie chrześcijańskiej tożsamości następuje otwarcie siebie na drugiego człowieka. Uzyskawszy wewnętrzną dojrzałość, chrześcijanin staje się zdolny do podjęcia misji dawania świadectwa, które płynie z poznania prawdy. Jest ono jakąś wewnętrzną potrzebą, która stanowi istotną treść wspomnianego wyjścia.

Inną cechą charakterystyczną dla CL jest prywatne oraz wspólnotowe odmawianie Liturgii Godzin, niedzielna lub nawet codzienna Komunia św., rozmyślanie, → rekolekcje, radosne przeżywanie okresów liturgicznych Bożego Narodzenia i Wielkanocy.

Jednym z ważniejszych środków wychowania jest *szkoła wspólnoty*. Są to okre-

sowe, wspólnotowe spotkania dla przedyskutowania ważniejszych tematów lub wskazań Kościoła, np. treść encyklik papieskich pod kierunkiem osoby odpowiednio przygotowanej. Przedmiotem dyskusji bywają też wydarzenia polityczne, artykuły prasowe lub sprawy wewnętrzne ruchu. Chodzi przy tym o to, aby członkowie mogli wyrobić sobie osobisty pogląd na sprawy bieżące w oparciu o światopogląd chrześcijański.

Członkowie ruchu angażują się w działalność charytatywną i społeczno-polityczną. W związku z działalnością polityczną CL posądzano o powiązania z partiami politycznymi, co było powodem wielu zarzutów pod jego adresem.

L. Giussani, *Il senso religioso*, Mi 1972; tenże, *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, Mi 1985; tenże, *Alle origini della pretesa cristiana*, Mi 1989; M. Vitali, A. Pisoni, *CL*, Mi 1988; F. Perrechio, *CL*, w: *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, red. A. Favale, R 1991, 393-424; E. Weron, *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele*, Pz 1993, 82-89; *Ruchy katolickie w Polsce. Informator*, Wwa 1994, 25-26.

EUGENIUSZ WERON SAC

CONSECRATIO MUNDI

(łac. uświęcenie świata)

I. Obecność chrześcijanina w świecie. Każdy chrześcijanin jest powołany do uświęcenia nie tylko siebie samego, ale również → świata poprzez dzieło → ewangelizacji.

Dokumenty soborowe, jak też adh. Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975), ukazują dwa zasadnicze aspekty ewangelizacyjnej misji Kościoła: a) posługa Słowa i sakramentów, odnoszona w pierwszym rzędzie do osób sprawujących służbę urzędu kościelnego. Ten aspekt jest decydujący dla → duchowości osób żyjących życiem zakonnym i kapłańskim; b) przepajanie świata chrześcijańskim duchem, niesienie praktycznej obecności Ewangelii w strukturach społecznych, gospodarczych i politycznych. Ten

z kolei aspekt jest charakterystyczny dla świeckiego sposobu życia, będąc świadectwem mocy Dobrej Nowiny i jej istotnej więzi z każdą dziedziną ludzkiego życia.

Zbawienie Chrystusowe nie pozostawia na uboczu niczego z tego co ludzkie, lecz ogarnia wszystkie dziedziny egzystencji.

Jedna i jedyna akcja ewangelizacyjna Kościoła, zawierająca zawsze oba powyższe aspekty, jest analogiczna pod tym względem do dzieła Jezusa Chrystusa. Jego Ewangelia przejawiała się przecież w słowie i w zbawczym czynie oraz w tej części Dobrej Nowiny, którą Jan Paweł II określił jako „ewangelia pracy”, tzn. w latach spędzonych przy warsztacie rzemieślniczym w Nazaret (LE 26).

II. Biblijna i soborowe nauka o przemianianiu świata. Biblijne pojęcie świata budzi różne postawy duchowe w zależności od aspektu przeżywanego spotkania ze „światem”. Widziany w aspekcie budzących pożądanie dóbr materialnych i nieuporządkowanych trosk, budzi (słuszną i biblijnie uzasadnioną) postawę ucieczki (→ *fuga mundi*). Aspekt drugi — całość aktywności świeckiej, życia rodzinnego, społecznego, gospodarczego i politycznego bez negatywnych konotacji — budzi postawę uświęcania. Tak pojęte c. m. oznacza wykonywanie kapłańskiego urzędu chrześcijańskiego, przynależnego wszystkim wierzącym na mocy powszechnego kapłaństwa wiernych. W praktyce obie postawy będą się wzajemnie przenikać i uzupełniać w życiu każdego chrześcijanina.

Świat jako stworzenie jest dobry (Rdz 1, 31). Bóg Wcielony, Jezus Chrystus uczestniczy w aktywności świeckiej: pracuje, żyje w rodzinie, „jada wspólnie z grzesznikami i celnikami” (Mt 9, 11), „je i pije” (Mt 11, 19). Ukazuje fundamentalne dobro świata, ale również jego względną wartość wobec Królestwa (Mt 6, 24-33; 18, 8-9). Naśladowując Chrystusa chrześcijanin podejmuje wysiłek przenikania świata duchem Ewangelii. Prawidłowa relacja między chrześcijaninem a światem tradycyjnie opisywana była przy pomocy pojęć: przemienianie, pojednanie, odnowienie, uświęcenie.

a) przemienianie (*instauratio mundi*) — zakorzenione w Biblii pojęcie (Ef 1, 10), zostało zastosowane również w dokumentach soborowych na oznaczenie misji Kościoła (LG 5. 48; AA 5. 7; AG 1. 3; GS 3) w sensie odnawiającej przemiany porządku doczesnego. Do konsekwencji → wiary należy konstruowanie rzeczywistości doczesnej na bazie nauki Chrystusa;

b) pojednanie (*reconciliatio mundi*) — chodzi o biblijne „pojednanie” (2 Kor 5, 18-19); „Bóg pojednał nas ze sobą i między nami samymi” (GS 22). Tradycja mówiła o

recapitulatio mundi (Ireneusz z Lionu). Oznacza to, że przez codzienny udział chrześcijan w życiu i działalności doczesnej, Chrystus sprawuje panowanie nad rzeczywistością stworzoną;

c) odnowienie (*renovatio mundi*) — odkupienie oznacza nowe stworzenie. Sob. Wat. II uczy, że „odnowienie świata jest w pewien rzeczywisty sposób w doczesności antycypowane” (LG 48. 56). Człowiek-chrześcijanin, jako nowe stworzenie, może uczestniczyć w odnawianiu świata dla Chrystusa;

d) uświęcenie (*sanctificatio mundi*) — charakterystyczną cechą duchowości ludzi świeckich jest to, „aby kierowani duchem ewangelicznym, przyczyniali się do uświęcania świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako [...] szczególnym ich zadaniem jest rozświetlać sprawy doczesne” (LG 31).

Nauka ta jest zakorzeniona w najstarszych pomnikach tradycji chrześcijańskiej. W *Pasterzu* Hermasa (XLVII, 3) czytamy, że Bóg „stworzył świat dla człowieka, całe stworzenie poddał człowiekowi i powierzył mu nieograniczoną władzę nad wszystkim, co jest pod niebem”. Uświęcanie świata i współdziałanie w jego odnawianiu metaforycznie ujmuje *List do Diogneta* (VI, 1): „Czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie”.

III. Apostolski wymiar działalności świeckiej. Jeżeli → praca chrześcijanina uświęca świat i wnosi w jego struktury obecność → Ducha Świętego, to praca niefachowa, nierzetelna i niedbała przeszkadza szerzeniu → Ewangelii i może być jedną z najważniejszych przyczyn jej odrzucenia. Głoszenie przez Kościół „Ewangelii Słowa” nie może być skuteczne, jeżeli ten sam Kościół w codziennym trudzie zawodowym swoich wiernych nie daje świadectwa „Ewangelii pracy”. Stopień odpowiedzialności chrześcijanina za ten aspekt ewangelizacji oczywiście wzrasta, jeżeli jego praca

wprost zmierza do oddziaływania na innych, jak ma to miejsce w przypadku działalności politycznej, kulturalnej i społecznej.

Niejednokrotnie mamy do czynienia ze smutnym w swoich skutkach rozdzieleniem w mentalności wielu chrześcijan powołania do ewangelizacji słowem od obowiązku ewangelizacji przykładną pracą. Spotykamy osoby skądinąd gorliwe w modlitwie i liturgii, dążące do osobistej → świętości, ale nie dostrzegające problemu w swej niefachowej pracy, w lenistwie, w pracy udawanej lub nierzetelnej. Smutniejszym przypadkiem są osoby wprost zaniedbujące obowiązki zawodowe, aby oddać się w tym czasie „nawracaniu” innych.

Tym bardziej więc należy uświadamiać sobie powagę soborowych słów: „Ci, którzy wykonują ciężkie nieraz prace [...] mają naśladować Chrystusa w miłości czynnej i przez samą codzienną pracę swoją wznosić się na wyższy stopień świętości, także apostołskiej” (LG 41). Niezrozumienie uświęcającej i przemieniającej świat roli pracy, czyli rozłam między wyznawaną wiarą a życiem codziennym, jest nawet nazwany jednym z „ważniejszych błędów naszych czasów” (GS 43).

Uświęcanie samego siebie w pracy i uświęcanie innych swoją pracą jest możliwe tylko wtedy, gdy wierzący będzie nieustannym wysiłkiem przemieniać swój codzienny trud w rzeczywistość głęboko ludzką i zarazem chrześcijańską. Oznacza to działanie w pełni kompetencji zawodowej, z głęboką znajomością wiedzy po-

trzebnej do wykonywania zawodu, z oddaniem i zapałem w pracy. Praca nie jest działalnością wyizolowaną z całości życia ucznia Chrystusa, lecz wchodzi w skład tej całości.

Wiara, odnosząc każdą działalność do celu wiecznego człowieka, nie może nie wpływać na tkwiący głęboko w codzienności problem jakości wykonywanej pracy, czy też na osobiste w niej zaangażowanie. Praca osoby wierzącej powinna wręcz stawiać się zawodowo doskonalsza przez sam fakt wykonywania jej przez kogoś, kto „cokolwiek czyni, z serca wykonuje jak dla Pana, a nie dla ludzi, świadom, że od Pana otrzyma dziedzictwo wiekuiste jako zapłatę” (Kol 3, 23).

Tylko żywe doświadczenie wpływu → wiary, → nadziei i → miłości na kształt wykonywanej pracy może umożliwić to, co Jan Paweł II nazywa „duchowością ludzkiej pracy” (LE 26). Praca, będąca w początkowym Bożym zamyśle radosnym i twórczym udziałem w dziele Stworzenia, powinna ten swój aspekt zachować, mimo obciążenia jej trudem i uciążliwością wskutek grzechu. Przemiana życia, ciągle nawracanie się w codziennym wysiłku, to również nieustanne uświęcanie swojej działalności profesjonalnej przez odnoszenie jej samej i jej skutków do Boga.

M.-D. Chenu, *C. m.*, NRT 86(1964), 608-618; E. Puzik, *O sztuce stania się w naszym świecie świętym*, Pz 1988; S. Olejnik, *Sluzba Bogu i otwarcie się na świat*, Wwa 1991; J.-E. de Balaguer, *Droga. Bruzda. Kuźnia*, Ka-Zb 2000.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

CYSTERSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Szkoła duchowości wywodząca się z syntezy tradycji benedyktyńskiej (→ benedyktyńska szkoła duchowości) i eremickiej pierwszych mnichów.

I. Założyciele. Założycielami Zakonu Cysterskiego są święci: Robert z Molesme

(† 1110), Alberyk († 1109) i Stefan Harding († 1134). Zakon powstał w 1098 w Citeaux (Francja). Natomiast żeńska gałąź zakonu w 1125 w Tart, niedaleko Citeaux. W poł. XVII w. dokonał się podział zakonu na zwykłą i reformowaną obserwancję, czyli

tw. trapistów. Ich nazwa pochodzi od klasztoru La Trappe, gdzie najwybitniejszą postacią był Armand J. B. Rance († 1700).

Do Polski cystersi zostali sprowadzeni w 1140 do Jędrzejowa. Pierwszy klasztor żeński w Polsce był w Trzebnicy, założony w 1202 przez św. Jadwigę Śląską († 1243). Obecnie w Polsce znajdują się cztery opactwa cysterskie: Szczyrzyc, Mogiła-Nowa Huta, Jędrzejów i Wąchock. Brak jednak klasztorów gałęzi żeńskiej.

II. Charakterystyka ogólna. Podstawy duchowości cysterskiej można znaleźć w pierwszych dokumentach Citeaux (*Exordium Parvum* = EP i *Exordium Cistercii* = EC) i przedstawić w trzech punktach:

1. Surowe i przez to „pełne” przestrzeganie *Reguły* św. Benedykta, w czym leży mądrość życia cysterskiego: „podać swoje życie pod *Regułę* Ojca Benedykta” (EP 1, 2). „Czyniąc wierność *Regule* największym zainteresowaniem swego życia, postępowali za nią i zaprawiali się do drogi życia wg *Reguły* w kościelnych i innych sprawach” (EP 15, 3);

2. Skrajne ubóstwo, które jest wyzbyciem się nadmiaru i luksusu, polega na tym, aby „nie pozostawało nic w klasztorze, co świadczyć by mogło o pysze lub nadmiarze, albo co łamałoby ubóstwo, zabezpieczające wszystkie cnoty” (EP 17, 5). W *Exordium Cistercii* mnisi są nazwani *pauperes Christi* i *militia Christi*, ze względu surowy tryb życia;

3. Eremicki styl życia. Citeaux często określano jako „pustkowie” i „samotnię” (EP 3, 1; 6, 5; 17, 13). To odosobnienie powinno służyć monastycznemu pokojowi i wewnętrznej wolności mnichów.

Te podstawowe zasady duchowości miały także swoje praktyczne odniesienia do architektury, liturgii, gospodarstwa i całego życia mnichów z Citeaux. Podstawowe elementy cenobitycznej *Reguły* św. Benedykta i eremicki ideał życia pustelniczego dały nową postać zakonu cysterskiego os-

adzonego w zdrowej mądrości tradycji monastycznej. Wprowadziły one na nowo w życie klasztorne równomierny rytm modlitwy, czytania i pracy fizycznej. Do → *lectio divina* przeznaczano jedynie teksty Pisma św. i Ojców Kościoła.

III. Główni przedstawiciele c. sz. d. 1. Ojcowie cysterscy. Do najważniejszych pisarzy cysterskich tzw. złotego okresu (XII w.) zalicza się następujące osoby:

a) Bernard z Clairvaux († 1153), najznamienitszy przedstawiciel cystersów, który w wybitny sposób przyczynił się do rozwoju zakonu. Osobiście założył 67 opactw. Oprócz wielu listów (ok. 550) i kazań (zwłaszcza *Super Cantica Canticozum*) pozostawił po sobie m.in. dzieła: *De diligendo Deo*, *De gradibus humilitatis et superbiae*, *De gratia et libero arbitrio*, *De praeecepto et dispensatione*, *Ad milites templi de laude novae militiae*, *De consideratione*, *Ad clericos de conversione*, *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Zawarta w nich doktryna mistyczna koncentruje się na tajemnicy Misterium Paschalnego Chrystusa. Każde zjednoczenie z Bogiem dokonuje się dzięki Jego Wcieleniu, Męce, Śmierci i Zmartwychwstaniu. Mistyczne doświadczenie zjednoczenia z Bogiem odślania zarazem prawdę o → nędzy człowieka, któremu Bóg jako Miłość mocą swej łaski przywraca godność dziecka Bożego. Św. Bernard podkreśla rolę Ducha Świętego jako Miłości niestworzonej w dziele uświęcenia człowieka. Doskonałym wzorem pokornego zjednoczenia człowieka z Bogiem-Miłością jest Maryja, która w mocy Ducha Świętego stała się Matką Słowa Wcielonego.

Nie tylko swoją duchowością i doktryną, ale także zaangażowaniem eklezyjalnym i społecznym (m.in. przyczynił się do zakończenia schizmy powstałej w 1138 po wyborze Innocentego II; był inicjatorem drugiej wyprawy krzyżowej; bronił Żydów przed pogromami w Nadrenii; zwalczał błędy doktrynalne Piotra Abelarda) wywarł

wielki wpływ na duchowość europejską (zwł. → *devotio moderna*) i zasłużył sobie na miano „niekoronowanego władcy dwunastowiecznej Europy”. Został kanonizowany w 1174, a w 1830 ogłoszony → Doktorem Kościoła (nazywany jest „Doktorem Miodopłynnym”).

b) Wilhelm od św. Teodoryka († 1148), znany jest jako „Doctor contemplationis”. Studiował u Anzelma z Laon i wstąpił do benedyktynów w Reims oraz został opatem klasztoru św. Teodoryka. Od 1118 zaprzyjaźnił się z Bernardem z Clairvaux, stając się także jego biografem (*Vita prima*). Do śmierci Bernarda pozostał jego uczniem i doradcą. Swoją doktrynę duchową zawarł w dziełach: *Aenigma Fidei*, *De contemplando Deo*, *De natura et dignitatis amoris*, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, *Speculum Fidei*, *De sacramento Altaris*, *Expositio super Cantica Cantorum*, *Vita Bernardi Claraevallensis Abbatis* i innych.

c) Aelred z Rievaulx († 1178), pochodził ze szlachty anglosaskiej z północnej Anglii. Przebywał na dworze szkockim króla Dawida I, gdzie dbał o wychowanie synów królewskich. Został marszałkiem dworu królewskiego. W 1147 został opatem cysterskiego klasztoru Rievaulx i pełni tę funkcję przez 20 lat aż do śmierci. Wywarł przemożny wpływ na życie społeczne, polityczne i religijne dwunastowiecznej Anglii. Jego życie znane jest głównie z życiorysu napisanego przez Waltera Daniela († 1173). Pozostawił po sobie pisma, m.in.: *Speculum caritatis*, *De spiritali amicitia*, *De institutione inclusarum*, *De Iesu puero dudenmi*, *Dialogus de anima*, *Oratio pastoralis*, *Sermones de Tempore et de Sanctis*. Ponieważ był przesiąknięty kulturą klasyczną (Cyce-ron), L. Bouyer nazywał go „doskonałym przykładem humanisty cysterskiego”. Interesował się także tym, co ludzkie: detalami przeżyć psychicznych, delikatnymi odcieniami uczuć i doceniał roli uczuć w rozwoju osobowości człowieka. Jego ideał chrze-

ścijański i monastyczny wyrażał się w budowaniu osobowości. Podstawową rolę w jego formacji duchowej odgrywała koncepcja przyjaźni, która powinna być osadzona na pewnym gruncie duchowym, czyli na Chrystusie. Nazywany jest „Doktorem przyjaźni chrześcijańskiej”.

d) Gweryk z Igny († 1157), był uczniem św. Bernarda. Wstąpił do Clairvaux w 1134, a 4 lata później został opatem Igny. Swoją spuściznę duchową zawarł w kazaniach liturgicznych (*Sermones*). Na dogmatycznym fundamencie, że Chrystus jest Drogą, Prawdą i Życiem, budował duchową naukę o *Formatio Christi in nobis*. Naśladowanie Chrystusa prowadzi do przekształcenia w Niego. Z uwagi na swe poglądy, autor nazywany jest w tradycji „Doctor conformationis cum Christo”.

2. Mniszki. Tak jak dla cystersów złotym okresem duchowości był XII w., tak u cysterek był to wiek XIII. Do najwybitniejszych postaci tamtego okresu należą:

a) Ida z Nijvel († 1231), najpierw beginka, a później cysterka. Jej *Vitae* przedstawia ją jako ekstatyczkę doświadczającą rzeczywistości Trójcy. Duchowość Idy jest mniej zwrócona na cierpienia Jezusa, a częściej dotyczy Jego dzieciństwa. Doświadcziała również mistycznego zanurzenia *ad infernos*.

b) św. Benigna († 1241), polska cysterka, pochodziła z klasztoru trzebnickiego i poniosła śmierć męczeńską po zdobyciu Wrocławia przez Tatarów. Jest przykładem męczeństwa w obronie wiary i dziewictwa.

c) Lutgarda z Aywieres († 1246), żyła w klasztorze cysterek w Brabancji. Celem jej życia były zaślubiny z Bogiem przez miłość. To doświadczenie wg niej przewyższa całe światło rozumu i poznania. Stała się prekursorką nabożeństwa do Najśw. → Serca Jezusa. Jest patronką Belgii.

d) Aleida z Schaerbeek († 1249), wstąpiła do cysterek k. Brukseli. *Vitae* pokazuje jej oddanie się Chrystusowi i głęboką cześć

dla Jego cierpień. To współczucie wyraża się w obumieraniu dla własnych grzechów i życiu w pokucie. Konkret zjednoczenia z Jezusem dokonuje się w i przez Eucharystię. Żywy kult Eucharystii w Belgii tamtego czasu związany jest z przewodnią rolą klasztorów cysterskich.

e) Ida z Gorsleeuw († 1262), cysterka o bardzo „intelektualnej” mistyce. *Vitae* mówi o jej częstym studiowaniu Pisma św. i pisaniu ksiąg liturgicznych. Duchowość skoncentrowana wokół idei jedności → Trójcy Przenajśw., oparta na nauczaniu św. Augustyna. → Ekstazy Idy są pozbawione udręk i zatopione w miłości Bożej.

f) Beatrycze z Nazaretu († 1268), jest autorką autobiografii *Vitae Beatricis* w j. niderlandzkim. Opisuje w nim wszystkie kroki w życiu duchowym. Jej życie stało się modelem trzystopniowej drogi do Boga: 1) stan przygotowawczy; 2) stan postępu; 3) stan doskonałości. Napisała również traktat *Seven manieren van minne*, który jest głównym zabytkiem niderlandzkiej mistyki kobiecej. Chrystologiczna duchowość św. Bernarda jest przez nią uzupełniona o mistykę Trójcy.

g) Ida z Louven († 1300), obdarzona → stygmatami. Wstąpiła do cysterek, aby uniknąć rozgłosu. Wg *Vitae* cała jej duchowość zwrócona jest na rozpamiętywaniu męki Zbawiciela. Jej kult został odnowiony po 1719.

h) Lukarda z Oberweimar († 1309), mistyczka niemiecka, której życie było ukierunkowane na identyfikację z męką Chrystusa. Autor jej *Vitae* przedstawia ją w nieustannym cierpieniu, które jest współcierpieniem z Chrystusem dla zbawienia ludzi.

i) Elżbieta z Spalbeek († 1316), jest drugą stygmatyczką cysterską. Autorem jej *Vitae* jest opat Filip z Clairvaux, naoczny świadek cudów dokonywanych przez stygmaty. Opis stygmatów jest niezwykle precyzyjny. Wielką rolę w jej duchowości odgrywa nieustanne kontemplowanie obrazu Oblicza Ukrzyżowanego.

j) bł. Gabriela M. Sagheddu († 1939), patronka ekumenizmu. Żyła w klasztorze trapistek w Grottaferrata pod Rzymem. Jej życie charakteryzowała postawa dziękczynienia wobec Boga, obejmująca także choroby i agonię. Złożyła ofiarę z siebie Bogu w intencji zjednoczenia chrześcijan. Zmarła po 15 miesiącach cierpień. Beatyfikowana przez Jana Pawła II w 1983.

IV. Teologowie c. sz. d. a) Baldwin z Exeter († 1190), opat Ford (płd. Anglia) i autor traktatów duchowych: *O miłości do Boga, Pokoju w Chrystusie, Mocy Słowa Bożego, Ukrzyżowaniu starego człowieka, Dwa traktaty o miłości, O wspólnym życiu i O wzniosłości życia monastycznego*. Największym jego dziełem jest traktat *O Najświętszym Sakramencie Ołtarza* oraz dzieło *O zaletach wiary*, które jest teologicznym przewodnikiem dotyczącym podstaw wiary.

b) Izaak ze Stella († 1167), mnich Citeaux i opat Etoile, który zostawił po sobie następujące pisma: *Sermones de tempore et festo, Epistola de anima, Epistola de officio Missae ad Ioannem episcopum Pictaviensem, Commentarius in Ruth*. Jego teologia życia duchowego znajduje się pod silnym wpływem platonizmu i augustynizmu. Życie monastyczne, to wg niego przeżywanie dogmatów: stworzenia, zbawienia i tajemnicy Trójcy, które są przez mnicha kontemplowane.

c) Adam z Perseigne († 1221), jego traktat *O miłości* jest osobistym wyjaśnieniem c. d. W swoich listach jawi się jako przewodnik duchowy dla nowicjuszy, w powołaniu monastycznym, drodze modlitwy i monastycznych ćwiczeniach. Jego kazania kładą mocny nacisk na chwałę Matki Bożej.

d) Gilbert z Hoyland († 1172), uczeń Aelreda i opat klasztoru Swineshead (Anglia). Głównym tematem jego teologii jest poszukiwanie Boga przez duszę, która jest oblubienicą Chrystusa. Jego dzieła: *Traktaty, Kazania, Listy oraz Komentarz do Pieśni*

nad *Pieśniami*, który dopełniał komentarz św. Bernarda.

e) Thomas Merton († 1968), trapista z opactwa Gethsemani w Kentucky (USA). Nieprzeciętnie uzdolniony artystycznie, po długim okresie obojętności religijnej podczas studiów na uniwersytecie w Cambridge i Columbia w Nowym Jorku doznał nawrócenia, głównie pod wpływem pism J. Maritaina i E. Gilsona. W trzy lata po przyjęciu chrztu w 1938 wstąpił do trapistów i otrzymał imię Ludwik. Zmarł rażony prądem elektrycznym podczas światowego zjazdu mnichów w Bangkoku.

Napisał m.in.: *Siedmiopiętrowa Góra, Znak Jonasza, Posiew kontemplacji, Nikt nie jest samotną wyspą, Domysły wspólnego widza, Myśli w samotności, Chleb żywy, Życie i świętość, Życie w milczeniu, Życie w kontemplacji, Zen i ptaki żądzy, Dziennik azjatycki, Modlitwa kontemplacyjna* i wiele innych cenionych dzieł.

f) Jean Leclercq († 1993), benedyktyn opactwa Clervaux w Luksemburgu. Znakiem znawcy tradycji cysterskiej, a zwłaszcza św. Bernarda. Jest współtwórcą krytycznej edycji wydania dzieł Opatu Clairvaux. Poza tym opublikował w związku z tą tematyką m.in.: *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux: approches psycho-historiques, Aspects*

of monasticism, Bernard of Clairvaux and the Cistercian Spirit.

g) Basil Pennington, mnich opactwa trapistów św. Józefa w Spencer (Massachusetts). Kontynuator pisarstwa T. Mertona i komentator tradycji cysterskiej. Napisał z tej dziedziny m.in.: *Rekolekcje z Thomasem Mertonem, A School of Love: The Cistercian Way to Holiness, Bernard of Clairvaux: A Lover Teaching the Way of Love, Monastery: Prayer, Work, Community, The Monastic Way, The Cistercians* i inne.

h) Andre Louf, trapista, były opat klasztoru Mont des Cats (Francja) w latach 1963-1997. Studiował na Uniwersytecie Gregoriańskim i w Instytucie Biblijnym w Rzymie. Autor takich książek, jak: *Panie, naucz nas modlić się, Towarzystwo duchowe, W rytmie laski, Cysterska droga* (Skoczów 2000) i inne.

E. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, P 1934; L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, P 1955; S. Kiełtyka, *Święty Bernard z Clairvaux*, Kr 1983; H. Kostrzański, *Dziedzictwo Białych Mnichów*, Szczecin 1991; J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, Kr 1997; *Cystersi ku odnowie*, Kr-Mogiła 1998; M. B. Pennington, *Thomas Merton — brat, mnich*, Bd 1999; M. Ziolo, *Bobry Pana Boga i inne opowieści*, Pz 1999; św. Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, Pz 2000; M. G. Dubois, *Szczęście w Bogu*, Kr 2000.

BERNARD ADAM GRENZ OCIST.

CYWILIZACJA MIŁOŚCI

Określenie formy życia zbiorowego, charakteryzującego się tym, że u podstaw stosunków międzyludzkich jest miłość chrześcijańska, a tym samym afirmacja osoby ludzkiej.

Zwrotu c. m. użył po raz pierwszy Paweł VI w przemówieniu na zakończenie Roku Świętego (25 XII 1975). Jan Paweł II podjął wezwanie do urzeczywistnienia c. m., a poniekąd uczynił ją jednym z priorytetów swego pontyfikatu, czemu dał wyraz m.in. w enc. *Redemptor hominis* (nr 2-3)

i *Dives in misericordia*. Podał tam istotne zasady budowy c. m., wzywając do tego, by „bardziej być” niż „więcej mieć”, tj. postulując pierwszeństwo rozwoju osób przed mnożeniem rzeczy, zwiększaniem posiadania, tego czym się posługujemy, nauczając o pierwszeństwie etyki przed techniką, osoby w stosunku do rzeczy, ducha wobec materii, a także miłosierdzia przed sprawiedliwością (RH 16; DiM 4. 12. 14).

Inspiracją do nauczania na temat c. m. było dla niego nie tylko wskazanie na nią

przez Pawła VI, ale także to, że cywilizacja ta czerpie natchnienie ze słów soborowej konst. *Gaudium et spes*, w opracowanie której, będąc metropolitą krakowskim, mocno się zaangażował (LdR 13).

Oprócz zwrotu c. m., Jan Paweł II używa innych: „chrześcijańska cywilizacja”, „nowa cywilizacja”, „cywilizacja pracy”, „nowa cywilizacja pracy”, „cywilizacja miłości i życia”, „cywilizacja życia”, „cywilizacja miłości i prawdy”, „cywilizacja prawdziwej sprawiedliwości i miłości”, „cywilizacja solidarności i miłości między ludźmi”, „cywilizacja ludzka, chrześcijańska, demokratyczna i europejska”, „cywilizacja ludzka”.

Jan Paweł II mocno akcentuje to, że c. m. ma być antytezą, przeciwieństwem tej, która aktualnie dominuje w świecie, doświadczając boleśnie następstwami swej obecności wszystkich ludzi. Dla wyrażenia charakterystycznych znamion obecnej cywilizacji nazywał ją m.in.: „cywilizacją nienawiści”, „cywilizacją konsumpcyjną”, „cywilizacją pożądania i użycia”, „cywilizacją materialistyczną”, „cywilizacją materialistyczną i konsumpcyjną”, „tzw. cywilizacją postępową”, „cywilizacją naukowo-techniczną”, „cywilizacją śmierci”, „cywilizacją całkowicie zeświecczoną, cywilizacją ideologii głoszącej życie ludzkie bez Boga, propagującej taki sposób bycia człowieka na ziemi, człowieka i społeczeństwa, jak gdyby Bóg nie istniał” (*Pasterz idzie przed trzodą*, OR 6(1985), 1 nadzw., 19). Rzeczywistość określona przy pomocy tych zwrotów, będąca przeciwieństwem c. m., została nawet nazwana przez Jana Pawła II „anty-cywilizacją” (*Jaka wolność? Jaka Europa?*, OR 12(1991), 6, 8).

Dla Papieża treść pojęcia c. m. zawiera w sobie ideę, która czeka na urzeczywistnienie. Ukazuje bowiem model cywilizacji, jaki powinien znaleźć swe odzwierciedlenie w porządku doczesnym.

Budowniczymi c. m. mają być wszyscy chrześcijanie: duchowni, osoby konsekrowane i wierni świeccy, niezależnie od wieku, wykształcenia czy zajmowanej pozycji społecznej, a także różne wspólnoty, organizacje i ruchy. Jan Paweł II wskazuje środki stosowne do osiągnięcia tego celu. Przypomina, że Kościół przyczynia się do powstania tej cywilizacji przez głoszenie prawdy objawionej i działalność uświęcającą. Środkiem do jej budowy jest m.in. dążenie do zaprowadzenia i utrwalenia pokoju oraz sprawiedliwości społecznej, zaangażowanie w dzieło pojednania, współdziałanie polityków w wypracowaniu klimatu wzajemności, zaufania i solidarności, a także współpracy, tak wewnątrz społeczności państwowej — pośród jej poszczególnych członków, jak i w ramach społeczności światowej, pomiędzy narodami, popieranie dialogu i powszechnego braterstwa oraz przepajanie stosunków politycznych i społecznych takimi wartościami, jak: solidarność i dialog, dążenie do integracji narodowej, rozwoju kraju i postępu człowieka, a w wymiarze uniwersalnym — uznanie jedności rodziny ludzkiej, szacunek dla praw innych narodów i uczestnictwo przedstawicieli swego narodu oraz państwa w działalności organizacji o zasięgu światowym, chroniących dobro wspólne całej rodziny ludzkiej, wszystkich ludzi, i czuwających nad przestrzeganiem w świecie zasady poszanowania praw człowieka i narodów. Za fundamentalną zasadę, której przestrzeganie w życiu państwowym przez sprawujących władzę polityczną jest dla nich środkiem budowy c. m., Ojciec Święty uznał poszanowanie praw osoby ludzkiej i praw rodziny oraz swobód obywatelskich. Jest to środek, którego zastosowanie jest niezbędne dla zaistnienia tej cywilizacji (RH 17; FC 42, 45-46; ChL 43; VS 97; LdR 13, 15, 17-18). Ważnym środkiem budowy c. m. jest także sprzyjanie jawności w życiu publicznym oraz uczciwość sprawujących władzę.

A. Nossol, *Wprowadzenie. Magna Charta c. m.*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lb 1983, 51-54; J. Ziółkowski, *Chrześcijaństwo jako c. m. na tle innych cywilizacji*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wr 1985, 37-68; K. Majdański, *Cywilizacja życia. Przyczynek do syntezy*, „Ethos”, 2(1989), 1, 25-37; A. L. Szafrąński, *Ku c. m. miłosiernej*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej* (HM, 5), red. W. Słomka, Lb 1989, 255-267; J. Czarny, *Jana Pawła*

II wizja c. m. Studium filozoficzne, Wr 1994; M. A. Krąpiec, *U podstaw cywilizacji życia i cywilizacji śmierci*, „Ethos”, 7(1994), 4, 217-220; W. Słomka, *C. m. w życiu małżeńskim i rodzinnym wg „Listu do Rodzin” Ojca Świętego Jana Pawła II*, RT 42(1995), 5, 27-37.

WALDEMAR SEREMAK SAC

CZAS

Bóg jest Panem wszelkich cz. i momentów, On sam nadaje treść i znaczenie każdej przeżywanej chwili, dlatego można mówić zasadnie o prawdziwie chrześcijańskiej → duchowości cz. „Zachęcajcie się wzajemnie każdego dnia, póki trwa to, co «dziś» się zwie” (Hbr 3, 13).

Duchowość cz. obejmuje świadomość prowadzenia w każdej chwili (→ chwila obecna) przez → Ducha Świętego (Rz 8, 14), poczucie cz. jako zbawionego daru (2 Kor 6, 3), dziękczynienie jako najwyższą postać wykorzystania cz. (→ Eucharystia i Liturgia Godzin) oraz → nadzieję, jako postawę wobec cz. przyszłego.

Cz. widziany w aspekcie daru do wykorzystania obejmuje też problematykę cz. wolnego. Pozostający do dyspozycji człowieka cz., po wykonaniu rutynowych obowiązków, stawia go przed następującymi zadaniami płynącymi z ducha chrześcijańskiego: praktykowanie → wiary religijnej; aktywny udział w życiu rodzinnym i społecznym; regeneracja sił po → pracy; kształcenie ustawiczne i rozwijanie intelektualne; uczestniczenie w kulturze (biernie i czynnie). Dlatego Sob. Wat. II uczy, że pracownicy „powinni rozporządzać wystarczającym odpoczynkiem i cz. wolnym, tak by mogli poświęcić się życiu rodzinnemu, kulturalnemu, społecznemu i religijnemu” (GS 67). Na innym miejscu Sobór wymienia owoce wykorzystania cz. wolnego: „[...] odprężenie duchowe, wzmocnienie zdrowia

psychicznego i fizycznego [...] utrzymanie równowagi ducha, jak i braterskich stosunków między ludźmi” (GS 61). Również w formacji zakonnej przełożeni mają dbać, by dla doskonalenia kultury duchowej, naukowej i technicznej zapewnić członkom zgromadzeń odpowiedni cz. (PC 18).

Pismo św. nie pomija również pewnych niebezpieczeństw duchowych towarzyszących nadmiernej trosce o dobra materialne, wynagradzające niewątpliwie trud pracy. Zajęcia zarobkowe nie mogą więc pochłaniać całego cz. człowieka (Wj 20, 10), ani stać się wyłącznym przedmiotem ludzkich zainteresowań, nie powinny przesłaniać mu duchowej perspektywy życia i ponadziemskiego wymiaru jego egzystencji (Łk 12, 15-20), nie mogą też przesłonić chrześcijaninowi świadomości ciągłej opieki Bożej Opatrzności.

L. Jeżowski, *Twórcze wykorzystanie wolnego cz.*, AK 83(1974), 309-314; A. Koprowski, *Kultura cz. wolnego*, AK 85(1975), 230-242; J. W. Gałkowski, *Struktura potrzeb ludzkich — praca i cz. wolny*, „Znak”, (1976), 1644-1660; A. Koprowski, *Cz. człowieka*, Com 2(1982), 3, 38-50; Opaschowski H. W., *Arbeit, Freizeit, Lebenssinn?*, Opladen 1983; A. L. Szafrąński, *Kairologia*, Lb 1990; B. Nadolski, *Liturgika, 2 — Liturgia i cz.*, Pz 1991; D. L. Schindler, *Cz. w wieczności, wieczność w cz.*, Com 12(1992), 1, 95-109; Opaschowski H. W., *Einführung in die Freizeitwissenschaft*, Opladen 1994; „Gdy nastąpiła pełnia cz.” (HM, 22), red. A. J. Nowak, Lb 2001.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

CZESKA DUCHOWOŚĆ

Stopniowe zakorzenianie obecności Ducha Świętego w narodzie czeskim, co przejawia się w specyficznym życiu liturgicznym, duchowym i modlitewnym. W ciągu całej historii Czech cz. d. charakteryzuje mocna więź z Kościołem powszechnym, wskazująca na trwałą synchroniczną i diachroniczną korelację z chrześcijańskim dziedzictwem i doświadczeniem duchowym.

I. Początki cz. d. Nawrócenie narodu czeskiego łączy się z wielowarstwową ewangelizacją. Misje: iroszkocka (św. Patryk), anglosaska (św. Bonifacy) i bawarska (Ratybona — św. Emmaran, Salzburg — św. Ruppert) opierały się na eschatologicznej wizji św. Grzegorza Wlk. († 604) i gorliwości apostoelskiej formułowanej przez św. Bedę Czcigodnego († 735). Bizantyjska misja św. Cyryla i Metodego wniosła w rodzące się chrześcijaństwo nowy pierwiastek: troskliwą pieczę Kościoła o powstające społeczeństwo czeskie. Działalność misjonarska wytworzyła specyficzny typ cz. d., połączony z wykształceniem i kulturą, które rozumiane były jako źródło dalszej ewangelizacji *ad intra* (św. Waclaw) i *ad extra* (św. Wojciech).

Nosicielką cz. d. tamtej epoki była nieliczna kulturalnie rozwinięta warstwa (mniisi i rodzący się kler). Jej nawrócenie porównać można do nawrócenia Apostołów i uczniów w Kościele pierwotnym — sama rozumiała go opatrnościowo, mocno akcentując powierzona sobie misję. Nawrócenie było zupełne i głębokie, oparte na mocnym filozoficznym fundamencie i nawiązywało do ustroju państwa wielkomorawskiego, a później czeskiego.

Właściwa globalna chrystianizacja ludności nastąpiła w przeciągu następnych 400 lat. Począwszy od X w. „dwoistość wiary” połowicznie chrześcijańskiego społeczeń-

stwa stanowi największy problem Kościoła czeskiego. Pogaństwo nie posiadało już co prawda dawnych struktur organizacyjnych, lecz wykazywało znaczny wpływ na życie poszczególnych ludzi. Przewyciężone zostało dopiero przez radykalizm chrześcijański zakonników.

Typowe pierwiastki monastycyzmu typu zachodniego zauważalne są w Czechach bardzo wcześnie. Wypowiedzi Ojców Kościoła zastępują czyny świętych. Pomimo tego codzienne życie mnichów przebiegało zgodnie z regułami, które uważano za natchnione, podobnie jak Pismo św.

Tradycja świętowaclawska i świętowojechiewska wykazują współzależność od nowych prądów duchowych Europy wczesnego średniowiecza: renesansu ottońskiej, ruchu cluniackiego i reformy gregoriańskiej. Anonimowa generacja przełomu tysiąclecia uosobiona w św. Wojciechu była nosicielką tych wielkich ideałów reformistycznych, które włączyły zupełnie kraje czeskie do kręgu cywilizowanej Europy zachodniej. Tradycja bizantyjska była obecna jedynie w formie jakby echa (Sázava — 1032, św. Przekop — 1053, Emauz 1347). Tradycje rodzime stały się wkrótce częścią tradycji łacińskiej.

II. Późne średniowiecze. Wiek XI i XII stoją pod znakiem reformy gregoriańskiej, która wiąże się z przybyciem benedyktynów — najważniejsze klasztory: Praga, św. Jerzego (973 — ksieni Mlada, córka Bolesława II), Břevnov (993), Ostrov (999), Rajhrad (1048), Opatovice (1085). Upadek klasztorów doprowadził do prądów reformistycznych wg wzoru cluniackiego: Kladruba (1117), Vilémov (1115); cystersi: Sedlec (1143), Plasy, Svaté Pole (1149), Maštov (1192), Osek (1197); oraz norbertanów sprowadzonych przez Jindřicha Zdika: Že-

liv (1149), Litomyšl (1150), Hradiště (1150), Doksany (1144-1145). Pojawia się nowa reguła oparta na → miłości, zaś → modlitwa i → praca rozumiane są jako → naśladowanie Chrystusa. Życiu → mnichów towarzyszy postawa oddania, wyrażona w pieśniach („Hospodine, pomiluj my”, „Bogarodzica Dziewica”, „Svatý Václave”).

Średniowieczne → doświadczenie chrześcijańskie, skierowane ku nostalgicznemu obrazowi Kościoła jerozolimskiego czasów apostołskich, przejawia się w ascezie („miłość, która patrzy”) i mityce („spojrzenie, które kocha”).

W XIII w. dochodzi do zupełnej chryścianizacji Czech i Moraw. Dla cz. d. szczególnie ważna jest tradycja cystersów (Velehrad — 1205; Žďár — 1252; Vyšší Brod — 1265; Svatá Koruna — 1265; Zbraslav — 1292; Oslavany — 1225) i cysterek (Oslavany — 1225; Předklášteří — 1232; Sezemice — 1250; Pohled — 1256; Staré Brno — 1322), koncentrująca się wokół przywrócenia podobieństwa do Boga, utraconego przez → grzech. Wiodącym tematem modlitw staje się relacja oblubieńczo-mażeńską pomiędzy duszą a Słowem Wcielonym. Biskup jest postrzegany jako reprezentant Chrystusa — Oblubienca Kościoła, zaś jego charakterystyczne cechy to rygorizm i moralizatorstwo, a jego duchowość jest źródłem działalności Kościoła. Typowymi reprezentantami tego kierunku są bp Daniel († 1167) i przyjaciel św. Bernarda z Clairvaux — Jindřich Zdík († 1250).

Projekt chryścianizacji społeczeństwa łączy się z mistyką władzy. Charyzmat Kościoła widziany jest w idealnej teokracji wyrażającej się w absolutnej mocy papieża, która otaczana jest czcią religijną. Z tym łączy się duchowość wypraw krzyżowych i starań reformistycznych, streszczająca się w hasło *reformatio in capite et in membris*, której przedstawicielem jest bp praski Ondřej († 1224), Robert z Ołomuńca († 1240), Brunon z Schaumburku († 1281). Główne

prądy duchowości tamtych czasów dotyczą odnowy życia kapłańskiego w kierunku ideału zakonnego i życia wspólnotowego.

Duchowość średniowieczna skierowana jest na ubogich. Przykładem jest rycerski zakon krzyżowców (z czerwoną gwiazdą) i św. Agnieszka z Pragi († 1282). W duszpasterstwie rozróżnia się działalność wśród wykształconych od działalności na rzecz niewykształconych. Tej ostatniej podejmują się głównie zakony żebracze, np. klasztor Na Františku (1233). Kaznodziejstwo powierzone zostaje franciszkanom. Zachodzi zbieżność formy pomiędzy kazaniami a malarstwem sakralnym, które powstaje z myślą o tych, którzy nie potrafią czytać. Rośnie siła wyobraźni — legendy o świętych i ich cudach stają się żywym komentarzem Pisma św. Chodzi w nich o ukazanie posłannictwa prostego człowieka, który brany jest w obronę. Jałmużna i miłość do ubogich stają się kryteriami wiarygodności kultu — bł. Hroznata († 1217) i św. Zdzisława († 1252). Zmienia się oblicze klasztorów: rośnie ich zależność od feudałów, a głównym obowiązkiem mnichów staje się modlitwa (wspólnotowe modlitwy wstawieniowe), w wyniku czego wzrasta bogactwo Kościoła i opór wobec niego (duchowość świecka).

Duchowość świecka ożywiana jest przez czytanie Pisma św. (pierwsze czeskie tłumaczenia Biblii), zaś jej doświadczenie mistyczne ściśle połączone jest ze spojrzeniem na Mszę św. jako na centrum dziejów zbawienia. Duchowość ta ma rysy chrystocentryczne (pieśni „Slovo do svieta stvoŕenie” i „Vítaj, Králu všemohúci”, roraty, pobożność maryjna), w której Chrystus jest rycerzem Boskiej miłości. Doświadczenie mistyczne staje się pieśnią miłości pomiędzy świętym a Chrystusem, której opis (objawienia prywatne) zastępuje czytanie Pisma św. i dusza wprowadzana jest do stanu pobożnego uczucia. Religijność przestaje być zależna od historyczności prawdy ob-

jawionej, dochodzi bowiem do alegoryzacji w interpretacji Biblii. Religijność staje się w ten sposób *pietas*, tzn. regułą pobożności, natomiast zanika wiara w obecność słowa Bożego we wspólnocie wiernych.

Pobożność okresu romańskiego i gotyckiego miała cechy uniwersalistyczne (świadomość przynależności do *corpus christianum*), co przejawiało się w przejmowaniu wzorów zachodnich, zwłaszcza niemieckich i w integracji tradycji rodzimych. Swoją szczyt osiągnęła w założeniu praskiego Uniwersytetu Karola (1348) oraz w postaci czeskiej → *devotio moderna*. Ta ostatnia wyrastała w Czechach z atmosfery tradycji mnichów (Jan IV z Dražic † 1343). Indywidualistyczne pojmowanie religijności, spirtualizacja człowieczeństwa Chrystusa i doświadczenie → wolności ludzkiej, to źródła nowej → pobożności, która wyrosła jako protest przeciwko mocy prawa i instytucji kościelnych. Jej celem było przeżycie na płaszczyźnie psychologicznej tego, co jest treścią tajemnic wiary. Akcent kładziono na wyobraźnię, dlatego religijność ta skierowana była na najbardziej wyraziste momenty życia Chrystusa: cierpienie i zdumienie (klasztor Ogród św. Marii Magdaleny w Prace-Újezdě, pasjaonał Kunhuty, dramat religijny „Zabawa trzech Marii”, klasztor św. Jerzego na zamku praskim). Znaczącymi przedstawicielami tego kierunku byli Arnošt z Pardubic († 1364) i Petr Klarifikátor († 1406) oraz autorzy traktatów duchowych: dominikanin Kolda z Koldic († 1327) oraz prascy abpi Jan Očko z Vlašimi († 1380) i Jan z Jenštejna († 1400).

Starania reformistyczne Kościoła czeskiego rozumieć można jako uwieńczenie nawrócenia narodu. Rozróżnia się 4 fazy tego procesu: a) zakończenie globalnej ewangelizacji ziem czeskich w XIII w.; b) prądy reformatorskie o charakterze prorockim: Konrád Waldhauser († 1369), Jan Milíč z Kroměříže († 1374), Matěj z Janova († 1394); *devotio moderna* kierunku naro-

dowego czeskiego — Tomáš Štítný († 1403) i niemieckiego; waldensi, którzy przeobrazili się w chiliastyczny religijny ruch husycki (św. Jan Nepomucký † 1393 i Jan Hus † 1415); c) instytucjonalizacja prądów reformistycznych w ramach konfesyjnie rozumianej duchowości (utrakwizm, luteranizm, bracia czescy, reformacja katolicka); d) konfrontacja i podział tradycji duchowości wg klucza wyłączności przy podkreśleniu różnic (pietyzm, barok katolicki, tendencje jansenistyczne, uchodźstwo).

Postać Husa staje się zrozumiała jedynie na tle religijności szczytowego okresu średniowiecza. Jest to kapłan katolicki (kaznodzieja, spowiednik, czciciel maryjny) powodowany napięciem eschatologicznym swej epoki (Jakub de Fiore) w stronę reformy Kościoła. Pod wpływem eklezjologii Wiklifa i sporów o transsubstancjację wysuwa się na czoło tzw. rewolucji husyckiej, wewnętrznie bardzo zróżnicowanej. Żądania spożywania z kielicha dla świeckich podczas Eucharystii, wolnego głoszenia słowa Bożego, liturgii w języku narodowym i wizja eschatologiczna znajdują ujście w tzw. układach praskich (1436), na których podstawie powstaje Kościół utrakwistyczny (Jan Rokycana † 1471). Kościół katolicki staje się mniejszością i wegetuje aż do czasów reformy potrydenckiej. Dziedzictwo duchowe ruchu husyckiego pielęgnują Bracia Czeszy (*Unitas fratrum* — Petr Chelčický † 1450 i Řehoř Krajčí † 1474), której ideałem staje się Kościół pierwotny. Reformacja luteraska przyjęła się i stopniowo zdominowała tradycje rodzime.

III. Okres potrydencki. Reforma katolicka rozpoczęła się dzięki wybitnym biskupom (Antonín Prus z Mohelnice — † 1580; Vilém Prusinovský — † 1572; Stanislav Pavlovský — † 1598; kard. František Dietrichstein — † 1636) oraz dzięki przybyciu do Czech jezuitów. Podstawowym jej narzędziem było szkolnictwo jezuickie (Praha-Klementinum — 1556; Olomouc —

1566; Brno — 1573). Akcentowano zwłaszcza potrzebę kazań w jęz. czeskim, apologetyki i polemiki (jezuici: V. Šturm, V. Brož, J. Hostouňský). Do przelomu doszło w 1620, gdy na podstawie protestanckiej zasady cuius regio, eius religio niekatolicy zmuszeni są opuścić kraj i nastąpiła jego przymusowa rekatalizacja. Duchowość akatolicka żyła na uchodźstwie (J. A. Komeňský † 1670, Kristián David, Václav Klejch, Jan Liberda) w górnych Węgrzech i w podziemiu wśród pozostałych niekatolików, pozbawionych możliwości głosu publicznego aż do wydania aktu tolerancyjnego.

Religijność katolicka po 1648 opierała się na częstszej Komunii św., kulcie eucharystycznym, życiu sakramentalnym (spowiedź), pobożności ludowej przechodzącej w folklor, pielgrzymkach oraz ulepszoną duszpasterstwem i katechezie.

Pobożność baroku ożywiana była duchem misyjnym (jezuici: Adam Kravařský, Bedřich Bridel, Antonín Koniáš; ich misje w Ameryce Pd., Chinach i Europie Wsch.; franciszkańskie misje w Egipcie; kapucyni, pijarzy, benedyktyni, norbertanie). Do kraju sprowadzone zostały nowe zakony (elżbietanki, dziewice angielskie, paulini i in.) i nastąpiła odnowa organizacji dotychczas działających zgromadzeń oraz pustelnicstwa (reguły Antonína Steye Lilium convallium z poustevnické zahrádky — 1732; ożywienie nabożeństwa do św. Ivana a Wintirzego). Pobożność ludowa znalazła swój główny wyraz w bractwach, drużynach maryjnych i w ożywieniu ruchu pielgrzymkowego do nowych miejsc kultu. Kult barokowy skupił się na przeżywaniu boleści (święte schody, drogi krzyżowe) i radości (kult maryjny, Loreta, kult św. Anny, modlitwa „Anioł Pański”, litanie, pieśni duchowe — Adam Michna z Otradovic, Matěj Václav Šteyer, Jan Josef Božan, Felix Kadlinský). Rozwijała się własna tradycja narodowa — kult św. Jana Nepomucena, św. Jana Sarkandra († 1620) i innych świętych — w nawiązaniu do mi-

styki hiszpańskiej (kult praskiego Dzieciątka Jezus — Pražské Jezulátko, czcigodna Maria Elekta od Jezusa). W okresie baroku można doszukać się także korzeni czeskiego odrodzenia narodowego (Dziedziectwo św. Waclawa — 1669, wydanie Biblii Czeskiej — 1677-1715) i wzrostu czeskiej religijnej literatury barokowej.

Wojny religijne XVII i XVIII w. doprowadziły do szukania nowego fundamentu cywilizacji europejskiej. Do Czech przeniknął → jansenizm (F. A. Špork — 1662-1738) i pietyzm. Walka między prawem nadprzyrodzonym a naturalnym (rozum oświecony) prowadzona była w Czechach bardzo długo i obecna jest w kulturze czeskiej po dzień dzisiejszy. Racjonalizm, tolerancja, równość i optymizm kulturalny stały się filarami monarchii austriackiej. Ich przejawem była próba opanowania życia Kościoła.

Akt tolerancyjny (1782) dopuszczał istnienie wyznań akatolickich, a także likwidację klasztorów, bractw, zbędnych kościołów i kaplic. Głęboka reorganizacja diecezji i parafii oraz ingerencje dworu cesarskiego w życie religijne stopniowo zmieniały kształt życia Kościoła. Dla józefinizmu charakterystyczne było staranie o państwowe wychowanie kapłanów (S. Rautensrauch, J. Dobrovský), ograniczenie medytacyjnej, uczuciowej i artystycznej recepcji w Kościele oraz podkreślanie jego działalności oświatowej i charytatywnej. Zasady oświecenia pociągały wielu księży i biskupów (Leopold Hay, Aleš Pařízek, J. Dobrovský, B. Bolzano i jego uczniowie, M. Fesl, J. F. Hurdálek, F. Náhlovský, J. V. Jirsík). Natomiast prosty lud, żyjący stale życiem religijnym epoki baroku, prawie że nie został przez niego dotknięty. Choć w XIX w. wpływ oświecenia państwowego poniekąd osłabł, to jednak życie Kościoła pozostało pod czujną kuratelą państwową, trwającą po dzień dzisiejszy.

IV. XIX i XX w. Duchowość pojmowana konfesyjnie spotyka się z poszczegół-

nymi prądami modernizmu i reaguje w sposób podwójny: przez integryzm (apologia, tradycjonalizm, nostalgia, odnowa katolicka, rozwój nabożeństw, głównie kult → Serca Jezusa, → adoracja eucharystyczna, pobożność maryjna odnowa liturgiczna) i inkulturację (odnowa kapłaństwa, duszpasterstwo parafialne, praca charytatywna, misje ludowe, apostołstwo prasowe). Silnie przejawia się w niej świadomość narodowa i kościelno-patriotyczna („Časopis pro katolické duchovenstvo” — 1828), na Morawach zwłaszcza tradycja cyrylometodiańska (biuletyn „Blahověst” — 1847, F. Sušil (1804-1868), „Dědictví sv. Cyrila a Metoděje” (1850), abp A. C. Stojan († 1923). Typowa jest obecność duchowieństwa w działaniach oświatowych i politycznych.

Można zaobserwować także rozwój dawnych zakonów (dominikanie, benedyktyni, franciszkanie, kapucyni) i powstanie nowych (boromeuszki uznane przez państwo 1839, szarytki — 1842, siostry św. Krzyża — 1872 itd.) oraz powrót jezuitów do Czech (Bohosudov — 1853, Praha — 1866, Hostýn — 1887, Velehrad — 1891).

Celem moderny katolickiej jako ruchu literackiego i estetycznego (K. Dostál-Lutinov, Sigmunt Bouška) była modernizacja (uwspółcześnienie) katolicyzmu. Najwybitniejszym przejawem „kryzysu modernistycznego” był tzw. *Prerovský program* z 31 VII 1906. Powstanie Republiki Czechosłowackiej (1918) naznaczone jest antykatolicką walką kulturalną (hasło „precz od Rzymu”) i ruchem reformistycznym duchowieństwa (Jednota katolického duchovenstva) postulującym reformę Kościoła katolickiego. Część duchowieństwa, niezadowolona z wyników negocjacji, założyła 8 I 1920 Kościół Czechosłowacki (od roku 1971 Czechosłowacki Kościół Husycki) głównie jako wyraz politycznej negacji katolicyzmu. Wyrazicielem poglądów typowych dla tego nurtu duchowości był prezydent T. G. Masaryk.

Od milenium świętowaclawskiego (1929) datuje się w ówczesnej Czechosłowacji rozwój duchowości zakorzenionych instytucji katolickich: Sdružení katolické mládeže, Liga Svatováclavská, Sdružení rolnické omladiny, Spolek katolických akademiků Moravan, Ústředí katolického studentstva, Katolický skauting, Legio angelica; Tělovýchovný Spolek Orel; Česká Katolická Charita, Katolická akce). Ruch liturgiczny (A. M. Schaller, A. L. Stříž, F. Cinek), działalność wydziałów teologicznych w Pradze i Ołomuńcu oraz ruch intelektualistów katolickich (franciszkanin J. Urban, jezuita: A. Štork, J. Jaroš, K. Kubeš, J. Ovečka, dominikanie: S. Braitto, E. Soukup, redemptorysta F. X. Novák, kapłani diecezjalni: A. L. Stříž, D. Pecka, laici A. Fuchs, J. Florián, L. Kuncič) stworzyły warunki dla ilościowego i jakościowego rozwoju cz. d. (konwertyci A. Fuchs, R. W. Hynek, K. Schulz, R. Medek), szkolnictwa kościelnego, ruchu rekolekcyjnego i proekumenicznej otwartości. W tym okresie wzrasta ilość rodzimej literatury ascetycznej oraz tłumaczeń podstawowych dzieł duchowych i hagiograficznych.

Położenie Kościoła katolickiego wobec społeczeństwa czeskiego doznało wyraźnej zmiany podczas II wojny światowej. Solidaryzowanie się z ubogimi i prześladowania zmieniły eklezjologiczne założenia wyjściowe, a tym samym duchowość Kościoła czeskiego. Chociaż nadal przeżywają dotychczasowe modele pobożności, to jednak punkt ciężkości przeniesiony został na duchowość świadectwa i męczeństwa, stając się tym samym antycypacją prądów zagranicznych (niektóre zagadnienia podniesione przez Sob. Wat. II). Tworzą się specyficzne szkoły duchowości: teologia *agape* J. Zvěřiny († 1990); franciszkanie — J. B. Bárta, B. Bouše; Kościół podziemny — bp F. M. Davídek († 1988), O. Mádr (ur. 1917); milczący sojusz, a nawet żywy dialog z humanizmem świeckim — M. Machovec (ur. 1925), V. Gardavský († 1978), E. Kadlecová, Charta 77, Vaclav Havel (ur. 1936).

Znaczącą rolę odegrało także środowisko emigrantów czeskich: V. Boublík († 1974), benedyktyń A. Opasek († 1999), K. Skalický (ur. 1934), jezuita T. Špidlík (ur. 1919), K. Vrána (ur. 1925).

V. Perspektywy cz. d. po 1989. Pogłębianie wymiaru kontemplacyjnego, pneumatologicznego i mistycznego zachodzi w nowej sytuacji kulturowej już nie tylko samej Europy, ale całego świata. Świat doświadczania religijnego jawi się jako targowisko i miejsce fascynacji wielością możliwości. To wszystko ma wpływ na współczesne kierunki cz. d., która jest pluralistyczna, polaryzująca się, wyczekująca możliwości, ekumenicznie i międzyreligijnie otwarta a zarazem zamykająca się w sposób nieraz agresywny i tradycjonalistyczny.

W tym wszystkim można zauważyć oznaki kontynuacji dotychczasowych prądów duchowych.

E. Winter, *Tisíc let duchovního zápasu*, Pr 1940; J. Pekař, *Z duchovních dějin českých*, Pr 1941; E. Winter, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy*, Pr 1945; T. Menšík, *Počátky staročeské mystiky*, Pr 1948; A. Škarka, *Nejstarší česká duchovní lyrika*, Pr 1949; J. Kubalík, *Křesťanské církve v naší vlasti*, Pr 1987, 156-158; T. Fitych, *Kościoł mlčenia dzisiaj. Wypowiedzi księży biskupów Czech i Morav w 5 lat po odzyskaniu niepodległości*, Pr-Nowa Ruda 1995; T. Špidlík, *K prvním pramenům české teologie*, „Teologické texty”, 1998, 6, 182-183; P. Ambros, *Kam směřuje česká katolická církev. Teologie obnovy*, Velehrad 1999; P. Marek, *Apologeti nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám české katolické moderny*, Rosice 1999.

PAVEL AMBROS SJ

CZĘSTOCHOWSKA MATKA BOŻA

Obraz w klasztorze paulinów na Jasnej Górze przedstawia Maryję w postaci stojącej z Dzieciątkiem Jezus trzymanym na lewym ręku. Prawą ręką Maryja wskazuje na Syna, który jest drogą. Jest to obraz typu *hodegetria* (Maryja wskazująca „drogę”). Głowy Matki Bożej i Jezusa otaczają złote nimby. Nieznane jest nazwisko malarza, ani miejsce powstania obrazu. Czas powstania Obrazu, być może pochodzącego z Bizancjum, szacuje się na początek VII w.

Pobożne podanie głosi, że Obraz jasnogórski namalował sam św. Łukasz Ewangelista na blacie stołu, przy którym spożywała posiłki Święta Rodzina, dlatego — wg legendy — Obraz najpierw miał się znaleźć w Jerozolimie. Cesarz Konstantyn przeniósł go stamtąd do Konstantynopola. Później otrzymał go w darze Lew, książę ruski.

I. Historyczny rys Cz. M. B. i Sanktuarium. 1. Dzieje jasnogórskiego klasztoru i Obrazu. Braci św. Pawła Pierwszego Pustelnika sprowadził w Węgier Jan Opolczyk. Władysław Opolczyk do ich klasztoru w 1383 sprowadził Ikonę z zamku Bełżec na

Rusi Czerwonej i uposażył klasztor w odpowiednie dobra. Król Władysław Jagiełło wraz z małżonką św. Jadwigą potwierdził tę fundację, powiększając uposażenie jasnogórskiego klasztoru.

W Wielkanoc 16 IV 1430 w czasie napadu rabunkowego na Jasną Górę obraz został poważnie uszkodzony. Sprowadzeni przez Władysława Jagiełłę malarze nieznanego pochodzenia i nazwiska poddali obraz gruntownej renowacji, pozostawiając na twarzy Maryi cięcia na pamiątkę wspomnianego napadu. Obraz kilka razy był wywożony z Jasnej Góry lub ukrywany w obrębie klasztoru, by go uchronić od podobnych profanacji, m.in. w czasie potopu szwedzkiego (1655), i zastępowany kopią.

8 IX 1717 odbyła się pierwsza w Polsce uroczysta koronacja obrazu. Nałożono dwie złote korony, wysadzone diamentami, nazywane klemensowymi na cześć pap. Klemensa XI, które zostały skradzione w 1909. Wówczas św. Pius X ofiarował nowe dwie złote korony, którymi uroczyście w roku 1910 ponownie ukoronowano Obraz. Po

koronacji w 1717 Jasnogórska Ikona została uznana za oficjalne przedstawienie Królowej Korony Polskiej. W czasach współczesnych Obraz poddawano wielokrotnej konserwacji.

2. Dzieje pielgrzymowania na Jasną Górę. Prawie od początku przybycia na Wzgórze Częstochowskie Obrazu miejsce to stało się celem pielgrzymek z Polski i krajów ościennych. Ks. Jan Długosz napisał: „Obraz cudowny i przedziwnej roboty w tem miejscu zachowywano. Zbiegał się lud pobożny, a to dla zadziwiających cudów, jakich tu chorzy, za przyczyną Najśw. Panny i Orędowniczki naszej uzdrawiani, doznawali” (*Dzieje polskie*, 11). Ruch pielgrzymkowy stale wzrastał; przybywali tu pojedynczy pielgrzymi, rodziny, zwłaszcza królewskie, możnowładcy i szlachta, ale także zorganizowane kompanie. Rozbiory, wojny napoleońskie, zakazy państw zaborczych, I i II wojna światowa zahamowały nieco ruch pielgrzymkowy.

Najwięcej pielgrzymów gromadziły odpusty maryjne, m.in. na 15 VIII, 8 IX, a potem 3 V i 26 VIII. Wiek XX to okres pielgrzymek stanowych i zawodowych, różnych zjazdów, sympozjów, czuwań i rekolekcji organizowanych na Jasnej Górze. Liczba pielgrzymów przybywających rocznie do sanktuarium w ostatnich latach waha się w granicach 4-5 mln. Apogeum przypało na pierwsze lata pontyfikatu Jana Pawła II, gdy przybywało rocznie ok. 6 mln pielgrzymów, w tym wielu obcokrajowców z 70-95 krajów.

II. Duchowe oddziaływanie Jasnej Góry. 1. Obraz Matki Bożej Jasnogórskiej. Z powodu dużego napływu ludzi z kraju i zagranicy Jasna Góra ma ogromne możliwości oddziaływania na wiernych, głównie przez Cudowny Obraz. Wielu autorów pisze o pięknie tego Obrazu i jego cudowności. Są zgodni co do tego, że oblicze Maryi zachwyca, zatrzymuje wzrok człowieka, zmusza do zastanowienia się, mobilizuje do

modlitwy, przyjmowania sakramentów świętych, pobudza do refleksji, pomaga pielgrzymom odnajdywać sens i zmieniać swe życie, poszukać drogi do Boga, pozwala być dobrym, uspakaja serca...

Świadectwami działania Maryi są bardzo liczne wota składane przez pielgrzymów, znajdujące się w kaplicy Cudownego Obrazu i w skarbcach Jasnej Góry.

2. Jasnogórska liturgia. Paulini dążyli do tego, aby cześć oddawana Maryi przez pielgrzymów, koncentrująca się wokół Cudownego Obrazu, rozwijała się w ramach liturgii Kościoła. Z tego powodu zabiegali u Stolicy Apost. o przywileje odpustowe dla Jasnej Góry. Dniami odpustowymi były większe święta maryjne, a także uroczystości: Wniebowstąpienia Pańskiego, Zesłania Ducha Świętego, Trójcy Przenajśw., niedziela w oktawie Bożego Ciała, Znalezienia i Podwyższenia Krzyża Świętego, a także święta: Michała archanioła (29 IX) i Aniołów Stróżów (2 X).

Każdy odpust rozpoczynał się nieszpornymi odprawianymi w przeddzień święta. Drugimi nieszpornymi kończono odpust. Centralne wydarzenie dnia odpustowego, to uroczysta suma odprawiana często przez biskupa. Z sumą łączono procesję eucharystyczną po wałach, którą urządzano także po nieszpornach. Brały w nich udział w swoich strojach, z chorągwiami i zapalonymi pochodniami bractwa jasnogórskie (m.in. św. Anny, Aniołów Stróżów, Różańcowe, Koronacji Obrazu Jasnogórskiego). Splendoru nabożeństwu dodawała wokalnoinstrumentalna kapela jasnogórska i chór. Pierwsze ślady orkiestry jasnogórskiej pochodzą z 1609. Orkiestra posiadała wybitnych muzyków świeckich i zakonnych. Często sumy odpustowe i nieszpory poprzedzały koncerty wykonywane w bazylice jasnogórskiej przez zapraszaną na Jasną Górę znane zespoły artystyczne.

Rozwijany z przepychem kult zmierzał do uczczenia Tej, od której tak wiele łask

otrzymywano. „Poważne brzmienie organów, śpiew kapłanów, płacz i modlitwa mnogiego tłumu tu się garnącego, wreszcie powaga miejsca, historyczne wspomnienia z nim się wiążące, okazałość katolickich obrzędów, nie sposób, aby na twój umysł nie wywarły wpływu” (A. Kosiński, *Miasta, wsie i zamki polskie. Powieści i obrazki*, Wi 1851, 3, 157).

3. Przepowiadanie słowa Bożego. Kaznodzieje jasnogórscy od początku głosili słowo Boże w języku polskim, czego wymagał lud, zwłaszcza wiejski napływający do sanktuarium. Dbając o poziom kaznodziejstwa na Jasnej Górze, paulini utrzymywali kontakty z przodującymi ośrodkami kaznodziejskimi w Polsce, a także zapraszaali na Jasną Górę wybitnych kaznodziei i biskupów danego okresu. Wiele kazań wydano drukiem.

Charakterystycznym elementem „orędzia jasnogórskiego” dawnych i obecnych czasów są: stawianie wysokich wymagań różnym stanom: królom, rządcom państwa, kapłanom, kształtowanie postaw eklezjalnych, wzywianie do wiązania religii z życiem, powiązania kultu maryjnego z uczuciami i problemami społecznymi Polski. Kaznodzieje jasnogórscy (nie tylko paulini) często, zwłaszcza w krytycznych chwilach dziejowych, podnosili ducha narodu, nawoływali do miłości Ojczyzny, do zawierzania Maryi i Bogu wszelkich spraw osobistych, rodzinnych, społecznych i narodowych. Najczęstszym tematem jasnogórskich kazań była Maryja w tajemnicach Chrystusa i Kościoła oraz Jej rola w polskim narodzie.

4. Administrowanie sakramentu pokuty. Nazywa się często Jasną Górę „konfesonalem Narodu” (Jan Paweł II). Praktyka sprawowania sakramentu pojednania weszła w zakres prac apostoelskich na Jasnej Górze bardzo wcześnie dzięki przywilejom nadawanym paulinom przez papieży. Na Jasnej Górze byli spowiednicy zwyczajni i nadzwyczajni. Nadzwyczajni rozgrzeszali

z wypadków zastrzeżonych Stolicy Apost. lub biskupom miejscowym. W poł. XVII w. dla usprawnienia administrowania tego sakramentu wprowadzono codzienne dyżury. Już w tym czasie Jasna Góra miała spowiedników dla pielgrzymów innej narodowości.

Spowiednicy do tej ważnej posługi przygotowywali się m.in. poprzez wprowadzenie na Jasnej Górze studium teologii moralnej. Uzupełniać zdobyte wiadomości i rozwiązywać wątpliwości pomagały publikacje pisane również przez paulinów i specjalne zebrania spowiedników — dyskusje, tzw. *conferentiae casuum conscientiae*. Co kwartał zdawano egzamin. Na Jasnej Górze z zapałem oddawano się pracy w konfesonale. Już w 1. poł. XVII w. polscy paulini uważali spowiednictwo za jedną z pierwszorzędnych cech charakteryzujących ich duszpasterstwo. Tak jest do dziś. Od wieków ustaliło się wśród pielgrzymów przekonanie, że na Jasnej Górze koniecznie trzeba przystąpić do spowiedzi.

5. Publikacje. Dzięki zabiegom paulinów pod koniec XVII w. powstała na Jasnej Górze drukarnia, którą zamknęli zaborcy w 1864 po powstaniu styczniowym. Wydawano wiele książeczek do nabożeństwa, przewodników pątnicznych, kazań, kalendarzy liturgicznych, żywotów świętych, książek o tematyce duchowej, obrazków Matki Bożej i świętych, nowenn, koronek, a nawet informatorów z zakresu medycyny ludowej. W XIX w. wydawano elementarze polskie, polsko-łacińskie i niemieckie. „Różnorodność modlitewników, które można było nabyć na Jasnej Górze dobrze świadczy o chęci zaspokojenia bardzo różnych potrzeb duchowych ludzi zewsząd tu przybywających” (A. Witkowska, *Książka dewocyjna w duszpasterskiej posłudze jasnogórskiego sanktuarium w XVII-XVIII w.*, „Studia Claramontana”, 7(1987), 56).

6. Jasnogórska architektura i sztuka. Cały kompleks architektoniczny jasnogórskiego klasztoru miał oddziaływać ducho-

wo na pielgrzymów, w tym celu paulini powiększyli w XV w. kaplicę Matki Bożej, dobudowali kościół (obecna bazylika), pobudowali wysoką wieżę wielokrotnie rozbudowywaną i odbudowywaną po pożarach, ustawili na początku XX w. monumentalną → Drogę Krzyżową wokół jasnogórskich wałów wzniesionych w 1. poł. XVII w., Wieczernik — miejsce spowiedzi oraz Komunii św. w czasie odpustów i pielgrzymek, ołtarz i podium w „Szczytce” Jasnej Góry do odprawiania uroczystych koncelebr.

Najwymowniejszym elementem architektonicznym jest jednak wieża jasnogórska (obecna wysokość 106 m) pomagająca pielgrzymom „wzniesić oczy ku górze”, która „otwiera niebo nad naszymi głowami, kieruje nasze myśli ku innemu życiu, ku temu co wieczne, służy zbawczemu spotkaniu człowieka z Bogiem” (S. Kośnik, *Jasna Góra — Sanktuarium Kościoła*, „Peregrinus Cracoviensis”, 3(1996), 16).

Paulini dbają bardzo o artystyczny wygląd kaplicy i kościoła. Bogactwo objawia się również w srebrnych i pozłacanych, ozdabianych szlachetnymi kamieniami kielichach, krzyżach, monstrancjach, w bogatych szatach liturgicznych, w sukienkach nakładanych na obraz: perłowej na tle karmazynowym, rubinowej na tle błękitnym czy brylantowej na tle zielonym i innych, oraz we wspaniałych obrazach wielkich mistrzów danego okresu.

7. Inne formy współczesnego oddziaływania kulturalnego i duchowego Jasnej Góry. Są to różnorodne konferencje, filmy, przeżrocza z pogadankami oraz porady udzielane w poradni rodzinnej i młodzieżowej. W XIX w. i na pocz. XX w. podobną rolę spełniały przedstawienia teatralne sztuk religijnych.

Najnowszą formą jest oddziaływanie przez Radio „Jasna Góra”, które powołano wiosną 1995. Definitorium Generalne Zakonu Paulinów zobowiązało pracowników

Radia m.in. do tego, by otwierało ono serca i sumienia na Boga, wytwarzało klimat wiary, nadziei i chrześcijańskiego optymizmu, budziło zainteresowanie Ewangelią, Chrystusem, Jego Matką, mobilizowało po stronie prawdy, sprawiedliwości, miłości i pokoju, by demaskowało zło i sprzeciwiało się grzechowi, krzewiło miłość Ojczyzny, kulturę i chrześcijańską tradycję, a także było wierne nauczaniu Kościoła. Radio „Jasna Góra” transmituje jasnogórskie uroczystości, codziennie Apel Jasnogórski, przeprowadza rozmowy z pielgrzymami itp.

Młodzież poszukująca swojej drogi życiowej, pragnąca rozpoznać swoje → powołanie, może na Jasnej Górze skorzystać z powstałego w roku 1972 → Jasnogórskiego Ośrodka Powołań powstałego z inicjatywy Komisji Episkopatu ds. Misji.

III. Duchowe oblicze Jasnej Góry.
1. Bastion wiary katolickiej. Do stóp Jasnogórskiej Królowej na Jasną Górę przynoszą Polacy sprawy najważniejsze: swoje serce, życie, umysł, ważne sprawy narodu i swoje osobiste. Bo „tutaj rozstrzygają się trudności, tutaj przychodzą światła, tutaj też rodzą się zwycięstwa — na Jasnej Górze Zwycięstwa” (kard. S. Wyszyński, *Jasna Góra*, 5 VIII 1975). Przynoszą Jej jednak przede wszystkim swoją wiarę, by stała się bogatsza, dojralsza i żeby nią promieniować na innych. Maryja pomaga uwierzyć. Dzięki Jej wstawiennictwu i dzięki Jasnej Górze zdaje się, że została uratowana wiara całego narodu przed protestantyzmem, prawosławiem, islamem i ateizmem, dlatego św. Pius XII mógł powiedzieć: „Nie zginęła Polska i nie zginie, bo Polska wierzy, Polska się modli, Polska ma Jasną Górę i wierzącą matkę”.

Jasna Góra jest więc szczególnie miejscem zbawczego spotkania z Bogiem, jest domem modlitwy, Wieczernikiem Narodu Polskiego, ołtarzem i konfesjonalem narodu. Kto się tu modli zostaje ogarnięty obecnością Boga. O tych przeżyciach wiele

mówią zapisy w księdze wot, kartki składane na „Nieustanną Nowennę do Matki Bożej Jasnogórskiej”, listy, prośby itp. Jasna Góra chroni i umacnia wiarę każdego pokolenia Polaków i trzyma naród w „pokornej a mocnej postawie wierności Bogu” (kard. S. Wyszyński). Na Jasnej Górze szukano i nadal szuka się obrony wiary nie tylko dla naszego narodu, ale i dla obrony całej chrześcijańskiej Europy.

2. Umacnianie więzi narodu z Maryją.

Na Jasnej Górze spotyka się wierzący naród ze swoją Matką wymagającą i pełną miłości. Tajemnicę spotkań Polaków z Maryją kryją w sobie niezliczone wota jasnogórskie. „Jasna Góra na ziemi polskiej stała się i wciąż staje się historycznym miejscem macierzyńskiej troski Maryi [...]. Na tle czasów dzisiejszych Jasna Góra jest tym miejscem szczególnej troski Maryi. Już nie o parę małżeńską, o gospodarzy wesela i zaproszonych w Kanie Galilejskiej gości, ale jest miejscem szczególnej troski o cały naród” (kard. K. Wojtyła, Jasna Góra, 22 VIII 1971).

Ona chce mieć nas za swoje dzieci. Stawia jednak warunek: „Uczyńcie wszystko cokolwiek powie wam mój Syn” (J 2, 5). Każdy człowiek ma się zaangażować w dzieło Jej Syna. Drogą do tego, jest zawierzenie siebie i swojej wiary Maryi. „Ona towarzyszy i wspomaga macierzyńsko na drodze do Chrystusa, a więc także do radykalizmu Ewangelii i życia wiarą wg niej” (W. Wermter, *Zawierzenie Maryi a nowa ewangelizacja*, Cz 1991, 168).

Tak czyniono na Jasnej Górze od wieków, zwłaszcza wtedy, gdy Prymasem Polski był kard. Wyszyński. Mógł więc powiedzieć Jan Paweł II na Jasnej Górze: „Jestem człowiekiem zawierzenia. Nauczyłem się nim być tutaj”. A zwracając się w początkach swojego pontyfikatu do kard. Wyszyńskiego powiedział: „Pozwól, że powiem po prostu co myślę. Nie byłoby na Stolicy Piotrowej papieża Polaka, który dziś pełen bo-

jaźni Bożej, ale i pełen ufności rozpoczyna nowy pontyfikat, gdyby nie było Twojej wiary, nie cofającej się przed więzieniem i cierpieniem, Twojej heroicznej nadziei, Twego zawierzenia bez reszty Matce Kościoła, gdyby nie było Jasnej Góry i tego całego okresu dziejów Kościoła w Polsce”.

Przez Jasnogórski wizerunek Bogurodzicy wyraziła się macierzyńska obecność Maryi w życiu Ojczyzny i Kościoła w Polsce, Jej troska o każdą polską duszę, każde dziecko, każdą rodzinę, każdego człowieka, który żyje na tej ziemi.

3. Wzmacnianie miłości Ojczyzny i obrona jedności Polaków.

Z Opatrzności Bożej Jasna Góra od wieków była dla narodu polskiego miejscem, gdzie mogliśmy zaczerpnąć sił do obrony wolności Ojczyzny, gdzie nauczyliśmy się miłości do niej i gdzie w sercu Matki mogły się spotkać serca Polaków. „Tutaj stoimy na miejscu, gdzie nie raz decydowała się przyszłość naszego narodu” (kard. K. Wojtyła, Jasna Góra, 22 VIII 1971).

Jasna Góra była 13 razy oblegana i skutecznie broniona. Największy jednak rozgłos zyskała obrona Jasnej Góry przed Szwedami w 1655. Przeor o. Augustyn Kordecki stał się przykładem wierności i umiłowania Ojczyzny. Słowa Prymasa abp. Floriana Kazimierza Czartoryskiego wydają się wciąż aktualne: „Uratowanie i odrodzenie wolności po przodkach odziedziczonej oraz przywrócenie całości państwa polskiego, ocalenie publicznych i prywatnych losów Rzeczypospolitej, a także odbudowa kultu Bożego po kościołach była dziełem Jasnej Góry”.

Jasna Góra utrwaliła się w polskiej kulturze jako symbol zwycięstwa i nieustępliwych zmaganiach o niepodległość i wolność, dlatego na wałach jasnogórskich Jan Paweł II mówił: „Tutaj zawsze byliśmy wolni” (4 VI 1979).

Nawoływanie do miłości Ojczyzny, wzywanie do ufności i wiary w zwycięstwo narodu płynęło nieustannie z ambon jasnogórskich. Jasna Góra słuchała narodu i mówiła za naród; jest jej głosem, schronieniem i miejscem spotkania. Na Jasnej Górze bardziej niż gdziekolwiek budzi się poczucie jedności i solidarności narodowej oraz czuje się, że → Opatrzność Boża tu utworzyła ośrodek jedności narodu polskiego. Potwierdzał to Prymas Wyszyński: „Wola Ojca Narodów jest, by naród polski był zjednoczony przez Jasną Górę i by tutaj się odnawiał i krzepił” (List do generała paulinów, Komańcza, 10 XI 1955). Także Jan Paweł II stwierdził: „Naród wobec Pani Jasnogórskiej odnajduje przez tyle pokoleń wewnętrzną tożsamość i duchową jedność — jedność silniejszą od [...] podziałów i rozbić.” (List apostołski na rozpoczęcie Jubileuszu 600-lecia Jasnej Góry, 8 XII 1981).

4. Źródło duchowego i moralnego odrodzenia narodu. „Wchodźcie odważnie na Jasną Górę Zwycięstwa” (kard. S. Wyszyński, Jasna Góra, 29 IV 1962). Jasna Góra ma duże tradycje w obronie moralności chrześcijańskiej. Cudowna obrona Jasnej Góry przed Szwedami zainspirowała króla Jana Kazimierza do złożenia ślubowania w katedrze lwowskiej 1 IV 1656, że wraz ze wszystkimi stanami użyje wszelkich sposobów, by dać wolność chłopom i uwolnić ich od wszelkich niesprawiedliwych ciężarów oraz dołożyć starań, by w Polsce zapanowała zgoda i sprawiedliwość społeczna.

Ks. Bronisław Markiewicz († 1912) swą pracę nad odnowieniem moralności społecznej Polaków, niszczonej przez zaborców, wiązał również z mocą Jasnogórskiej Królowej. W Miejscu Piastowym, gdzie działał, wielką czcią otaczał figurę Jasnogórskiej Królowej Korony Polskiej.

W 1928 powstał na Jasnej Górze „Komitet obrony etyki (moralności) chrześcijańsko-katolickiej” mający za zadanie

obronę, zwłaszcza dzieci, młodzieży i ludu wiejskiego przed demoralizacją. Odnowie duchowo-moralnej narodu sprzyjały jasnogórskie akty oddania m.in. z 1920, 1956, 1966, 1993 i Wielka Nowenna przed obchodami 1000-lecia chrztu Polski. „Istotą Wielkiej Nowenny jest praca nad wewnętrzną przemianą w oparciu o łaskę Bożą [...]. Dzieło Wielkiej Nowenny jest maryjne, zaczęło się od Maryi, Jasnogórskiej Królowej Polski, Dziewicy Wspomożycielki” (kard. S. Wyszyński, Jasna Góra, 11 V 1959).

Tę rolę spełniało i spełnia wielokrotne nawiedzanie polskich diecezji, parafii i rodzin przez kopie cudownego obrazu Jasnogórskiej Bogurodzicy. Dobrze to rozumiał Jan Paweł II, który w telegramie przed nawiedzeniem parafii z racji obchodów 2000 lat chrześcijaństwa napisał: „Nawiedzenie wszystkich diecezji i parafii w Polsce przez Matkę Bożą w kopii Jasnogórskiego Wizerunku, to okres refleksji i duchowej odnowy [...] z uwagi na zbliżający się Rok 2000 od Narodzenia Chrystusa”. Osobiście mówił o tym na Jasnej Górze (4 VI 1997): „Wiele razy powtarzałem, że Jasna Góra to Sanktuarium Narodu, konfesjonał i ołtarz. Jest to miejsce duchowej przemiany i odnowy życia Polaków. Niech takim pozostanie na zawsze”.

5. Wiązanie narodu z Kościołem. „Serce Kościoła i serce narodu bije tu, w sercu Matki”. Tak wyrażona myśl Jana Pawła II powiązania spraw narodowych i eklezjalnych z Sanktuarium Jasnogórskim znajduje potwierdzenie w historii i w czasach współczesnych. Jasna Góra związała się z Kościołem w Polsce i z jego hierarchią. Tu biskupi często szukali natchnień i przemawiali do narodu. Niezliczone są też związki Jasnej Góry z wieloma papieżami i całym Kościołem powszechnym. Doceniając to miejsce, papieże udzielali Jasnej Górze licznych przywilejów, prosili o modlitwę w tym miejscu za siebie i cały Kościół. Tu bi-

skupi polscy wraz ze zgromadzonym ludem 5 IX 1971, dokonali aktu oddania całego Kościoła i świata Maryi, Matce Kościoła.

Świadomość łączności Jasnej Góry i narodu z Kościołem oraz odpowiedzialności za cały Kościół miał już o. Kordecki, który uważał, że broniąc Jasnej Góry, broni Kościoła: „Podjęliśmy się bronić Kościoła Bożego i dobra całości najdroższej ojczyzny, już przez to samo, że broniliśmy całość Jasnej Góry” (R. Abramek, *Teologia Sanktuarium Jasnogórskiej Bogurodzicy*, w: *Jasnogórski Ołtarz Królowej Polski*, Cz 1991, 33).

Król Jan III Sobieski przed wyruszeniem pod Wiedeń (1683), by ratować chrześcijańską Europę przed zalewem islamu, udał się najpierw na Jasną Górę, by prosić o zwycięstwo. Zatem dzięki Jasnogórskiej Królowej Polska stała się „przedmurzem chrześcijaństwa”. Jasna Góra jest tym miej-

scem, gdzie nasz naród gromadził się przez wieki, aby dać świadectwo swojej wierze i przywiązania do Kościoła Chrystusowego. Tutaj, u stóp Maryi, wciąż na nowo „uczył się Kościoła”. Najmocniej ta więź Jasnej Góry, narodu i Kościoła jest widoczna w obecnych czasach, w osobie Jana Pawła II.

„Studia Claromontana”, 1-18, JG 1981-1998; *O Matce i Królowej Polaków. Refleksje, modlitwy, pieśni*, red. K. Kunz, JG-R 1982; *Maryja Matka Narodu Polskiego*, red. S. Grzybek, Cz 1983; W. Wermter, *Zawierzenie Maryi a nowa ewangelizacja*, Cz 1991; *Jasnogórski ołtarz Królowej Polski. Studium teologiczno-historyczne oraz dokumentacja obiektów zabytkowych i prac konserwatorskich*, red. J. Golonka, Cz-JG 1991; *Tyś wielką chlubą naszego narodu*, red. K. Kunz, Cz-JG 1991; *Cuda i łaski dzialane za przyczyną Jasnogórskiej Matki Bożej dawniej i dziś*, red. K. Kunz, Cz-JG 1997; Z. S. Jabłoński, *Jasna Góra w odradzającej się Polsce 1918-1921*, Cz 1998; M. Łacek, *W promieniach Jasnej Góry*, Cz 1999.

MIECZYSLAW ŁACEK OSPPE

CZŁOWIEK

Istota zajmująca naczelną rolę w hierarchii bytów świata przyrody, wykraczająca poza doświadczenia zmysłowe, posiadająca właściwości duchowe, uzdolniona do partycypacji w życiu nadprzyrodzonym.

I. Duchowość cz. Metodologicznie możemy w cz. wyodrębnić potrójny aspekt życia: biologiczny, psychiczny oraz duchowy, nie ma jednak w cz. aktów wysterylizowanych, to znaczy czysto biologicznych, psychicznych czy duchowych. Cz. zawsze działa jako jedność osobowa. → Duchowość przenika do każdego aktu biopsychicznego, ale również życie biopsychiczne przenika do duchowości cz. Nie sposób mówić o duchowości cz. pomijając cielesność (→ ciało). Jest on jednością duchowo-cielesną, jest ciałem uduchowionym oraz duchem ucieleśnionym (GS 14; LdR 19). Pojawił się na globie ziemskim jako ostateczny akt stwórczy Boga (Rdz 1, 27) oraz zlokalizowany w konkretnym świecie, aby go pracą przekształcić, zamienić świat

natury w świat → kultury i w ten sposób partycypować w akcie stwórczym Boga (Rdz 2, 5. 15).

Zdaniem K. Darwina bardzo wiele elementów wyróżnia cz. w sposób zdecydowany z rzędu naczelną małą: inteligencja, zachowanie refleksyjne, sfera uczuć, myślenie logiczne, zdolność wydawania sądów, praca, samoświadomość siebie, refleksja nad przeszłością, terażniejszością i przyszłością, symbolika, mowa, potrzeba piękna, uczucia religijne, uczucia moralne, życie społeczne i tworzenie świata kultury.

Mówimy o życiu psychicznym w świecie zwierząt, natomiast nie sposób mówić o duchowości w świecie zwierząt, jest ona atrybutem wyłącznie cz., który ma potrzebę transcendowania siebie. Duchowość jest wszędzie, gdzie jest cz. Gdyby tak nie było u cz. pierwotnego, wtedy jego psychika byłaby bez duchowości, bez „ja” duchowego. Taką właśnie psychikę posiada zwierzę.

Na duchowość cz. wskazują następujące fakty:

1. *Postługiwanie się ogniem.* Używanie ognia wskazuje na absolutną unikalność bytu ludzkiego. Wśród miliona rodzajów zwierząt nauka nie potrafi wskazać jakiegokolwiek przesłanki co do używania ognia przez zwierzęta, wykluczona jest również wszelka namiastka ognia. Zdaniem paleoantropologów używanie ognia wskazuje na konieczność transcendowania siebie (H. Hediger). Używanie ognia przynależy nie tylko do świata technicznego lecz również jest wyrazem duchowości, ma znaczenie symboliczne. Ogień jest wyłącznym atrybutem duchowości cz.

2. *Symbolizowanie.* Do zasadniczych wyrazów duchowości cz. należy → symbol. Świat symboli u pierwotnego cz. nie jest wyrazem lęku, a raczej szacunku, *sacrum*. Zasada symbolizmu ze swą uniwersalnością oraz możliwością powszechnego stosowania jest warunkiem postępu. Stosowanie symboli wynika ze specyficznej duchowości cz.; jest ono zasadniczym wyrazem tejże duchowości. Bez symbolizowania cz. ztraciłby sens bytowania, „zawróciłby” do świata zwierząt, nie transcendowałby siebie. Symbolizowanie umożliwia wyjście poza granice własnego „ja”, tym samym aktualizowanie → rozwoju duchowego cz. Potrzeba symbolizowania jest genotypiczna, natomiast model wyrazu tej potrzeby jest fenotypiczny (nabyty, wyuczony). Symbol wskazuje na transcendowanie siebie oraz na model samodystansu. Miłując, cz. transcenduje siebie oceniając swoje czyny, tworzy dystans wewnętrzny zwany → sumieniem.

3. *Język twierdzeń.* Jest przejawem rozwoju zdolności do symbolizowania. Zarówno symbolizowanie jak również język twierdzeń stanowią antropologiczny słup graniczny pomiędzy psychiką zwierząt a duchowością cz. Dzięki duchowości, cz. zamienia środowisko natury w świat kultury, posiada potrzebę nazewnictwa. Cz. nie

lubi bytów anonimowych, wszystko określa językiem twierdzeń. Pierwszeństwo → kontemplacji przed → pracą widzimy już u pierwszego cz. → Adama. Używanie przez niego nazewnictwa wskazuje na jego podobieństwo do Boga, gdyż tylko Bóg i człowiek posługują się nazewnictwem (Rdz 2, 18-20). Zwierzę nie pokona przepaści pomiędzy językiem psychicznym a językiem twierdzeń. Mowa jest wyłącznym atrybutem cz., zewnętrzną manifestacją jego duchowości. Ujmowanie relacji zakłada istnienie duchowości, inteligencji duchowej.

4. *Religijność.* Dzięki zdolności do symbolizowania, cz. potrafi przejść ze środowiska przyrody do świata ducha (C. G. Jung). Fenomeny religijne pojawiły się na globie ziemskim wraz z cz. Nauka nie zna tego rodzaju zjawisk w świecie zwierząt. Duchowość jest pierwotna w stosunku do religijnego wyrazu. Religijność jest genotypiczna, natomiast sposób oddawania czci, kultu jest fenotypiczny.

Kosmicznym symbolem religijnym wciśniętym na niebie i na ziemi jest → krzyż. To najstarszy symbol religijny na świecie. Za pomocą tego symbolu cz. pierwotny wyrażał swoją duchowość religijną, był znakiem życia. W ciało cz. w sposób tajemniczy jest wkomponowany krzyż (Tertulian), który — zdaniem C. G. Junga — łączy cz. z centrum kosmosu i wskazuje na cel, którym jest Odkupienie i wywyższenie cz.

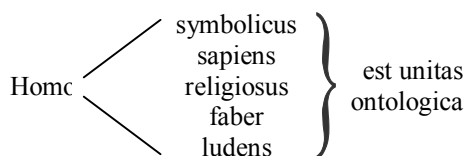
Krzyż i kielich, to symbolika religijna sięgająca prehistorii cz. Religijność należy do kondycji bytu ludzkiego (KKK 28. 44), cz. bowiem jest bytem uduchowionym.

5. *Kultura.* Jest wypadkową słowa i pracy. Zarówno słowo jak i praca mają swoje źródło w duchowości cz. Tylko cz. zamienia środowisko przyrody w świat kultury. Kultura tak głęboko tkwi korzeniami w duchowości cz., że jest on nieosiągalny i niepoznawalny w środowisku natury. Cz. poznajemy tylko poprzez świat kultury do tego stopnia, że można postawić tezę, iż kultura jest drugą naturą cz. Praca, np. obróbka

kamienia w narzędzie pracy, jest tak specyficznie ludzka, jak opanowanie ognia.

Kultura to również odpoczynek, zabawa (→ rozrywka), zwyczaje i obyczaje. Bez kultury cz. nie potrafi żyć, to jednak nie kulturze cz. zawdzięcza swoje człowieczeństwo. Nie posiadamy absolutnie żadnych śladów kultury w świecie zwierząt, kultura bowiem nie jest dziełem psychiki lecz duchowości. Kiedyś pisali znaczący biolodzy, jak np. K. von Frisch, O. Heinroth, K. Lorenz, o „duchowych zdolnościach” ssaków, ptaków a nawet mrówek i pszczół. Dzisiaj nikt nie mówi o duchowości w środowisku zwierząt.

Kultura, którą tworzy cz., dotyczy nie tylko czasu teraźniejszego, lecz zawiera → czas przeszły i sięga do przyszłości. Żadne zwierzę nie zadomowiło cz. Ogrody zoologiczne, zadomowienie zwierząt jest „wynalazkiem” ludzkim. Kultura jest wyrazem potrzeby transcendowania. Zarówno → modlitwa jak i praca nie mają w środowisku zwierząt absolutnie żadnego znaczenia. „*Ora et labora*” — ta dewiza ma rację bytu tylko w świecie duchowości, to znaczy w świecie cz. Po długich dyskusjach czy *homo faber* lub *homo sapiens et symbolicus* był pierwotny, zaś *homo religiosus* oraz *homo ludens* wtórny, dzisiaj powiemy, że *homo faber* był zarazem *homo religiosus et ludens, homo culturus* — cz. kultury.



Cz. symbolu, myślący, religijny, pracujący, bawiący się, jest jednością ontyczną.

II. Prawda cz. w Chrystusie. Sob. Wat. II stanowczo podkreśla, że prawdziwa nauka o cz. rozpoczyna się dopiero z Chrystusem (GS 22). „Ktokolwiek idzie z Chrystusem, Człowiekiem doskonałym sam też

pełniej staje się człowiekiem” (GS 41). W → Jezusie Chrystusie, który jest Prawdziwym Bogiem i Prawdziwym Człowiekiem, znajduje cz. zasadę, podstawę, normę wszystkiego, co składa się na termin cz. Dotyczy to nie tylko konkretnego cz., ale całej historii ludzkiej, zarówno filogenezy jak i ontogenezy cz.

Aczkolwiek cz. jest abstrakcyjnie wyobraźalny bez Chrystusa, to jednak jest w swoim bytowaniu tylko dlatego możliwy, że → Bóg, który jest Miłością wypowiedział Siebie we Wcielonym Logosie. To właśnie Wcielenie wskazuje na absolutną godność osoby cz., której nie sposób wyprowadzić z żadnej religii ani kultury.

Tak rozumiana duchowa antropologia jest chrystocentryczna (→ chrystocentryzm). Dopiero w Chrystusie cz. znajduje swoje pełne uzasadnienie. „Gdy jednak wiara nadeszła, już [...] dzięki wierze jesteście synami Bożymi — w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 25-26). Dopiero w Chrystusie cz. posiada poprawny obraz Boga oraz poprawny obraz samego siebie, kto bowiem posiada błędny obraz Boga, ten posiada również błędny obraz siebie samego (PDV 37), błędny obraz cz. Mówił o tym Jan Paweł II podczas I pielgrzymki do Ojczyzny: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa — to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest cz. Cz. bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: cz. nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa” (Warszawa, 2 VI 1979).

Tak więc w Chrystusie cz. w sposób pełny i zarazem ostateczny odkrywa samego siebie, bowiem Logos staje się cz., dokonuje ekonomii zbawienia dla każdego cz. i dlatego rozumie siebie jako osobę, co było przed Chrystusem po prostu niemożliwe.

W Chrystusie cz. rozumie sens swego bytowania, jak również wszystkiego co się na bytowanie cz. składa się łącznie ze → śmiercią, która jest tylko kresem ale nie celem. Śmierć to → pascha cz., przejście z życia do Życia, którym jest Chrystus.

E. Cassirer, *Esej o cz. Wstęp do filozofii*, Wwa 1971; Z. J. Zdybicka, *Cz. i religia. Zarys filozofia religii*, Lb 1977; A. Hardy, *Der Mensch — das betende Tier. Rel-*

igionsität als Faktor der Evolution, St 1979; B. B. Beck, *Animal tool behavior*, NY 1980; H. Hediger, *Zur Psyche von Tier und Mensch. Gemeinsamkeiten und Unterschiede*, w: *Kindlers Encyklopedie. Der Mensch*, red. H. Wendt, N. Loacker, Z 1984, 4, 329-339; C. G. Jung, *Menschenbild und Gottesbild*, Fri 1984; E. Co-reth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Antropologie*, In-W 1986; A. J. Nowak, *Symbol. Znak. Sygnał*, Lb 1994, 2000²; M. Zawada, *Szkice do tajemnicy cz.*, Kr 2000.

ANTONI J. NOWAK OFM

CZTERDZIESTOGODZINNE NABOŻEŃSTWO

Trwająca nieprzerwanie przez 40 godzin lub 2-3 dni z przerwami nocnymi → adoracja Najśw. Sakramentu połączona z innymi celebracjami, głównie Mszą św.

Zostało zapoczątkowane jeszcze przed 1214 przez bractwo biczowników z Zary (obecnie Zadar w Dalmacji), które od Wielkiego Czwartku do południa Wielkiej Soboty adorowało Najśw. Sakrament przechowywany w Bożym Grobie, przez co nawiązywało do tradycji o czterdziestogodzinym przebywaniu ciała Jezusa w grobie. W 1527 praktykę tę wprowadził św. Antoni Zaccaria († 1539) w kościele św. Grobu i w katedrze w Mediolanie, a potem w innych miastach. Od 1548 do czterdziestogodzinnej adoracji zaczęto wystawiać Najśw. Sakrament w monstrancji. W Rzymie od 1548 praktykę tę upowszechniał św. Filip Neri († 1595). Zatwierdził ją Klemens VIII w 1592, zaś jezuita rozprzestrzenili na całe Włochy. Urban VIII zwyczaj ten w 1623 rozszerzył na Kościół zachodni.

W Polsce cz. n. przyjęło się głównie dzięki jezuitom, początkowo w ich kościołach w Wilnie, w Poznaniu i w Pułtusku, a potem w całym kraju.

Od poł. XVI w. cz. n. zaczęto odprawiać nieprzerwanie najpierw w kościołach miejskich, a potem w poszczególnych parafiach diecezji dla zachowania ciągłości adoracji. Praktyka ta szybko przerosła się w wieczystą adorację Najśw. Sakramentu. W Pol-

sce zwyczaj ten przyjął się w 2 poł. XVIII w. Cz. n. urządzano zwykle przed uroczystościami parafialnymi, jak odpust czy → rekolekcje. Jezuita wprowadzili zwyczaj odprawiania cz. n. przed Popielcem w celu → wynagrodzenia za grzechy popełnione podczas karnawału, nadając mu także charakter adoracji błagalnej o odwrócenie różnego rodzaju nieszczęść.

Posoborowe przepisy liturgiczne podtrzymały zwyczaj cz. n. Także Jan Paweł II w Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1980 pt. *Dominicae Cenae* wśród licznych form pobożności eucharystycznej zachęca do praktykowania cz. n., podkreślając zarazem, iż „kult eucharystyczny stanowi jakby duszę całego życia chrześcijańskiego” (nr 3 i 5).

Obecnie jego obchody z zasady rozpoczyna się i kończy uroczystą Mszą św. o Najśw. Eucharystii z odpowiednią homilią, po której odbywa się procesja teoforyczna. Czas cz. n., niekiedy z uwagi na warunki lokalne ograniczony do kilkunastu godzin, wypełniają różne formy adoracji zorganizowanej przez → zrzeszenia działające w parafii lub indywidualna adoracja w ciszy. Zwykle w tym czasie duszpasterze dyżurują w konfesjonale dla sprawowania sakramentu → pokuty.

T. Szwagrzyk, *Cz. n.*, HD 30(1961), 149-153; R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim*, Ka 1984.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

CZYSTA INTENCJA

Wola osiągnięcia dobra przez ludzką czynność. W życiu duchowym skierowanie czynności człowieka ku Bogu, wykonywanie wszelkich czynów ze względu na Niego, brak utożsamienia osobistej korzyści z → wolą Bożą.

Nadaje ludzkim czynom wartość zasługującą. Należy wzbudzać cz. i., gdy w działaniu człowieka pojawia się miłość własna. Powinna być stałym usposobieniem woli.

Znaki rozpoznania istnienia cz. i.: a) szukanie tylko woli Bożej; b) ochoce spełnianie obowiązków; c) wykonywanie czynów w zgodności z wolą Bożą; d) nie dla pochwały.

Cz. i. powinna być aktualna, wewnętrzna i praktyczna.

S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Wwa 1988.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

CZYSTOŚĆ

I. W sensie materialnym. Panowanie nad własnym popędem seksualnym i korzystanie z niego, kierując się rozumem i wiarą, stosownie do własnego stanu życia i powołania. Odnosi się zatem zarówno do stanu bezżennego, jak i do małżeństwa. Każdy chrześcijanin zobowiązany jest do praktykowania cz. zgodnie z obranym stanem życia. W tym ujęciu cz. była traktowana jako synonim → dziewictwa konsekrowanego, co mogło błędnie sugerować, że małżeństwo jest czymś nieczystym, grzesznym.

II. W sensie formalnym. Dla chrześcijanina cz. jest dyspozycją, która rodzi się z → miłości *caritas*, dlatego nie sprzeciwia się komunii z Bogiem i ludźmi, ale uszlachetniona dąży do niej. Autentyczna cz. staje się zdolnością miłowania. Czysty jest ten, kto przewycięża egoizm i staje się zdolny do życia na sposób daru z siebie samego (GS 24).

Ewangeliczna rada cz. (*consilium castitatis*), przyjęta ze względu na Królestwo niebieskie, będąca znakiem przyszłego świata i źródłem obfitszej płodności w niepodzielonym sercu, zawiera w sobie obowiązek zachowania doskonałej wstrzemięźliwości w → celibacie (LG 42; KPK kan. 599).

Cz. podjęta dla królestwa niebieskiego (Mt 19, 12), którą ślubują osoby konsekrowane, należy cenić jako niezwykły dar łaski (PC 12) dlatego, że czyni w szczególności sposób osobę wolną i dyspozycyjną do dawania siebie w miłości na wzór Chrystusa, który do końca nas umiłował (J 13, 1). Jest to → wolność nie tylko od uczuciowych, naturalnych przywiązań, lecz przede wszystkim jest to wolność do bycia dyspozycyjnym dla Boga.

W pojęciu cz. akcent pada bardziej na postawę daru. Sob. Wat. II mówi raczej o radzie doskonałej wstrzemięźliwości w odniesieniu do dziewictwa lub celibatu (LG 42; PC 12), a także o cz. poświęconej Bogu i o cz. dla królestwa niebieskiego (PC 2; PO 16; OT 10). Cz. dla królestwa niebieskiego nie jest bowiem tylko dobrowolną rezygnacją z małżeństwa i życia rodzinnego, ale charyzmatycznym wyborem Chrystusa jako wyłącznego Oblubieńca (RD 11).

Rady ewangeliczne poświęconej Bogu cz., → ubóstwa i → posłuszeństwa są ugruntowane w słowach i przykładach Pana (LG 43).

III. Cechy cz. konsekrowanej. Jest ona: a) *darem Bożym*. U podstaw konsekrowanej cz. leży dar → Ducha Świętego, dlatego

formacja do życia w cz. musi wychodzić od → wiary i na niej się opierać. Wymaga to → pokory, wdzięczności, czujności i zaufania w Bożą moc, a nie we własne siły;

b) *oblubieńczym wyborem Chrystusa*. Same wyrzeczenia i ofiary nie wystarczą. Najpierw konieczne jest bardzo osobiste doświadczenie wiary i osobowej miłości Jezusa, które nie zawsze jest żywe i od razu mocne. Różne mogą być początki, jednak najważniejsze jest to, by decyzja życia w doskonałej cz. wpływała ze spotkania człowieka z Bogiem;

c) *zapowiedzią przyszłego sposobu życia*. Cz. pełni misję prorocką. W Piśmie św. i w Tradycji cz. i → dziewictwo były uważane za rzeczywistość właściwą przyszłemu światu (Mt 22, 30; Łk 22, 35-36; 1 Kor 7). Nikt jednak nie poświęciłby tyle, by być jedynie znakiem. Osoba konsekrowana jest nim, ponieważ już teraz żyje życiem nieba (LG 44; PO 16). Świadectwo osoby konsekrowanej uświadamia, że przyszłe życie będzie innym życiem niż obecne i że rozpoczęło się ono już tutaj na ziemi;

d) *plodną miłością*. Płodność jest owocem miłości i komunii. Polega na zjednoczeniu serc, woli i uczuć, a nie na jedności ciał. Skoro na płaszczyźnie naturalnej autentyczna miłość ludzka jest tak konieczna do zrealizowania powołania ojca i matki, to tym bardziej na płaszczyźnie duchowej i nadprzyrodzonej, gdzie płodność nie jest w ogóle kwestią ciała. Najprawdziwsze ludzkie ojcostwo i macierzyństwo mają charakter duchowy, zagwarantowany przez cz.;

e) *miłością ogarniającą wszystkich*. Serce dziewicze jest otwarte dla wszystkich, co jest właściwe świętym w niebie. Potrafi się wznieść ponad przymioty fizyczne, psychiczne i płęć, a także widzieć w każdym dziecko Boże. Miłość dziewicza w cz. dostrzega prawdziwą wartość każdego człowieka;

f) *owocną śmiercią*. Szczególnie cz. i dziewictwo zanurzają w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (→ Misterium paschalne), posiadają aspekt wyrzeczenia i

śmierci. Cz. konsekrowana niesie dobrowolne wyrzeczenie się tego, co stanowi jedno z podstawowych praw człowieka — prawo do założenia rodziny. Może to powodować pewną pustkę fizyczną i psychiczną. → Przyjaźń duchowa nie rekompensuje w pełni tego, co daje obecność współmałżonka, dzieci, własnej rodziny. Toteż cz. niesie radykalne ogołocenie z dóbr materialnych (często brak własnego domu), fizycznej płodności i przekazywania życia, a tym samym ogołocenie z własnego życia w dzieciach, z komunii miłości i życia w małżeństwie, co w pewnym sensie może zubażać w płaszczyźnie ludzkiej, głównie skutek samotności;

g) *wyrzeczeniem życia seksualnego*. W mentalności większości osób istnieje pewna podświadoma pogarda dla ludzi, którzy nie przeżywają relacji seksualnych. Osoba konsekrowana musi się liczyć z tym, że będzie uznana w oczach świata za nienormalną. To oznacza radykalne → ogołocenie. Cz. konsekrowana pomimo tych ograniczeń i wyrzeczeń daje większą otwartość na Boga i ludzi (PC 12; Paweł VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 32).

h) *wymownym świadectwem*. Świadek tego rodzaju nie musi nawet głosić Dobrej Nowiny słowami, wystarczy że istnieje. Cz., zwłaszcza konsekrowana, ze swej natury pełni funkcję ewangelizacyjną (→ ewangelizacja). Współczesny świat bardzo potrzebuje takiego świadectwa, nawet jeśli go nie docenia (*Sacerdotalis coelibatus*, 46; PC 12). Cz. konsekrowana, podobnie jak męczeństwo, stanowi wymowne świadectwo także dla tych, którzy nie wierzą. Jest to niejako słowo, potwierdzone własną krwią o potęgę Chrystusowej łaski.

M. Chmielewski, *Duchowość życia konsekrowanego*, TDK, 230-249; A. J. Nowak, *Rady ewangeliczne w świetle adhortacji „Vita Consecrata”*, ŻK 1996, 3, 31-36; A. J. Nowak, *Ślub cz. czy konsekracja ciała?*, „Quaestiones selectae”, 3(1996), 51-63; *Formacja zakonna*, 3, red. J. W. Gogola, Kr 1997; A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, 3 — *Ślub cz.*, Lb 1999.

JERZY SKAWRÓN OCARM

CZYTANIE PISMA ŚW.

Już w ST lekturę i rozważanie Pisma św. traktowano jako podstawowe → ćwiczenie pobożności, pozwalające odkryć najistotniejsze prawdy zawarte w słowie Bożym i kształtować wg nich → życie duchowe. W Kościele wypracowano różne sposoby cz. P. św., pozwalające we współpracy z łaską Bożą owocnie czerpać „tej wody żywej” (J 4, 11-15; 7, 38).

I. Zasadność cz. P. św. Na konieczność czytania, słuchania i rozważania Pisma św. jako słowa Bożego wskazują zarówno same teksty biblijne, jak i nauczanie Kościoła.

1. Podstawy biblijno-patrystyczne. W ST i NT są liczne teksty wskazujące na konieczność cz. P. św. ze względu na duchowy pożytek. Są to teksty trojakiego rodzaju:

a) wypowiedzi o roli i znaczeniu słowa Bożego (np.: Iz 55, 10-11; Jer 23, 29; Am 8, 11; Łk 24, 44-45; J 1, 1; Rz 15, 4; 2 Kor 1, 13; 2 Tm 3, 16-17; Hbr 4, 12l; 2 P 1, 20-21);

b) opisy praktyki cz. P. św. (np.: 1 Sm 3, 10; Neh 8, 1-8; Łk 2, 19. 52; 4, 16-22; 24, 13-17. 25. 27. 31-32; Dz 8, 27-31. 34-35);

c) bezpośrednie zalecenia (np.: Joz 1, 8; Mt 7, 24; Łk 8, 21; 11, 28; J 8, 47; 14, 23; Kol 3, 16; Jkb 1, 21. 25).

Także Ojcowie Kościoła doceniali wartość duchowej lektury Pisma św. i usilnie ją zalecali (DV 25). Św. Klemens Rzymski († 96) każdy podejmowany przez siebie problem ilustrował przykładem biblijnym. Św. Justyn († 165) uważa, że Biblia jest miejscem spotkania się Boga z człowiekiem za pośrednictwem Chrystusa i Kościoła. Za pierwszego teoretyka duchowej lektury Pisma św. uważa się Klemensa Aleksandryjskiego († 215), który twierdził, iż droga do doskonałości, czyli prawdziwej gnozy chrześcijańskiej, wiedzie przez medytację i czytanie Biblii (*Strom.* I 20. 98-99). Podobnie św. Jan Chryzostom († 407), zwany

„apostolem doskonałości laikatu”, podkreślał znaczenie Biblii jako środka zbawienia i uświęcenia (*Dialogus*, 5; PG 47, 18). Dla św. Hieronima († 419) Pismo św. jest takim samym duchowym pokarmem jak → Eucharystia, dlatego uważa, że „nieznajomość Pisma św. jest nieznajomością Chrystusa” (*In Is. prol.* 1; PL 24, 1-2). „Chrześcijanin, który nie żywi się Pismem, nie żyje” (*In Ev. Matth.* 4, 4; PL 26, 20). Św. Augustyn († 430), którego → nawrócenie bezpośrednio wiąże się z cz. P. św., wyznaje: „Postanowiłem przeto zwrócić się do Pisma św. i zobaczyć, jakie są te księgi. I oto widzę rzecz, która jest zamknięta dla pysznych; niepozorna jest, gdy się do niej podchodzi” (*Wyznania*, III, 5, 9). Przestrzega, aby „ktos nie stał się próżnym głosicielem słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem” (*Serm.* 179, 1; PL 38, 966). Św. Ambroży († 397) uczy, że „do Boga przemawiamy, gdy się modlimy, a Jego słuchamy, gdy czytamy boskie wypowiedzi” (*De officiis ministrorum*, I, 20, 88; PL 16, 50).

Średniowiecze przejęło stanowisko Ojców Kościoła odnośnie do lektury Pisma św. Alkuin († 804) pisze do swego ucznia: „Bądź wytrwały w czuwaniach i modlitwach, oddając się dzień i noc czytaniu i studiowaniu; szukaj Chrystusa zapowiedzianego w pismach prorockich, a ukazanego w powadze Ewangelii. A kiedy Go już znajdziesz, nie trać Go więcej, lecz wprowadź do mieszkania twego serca i uczyń przewodnikiem twego życia” (*Epist.* 187; PL 100, 459). Św. Anzelm z Cantenbury († 1109) stwierdza: „Przepowiadanie nasze byłoby bezużyteczne dla zbawienia dusz, gdyby nie miało swego źródła i oparcia w Piśmie św.” (*De concord. Praed. Dei cum lib. arbitr.* III; PL 158, 528). Nie inaczej uważa św. Bernard z Clairvaux († 1153), pi-

sząc: „*Beatus qui divinas Scripturas legens verba vertit in opera*” (Szczęśliwy, kto czytając słowa Biblii zamienia je w czyn — *Tractatus de ordine vitae*, II, 2; PL 184, 566); „*Geramus more Scripturae*” (Raczej kierujmy się Pismem św. — *Sermones in Cant.* 74, 2; PL 183, 1139).

2. Nauczanie Kościoła. „Zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane czy przekazane przez tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa” (DV 10). Toteż z chwilą pojawiania się błędnych nauk opartych na Biblii, wprowadzono pewne ograniczenia, zwłaszcza dotyczące cz. P. św. w językach narodowych. Pierwsze takie ograniczenia pojawiły się pod koniec XII w. we Francji. Natomiast niemal powszechne takie ograniczenia wprowadzono po Sob. Tryd. w reakcji na protestantyzm. Należało zwrócić się do inkwizytora, miejscowego biskupa lub przynajmniej proboszcza czy spowiednika, aby uzyskać pozwolenie na cz. P. św. w języku narodowym.

Ograniczenie prywatnej lektury Biblii odbiło się także na kaznodziejstwie, stopniowo odchodzącym od źródeł biblijnych. Ta „ignorancja biblijna” osiągnęła swój szczyt w XVIII i XIX w.

W reakcji na to zrodził się we Francji i Niemczech ruch biblijno-liturgiczny, którym naprzeciw wyszło nauczanie Kościoła. Leon XIII w enc. *Providentissimus Deus* (1893) przypomniał o szacunku należnym Pismu św. i zachęca do jego lektury. Benedykt XV, który zanim został papieżem zaangażowany był w ruch biblijny, wydał enc. *Spiritus Paraclitus* (1920), gdzie pisze, iż na kartach Pisma św. „przede wszystkim trzeba szukać pokarmu, którym karmi się życie duchowe i rośnie w doskonałości”. O tym, że „wierni i kapłani mają obowiązek posługiwać się Pismem św. i wynikami badań biblijnych Ojców i teologów Kościoła”

uczyl Piusa XII w enc. *Divino afflante Spiritu* (1942).

Sob. Wat. II konst. o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* ukoronował starania o przywrócenie Biblii należnego miejsca w życiu Kościoła, w teologii i duchowości. Czytamy tam m.in.: „Tak wielka tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (DV 23). Nieco dalej znajduje się ważne stwierdzenie: „Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej” (DV 24).

II. Klasyczna metoda cz. P. św. Jednym z celów soborowej odnowy był powrót do pierwotnej gorliwości chrześcijaństwa i jego ducha. Właśnie w pierwszych wiekach wypracowano metodę cz. P. św. śledząc trzy lub cztery sensy.

1. Szkoła aleksandryjska. Założona została w Aleksandrii w II w. po Chr. przez Pantenosa († ok. 180). Głównymi jej przedstawicielami są: Klemens Aleksandryjski († 215) i Orygenes († 254). W egzegezie Pisma św. zwracano uwagę na potrójny sens. Rozpoczynano od *sensu literalnego*, zwanego niekiedy *historycznym*, który pozwalał uchwycić związek między ST i NT i duchowe przesłanie Objawienia. Obok tego rozwijano *sens typiczny*, nazywany także *doktrynalnym* lub *alegorycznym*. Przy pomocy bowiem alegorii usiłowano wyjaśniać różne treści wiary, obecne w symbolach biblijnych i znakach liturgicznych. Logicznym następstwem wyłożenia treści doktrynalnych było wskazanie na ich imperatyw etyczny, co było przedmiotem tzw. *sensu moralnego*, zwanego również *sensem tropologicznym*.

2. Szkoła antiocheńska. Jej założycielem pod koniec III w. po Chr. był Lucjan z Samosaty († 312), zaś reprezentantami są: św. Atanazy († 373), Diodor z Tarsu († 394), Teodor z Mopsuestii († 428) i św.

Jan Chryzostom († 407). W tekstach biblijnych odkrywano sens poczwórny.

Do sensów wypracowanych przez szkołę aleksandryjską dodano *sens anagogiczny*, nazywany czasem *sensem mistycznym*. Miał on wskazywać na treści duchowe, zwłaszcza pod kątem eschatologii i wiecznego przeznaczenia człowieka do pełni życia, do którego prowadzi → wiara, → nadzieja i miłość.

3. Szkoła św. Wiktora. Patrystyczny sposób cz. P. św. rozwijali w średniowieczu teologowie ze szkoły przy klasztorze św. Wiktora, założonej na pocz. XII w. w Paryżu przez Wilhelma z Champeaux. Przyczyniło się to w wiekach późniejszych do wyodrębnienia poszczególnych dyscyplin teologicznych.

Najwybitniejszy przedstawiciel tej szkoły — Hugo od św. Wiktora († 1141) za najważniejszy uznawał *sens historyczny*, jako fundament i zasadę teologii. Dało to podstawę pod późniejszą egzezę naukową opartą na dokładnej znajomości języków biblijnych, kultury i historii ludów Wschodu. Teolog ten rozwijał także *sens alegoryczny*, co później zaowocowało wyłonieniem się teologii. Z sensu alegorycznego wyprowadzał on *sens tropologiczny*, co dało podstawę pod późniejszą teologię moralną i teologię życia duchowego, nazywaną wówczas teologią mistyczną (H. de Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, R 1972, 2/2, 1615-1855). W poszukiwaniu *sensu tropologicznego* w tekście biblijnym specjalizował się drugi z wybitnych wiktorynów — Ryszard od św. Wiktora († 1173) (J. Chatillon, *Natura i funkcja teologii wg czołowych przedstawicieli szkoły świętego Wiktora*, w: *Podstawy wiary — teologia* (Com, 6), red. L. Balter, Pz 1991, 277-288).

III. Współczesne metody cz. P. św. Praktykowane są one najczęściej w → zrzeczeniach chrześcijańskich, mają więc charakter wspólnotowego ćwiczenia pobożności, ale mogą też być stosowane w indywi-

dualnym cz. P. św.

Są trzy rodzaje form wspólnotowego cz. P. św.: spotkania studyjne, spotkania modlitewno-medytacyjne i świadectwa.

1. Warunki ogólne. W stosowaniu zmedytowanego cz. P. św. w grupie należy przestrzegać wspólnych zasad:

a) spotkanie powinna prowadzić kompetentna osoba (kapłan, przygotowany świecki teolog itd.). Jeżeli nawet nie jest kapłanem, a ma do tego specjalne błogosławieństwo Kościoła (np. lektor wg *Ministeria quaedam* lub diakon), jest zarazem widzialnym znakiem jedności z Kościołem, jako stróżem depozytu Objawienia;

b) należy przygotować odpowiednią ilość egzemplarzy Pisma św., najlepiej tego samego wydania, aby uniknąć niepotrzebnych dyskusji i nieporozumień w interpretowaniu tekstu. Posługiwanie się kserokopiami jest niepraktyczne, a przy tym nie jest wyrazem szacunku dla Świętej Księgi;

c) by nie ulegać fałszowaniu sensu odczytywanego i interpretowanego tekstu, a przez to nie popadać w swoisty fundamentalizm biblijny, konieczne jest odpowiednio wcześniejsze i rzeczowe przygotowanie egzegetyczne tekstu w oparciu o dostępne pomoce, zwłaszcza jeżeli spotkania odbywają się systematycznie w tej samej grupie;

d) warunkiem owocności spotkania jest wzajemne poznanie się uczestników, których liczba nie powinna przekraczać 12 osób, a także zapewnienie im optymalnych warunków zewnętrznych, takich jak: odpowiednia pora i długość spotkania (nie dłużej niż godzina), punktualne rozpoczęcie i zakończenie spotkania, estetyczne pomieszczenie z dala od hałasu i nieoczekiwanych wizyt osób postronnych itp.;

e) każde spotkanie rozpoczyna się i kończy modlitwą, w różnej formie (tekstową, spontaniczną). Ważne jest duchowe nastawienie na odkrywanie zbawczej prawdy. Stałym punktem programu spotkań po-

winno być uroczyste odczytanie tekstu przewidzianego do rozważenia podczas danego spotkania, niezależnie od indywidualnej „cichej” lektury, niekiedy nawet kilkakrotnej. Najlepiej jeżeli „proklamacja słowa Bożego” poprzedzona jest odpowiednim wprowadzeniem lub komentarzem prowadzącego.

2. Spotkania studyjne. Ich specyfiką jest poznawanie przede wszystkim treści tekstu biblijnego, jego sensu literackiego i stosowanych form literackich. Szczególnie poleca się je w grupach o niskim poziomie znajomości Biblii i prawd wiary, jak również w grupach początkujących.

a) *Metoda Västerås.* Nazwa pochodzi od szwedzkiego miasta, gdzie po raz pierwszy zaczęto stosować tę metodę.

Każdy uczestnik musi mieć swój tekst. W pierwszej części spotkania na marginesie tekstu w trakcie rozważania indywidualnego zaznacza: *pytajnikiem* — zdania dla niego niejasne lub niezrozumiałe, *wykrzyknikiem* — nową odkrytą treść, zaś *strzałką* — szczególne wskazanie dla osobistego życia.

W drugiej części spotkania w trakcie rozmowy w grupie każdy zgłasza miejsca zaznaczone pytajnikiem. Z pomocą prowadzącego i uczestników (czasem trzeba odnieść się do literatury) szuka się właściwych wyjaśnień. Po tym następuje dzielenie się treściami zaznaczonymi wykrzyknikiem, a wreszcie miejsca zaznaczone strzałką stają się przedmiotem wspólnego dzielenia i modlitwy.

Metoda zmusza do wnikliwego zastanowienia się nad każdym słowem, czasem także nad znakami interpunkcyjnymi.

b) *Krąg biblijny.* Jest to jedna z najprostszych form zgłębiania treści Pisma św. Na wybrany temat wyszukuje się odpowiednie teksty biblijne, nad którymi toczy się rozmowa-dyskusja prowadząca do pogłębienia w atmosferze modlitwy. Ta forma jest dość trudna, wymaga bowiem biegłej znajomości Biblii, by w miarę szybko zna-

leźć odpowiedni tekst i poprawnie go zinterpretować. Dużą pomocą w tym względzie może być konkordancja lub słownik teologii biblijnej.

Może być stosowana także w ten sposób, że odczytuje się jakiś fragment tekstu, np. z bieżących czytań mszalnych, po czym prowadzi się nad nim rozmowę-dyskusję analityczno-syntetyczną z odwoływaniem się do innych tekstów biblijnych i komentarzy.

3. Spotkania modlitewno-medytacyjne. Obok intelektualno-poznawczego charakteru powyższych metod ważne jest modlitewno-medytacyjne podejście do Biblii, czemu służą następujące metody:

a) *Ewangeliczna rewizja życia.* Metoda wypracowana została przez międzywojenny francuski ruch JOC (*Juennese Ouvriere Chrétienne*) i oparta jest na schemacie: *voir* — *jugir* — *agir* (widzieć — osądzić — działać). Zgodnie z tym wybrany problem życia rozważa się w trzech etapach. Etap „widzieć” polega na postawieniu problemu i jego egzemplifikacji w oparciu o doświadczenie życiowe uczestników lub ogólne obserwacje. Etap „osądzić” stanowi konfrontacja ukazanych konkretnych postaw z nauką Pisma św. Pomocne może być pytanie: „Co Chrystus uczyniłby w tej sytuacji, na moim miejscu?” Etap „działać”, to konkretyzacja wniosków płynących z takiej konfrontacji. Poleca się zapisanie ich przez każdego z uczestników dla osobistej pracy nad sobą.

b) *Droga do wspólnoty.* Forma ta przewidziana jest szczególnie dla dojrzałych i żytych wspólnot, pragnących pogłębić więzi wspólnotowe, nie tyle w oparciu o wiedzę, co w oparciu o dzielenie się sobą, swoim przeżyciem, uczuciami itp.

Po odczytaniu związanego z tematem tekstu biblijnego, uczestnicy po dłuższej chwili rozważania dzielą się nie tym jak rozumieją daną treść, ale tym jakie przeżycia, uczucia, skojarzenia itp. wywołało w nich słowo Boże. Wymaga to przede wszystkim

otwartości w mówieniu i słuchaniu, dyskrekcji wspólnoty, wyrażania się w pierwszej osobie liczby pojedynczej, bez jakichkolwiek zachęt typu: „trzeba”, „należy”, „powinniśmy” itd. Spotkanie może zakończyć się modlitwą z włożeniem rąk lub z wymianą pocałunku pokoju, jako potwierdzenia zacieśniającej się więzi.

c) „*Mówienie sercem*”. Ta dość spontaniczna w swej istocie metoda, nawiązuje do słów Chrystusa: „Z obfitości serca mówią usta” (Mt 12, 34). Nadaje się szczególnie na wspólnotowe → adoracje. Może mieć charakter dziękczynny, błagalny, przebłagalny i uwielbienia.

Polega na tym, że uczestnicy w sposób swobodny i spontaniczny wypowiadają (najlepiej z pamięci) pojedyncze frazy tekstów biblijnych, nawiązujące do charakteru adoracji. Wypowiadane teksty tworzą ciekawą mozaikę treści, zwykle budzącą niepowtarzalną gamę uczuć i skojarzeń. Jej zastosowanie możliwe jest jedynie w grupie zaawansowanej w znajomości i posługiwaniu się Pismem św.

4. Świadectwa życia w oparciu o Pismo św. Szczególnie owocną formą kształtowania postaw wiary jest danie świadectwa opartego na tekście biblijnym (EN 41), wg następujących metod:

a) Dzielenie się Ewangelią. Grupa siadając w kręgu, po krótkiej modlitwie wstępnej, odczytuje wybrany tekst. Po dłuższej chwili rozważania w milczeniu, każdy z uczestników wypowiada swoje refleksje, zawsze jednak w pierwszej osobie i w odniesieniu do siebie. Wypowiedź może przybierać formę modlitwy inspirowanej danym tekstem. Mogą się w nich zawierać wplecione we własne słowa całe zwroty z rozważanego tekstu. Wszyscy słuchają mówiącego (nikt nie obmyśla swojego wystąpienia), który swoją wypowiedź zwykle koń-

czy jakąś aklamacją, na którą przysłuchujący się uczestnicy mogą także odpowiedzieć aklamacją. W swoich wypowiedziach nie wypada podejmować polemiki z przedmówcami, ani udzielać im pouczeń. Spotkanie kończy się wspólną modlitwą ciągle inspirowaną danym tekstem.

b) *Krótkie formuły wiary*. Każdy z uczestników indywidualnie lub co najwyżej w 2-3 osoby odczytuje dany tekst stawiając sobie pytanie: „W co wierzę?” Wypisuje z tekstu najważniejsze słowa i zdania, które po rozważeniu parafrazuje i układa w swoiste wyznanie zawierające jako przedmiot swojej wiary rozważany tekst biblijny. Na zakończenie uczestnicy dzielą się we wspólnocie ułożonymi przez siebie formułami wiary, co jednocześnie zastępuje wspólną modlitwę. Tekst formuły wiary powinien być krótki, sporządzony na piśmie i ma mieć charakter świadectwa, a nie wyjaśnienia.

c) *Słowo życia*. Metoda polega na tym, że prowadzący prezentuje krótki tekst biblijny, wzięty np. z bieżącej liturgii. Uczestnicy po chwili zastanowienia wypowiadają się, jak rozumieją to słowo życia w odniesieniu do konkretnych warunków swojej egzystencji. Na zakończenie może być zapisanie słowa życia oraz wysnutych wniosków. Z tym wiązać się może, zależnie od stopnia więzi wspólnoty, planowanie pracy nad sobą lub rozliczanie się z niej.

J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna. Pismo św. jako księga Ludu Bożego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, red. B. Szlaga, Pz-Wwa 1986, 221-275; B. Marin, *Criteri di lettura della Bibbia oggi*, w: *La meditazione culturale del monachesimo*, Parma 1987, 73-84; M. Bednarz, *Wprowadzenie do lektury Pisma św.*, Tw 1993; M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*, Lb 1993; G. Martin, *Jak czytać Pismo św.*, Wwa 1994; D. Poirel, *Medytacja biblijna w duchowym życiu chrześcijanina*, Com 15(1995), 2, 102-123.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

Ć

ĆWICZENIA DUCHOWNE

Zwane niekiedy „ćwiczeniami ignacjańskimi”, to opracowany przez św. Ignacego Loyolę († 1556) klasyczny podręcznik, zawierający opis różnych czynności duchowych, jakie chrześcijanin podejmuje w ramach → rekolekcji, których celem jest „odniesienie zwycięstwa nad sobą i uporządkowanie swego życia” (ĆD 21) wg zamysłu Bożego. Ten praktyczny podręcznik przeznaczony jest dla tego, kto udziela ćwiczeń, jak również dla tego, kto je odprawia.

I. Geneza. Omawiane *Ć. d.* są owocem egzystencjalnego przeżycia Boga, który wkroczył w życie Ignacego z Loyoli, oraz wynikiem jego refleksji nad własnym stanem i → rozwojem duchowym, spisany dla dobra innych. Powstawały stopniowo, w miarę jak św. Ignacy uświadamiał sobie naturę własnego → doświadczenia duchowego i rozpoznawał pewne aspekty procesu duchowego wzrostu (*Autobiografia*, 99). Pierwszym impulsem do ich powstania było osobiste doświadczenie Świętego, gdy jako ranny żołnierz oddawał się lekturze książek: *Vita Christi* Ludolfa z Saksonii († 1377) i *Flos Sanctorum* Jakuba de Voragine († 1298). Innym źródłem inspiracji była trzydniowa spowiedź generalna, którą odbył u benedyktyna Jana Canonesa w Montserrat. Tam też najprawdopodobniej zapoznał się *Ejercitatorio de la vida espiritual* Garcíi Jimenez de Cisnerosa († 1510), a poprzez to z → ćwiczeniami pobożności typowymi dla → *devotio moderna*. Można nawet wskazać na pewne podobieństwa pomiędzy ćwiczeniami ignacjańskimi a ćwiczeniami pisarzy duchowych *devotio moderna*: a) miesięczny i tygodniowy system ćwiczeń jest m.in. w *Ejercitatorio* Cisnerosa; b) szczegółowy rachunek sumienia z grzechów lub wad spisany w ramach całego

tygodnia przypomina spis grzechów głównych w poszczególnych dniach tygodnia polecany w *De spiritualibus ascensionibus* Gerharda Zerbolta († 1398); c) rozmyślanie przy pomocy trzech władz duszy nad grzechami (w ramach pierwszego tygodnia) wykazuje podobieństwo z tym, które znajduje się w *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* Jana Mombaera († 1501), a które zostało zapożyczony ze *Scala meditationis* Jana Wessel Gansforta († 1489); d) rozmowy końcowe po rozmyślaniu są odpowiednikami modlitw afektywnych zalecanych przez Cisnerosa; e) rozważania na temat tajemnic Chrystusa ułożone wg porządku historii ewangelicznej i podzielone na tygodnie, wykazują również podobieństwo z *Ejercitatorio* i z *Rosetum*.

Wieloraka zależność *Ć. d.* od wcześniejszej tradycji duchowej nie pomniejsza ich oryginalności. Czas Manrezy był dla św. Ignacego intensywnym doświadczeniem światła Bożego udzielonego mu zwłaszcza w wielkim oświeceniu nad rzeką Cardoner, tak iż „poznał wówczas wiele rzeczy tak duchowych jak i odnoszących się do wiary i wiedzy [...] i „wszystko wydało mu się nowe” (*Autobiografia*, 30). Sam więc Bóg stał się dla św. Ignacego nauczycielem i pouczał go o tajnikach drogi duchowej (tamże, 27). Mistyczne doświadczenie Boga jest najważniejszym fundamentem *Ć. d.* Dzięki niemu wszelkie poznanie uzyskane od innych staje się elementem nowej syntezy.

Zarys *Ć. d.* powstał w Manrezie w latach 1522-1523. Był udoskonalany przez św. Ignacego w trakcie jego studiów w Paryżu (1528-1535) i w związku z udzielaniem ich innym osobom. Uzyskały one zatwierdzenie ze strony Kościoła — breve Pawła III *Pastoralis officii cura* (31 VII 1548).

II. Cel *Ć. d.* Ignacjańskie *Ć. d.*, jako praktyczny przewodnik na drodze duchowej prowadzącej do wewnętrznej przemiany człowieka w Chrystusie i włączenie się w zbawczą misję Kościoła pełnioną dla większej chwały Bożej i większego dobra wspólnego ludzkości, realizowane są w czterech etapach, przewidzianych na poszczególne tygodnie. Odpowiadają podziałowi na trzy drogi: oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą (ĆD 10).

Pierwszy tydzień ćwiczeń polega na poznaniu przed Bogiem własnej → nędzy, grzeszności i zerwaniu z grzechem ciężkim. Droga oczyszczająca jest zarazem doświadczaniem → Miłosierdzia Bożego umacniającego rekolektanta w jego → nadziei. Od ogólnego poznania Boga i celu życia ludzkiego ukazanego w *Fundamencie* (ĆD 23) i świadomości własnej grzeszności, przechodzi odprawiający rekolekcje do *drugiego tygodnia*, kiedy medytując nad życiem Jezusa Chrystusa (Wcielenie, Narodzenie i życie ukryte — droga oświecenia), dokonuje wyboru stanu życia (kapłaństwo, stan zakonny, małżeństwo), albo też — jeśli już tego wyboru dokonał — decyduje się na głęboką reformę własnego życia duchowego. Następnie, trwając przy podjętej decyzji, kontempluje na etapie *trzeciego tygodnia* życie Zbawiciela od Ostatniej Wieczery do śmierci na krzyżu. Ćwiczenie to pozwala mu wejść, a raczej być wprowadzonym w tajemnicę cierpienia Chrystusa, poznać jego zbawczą wartość dla świata i przyjąć ją osobiście (ĆD 98). Jest to bolesny wymiar drogi jednoczącej. Drugi aspekt → Misterium Paschalnego — kontemplacja zmartwychwstania Chrystusa i doświadczenie wynikającego z niego uszczęśliwienia, składają się na *czwarty etap* drogi duchowej rekolektanta (ĆD 221), stanowiący chwalebny wymiar drogi jednoczącej.

Każdy z następujących po sobie etapów procesu duchowego zakłada etap poprzedni i uzyskaną na nim wewnętrzną przemianę,

dokonującą się wg Bożej logiki, a więc niekoniecznie mieszczącą się w ogólnie przyjętym schemacie czasowym, stąd też miara „tygodnia” i „miesiąca” jest rozumiana w sensie przybliżonym.

III. Metoda *Ć. d.* Oryginalność ćwiczeń ignacjańskich przejawia się najbardziej w sposobie ich przeżywania, a ściślej mówiąc, w różnego rodzaju metodach, które zostały w nich zidentyfikowane i nazwane. Geniusz św. Ignacego wyraża się w tym, że idąc za natchnieniem Bożym i czerpiąc z tradycji Kościoła, potrafił połączyć w sposób metodyczny wiele *ć. d.* i zastosować je w procesie wewnętrznej przemiany rekolektanta, dokonującej się w doświadczeniu poznania Chrystusa, miłowania Go i oddania się Mu na służbę (ĆD 104. 113. 233).

Apostolski charakter *Ć. d.* jest znamieniem własnym → ignacjańskiej szkoły duchowości, różniącym je od tradycji duchowej *devotio moderna* i jest on powodem ich wielkiej popularności od czasu renesansu.

Należy zwrócić uwagę na ważniejsze aspekty metodyczne *Ć. d.* i specyficzny sposób ich przeżywania. Zaleca się więc, by rekolektant odbywał je poza miejscem swego zamieszkania w atmosferze skupienia zewnętrznego i wewnętrznego (ĆD 20). Wstępny warunkiem ich skuteczności jest pragnienie → świętości ze strony rekolektanta (ĆD 74) i wielkoduszne → zgodzanie się z wolą Bożą (ĆD 5).

Ważnym wymogiem autentycznie przeżywanych ignacjańskich ćwiczeń pozostaje zawsze tak dla odbywającego je, jak i udzielającego ich, wierne stosowanie się do niezmiennych wskazań Autora. W dawaniu i odprawianiu ćwiczeń za fundamentalną zasadę uznaje się ich adaptację do potrzeb duchowych człowieka (*tantum quantum*), a także jego wieku, zdrowia, wykształcenia i wykonywanego zawodu (ĆD 17-20). Zasada ta jest wyrazem wierności Bogu, który w absolutnie wolny i sobie właściwy sposób działa w duszy odbywającego rekolekcje

respektując jego naturę i indywidualność, a także konkretnemu człowiekowi w jego trudnościach, szczegółowych uwarunkowaniach i we właściwym mu rytmie asymilacji łaski Bożej w procesie psychiczno-duchowego → dojrzewania. Prowadzący rekolekcje znajduje się niejako pomiędzy strumieniem łaski Bożej a rekolektantem (ĆD 15). Znając aktualną sytuację duchową tego ostatniego, sposób działania różnych duchów (→ rozeznawanie duchowe) na poszczególnych etapach procesu dojrzewania, pomaga mu, przy zachowaniu jego wolności, rozpoznać w sobie „ślady” działania Bożego czy też sugestie złego ducha, pełniej zrozumieć wolę Bożą względem siebie i przyjąć ją jako normę własnego życia oraz postępowania.

Przemiana wewnętrzna rekolektanta rozpoczyna się w płaszczyźnie poznania własnej nędzy duchowej. Wychodząc od teoretycznego poznania celu swego życia (ĆD 23), rekolektant wkracza na drogę doświadczalnego poznania Chrystusa w przeżywanych → medytacjach, mających za przedmiot życie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Przekracza racjonalny wymiar swego poznania i przez konfrontację swego życia z życiem Chrystusa (ĆD 53. 98. 109), zmierza do nabycia dogłębnego poznania Zbawiciela (ĆD 104). Będąc podstawą dla aktów woli i serca, to progresywne poznanie Chrystusa umożliwia całościową przemianę człowieka. Ta zaś zależy w przeważającej mierze od wolnej woli (ĆD 3) rekolektanta i budzącej się w nim miłości Bożej.

Medytacje nad grzechem podejmowane w pierwszym tygodniu przy pomocy trzech władz duszy, prowadzą do takiego zaangażowania pamięci, rozumu, woli oraz uczuć rekolektanta, że uświadamia on sobie istotę grzechu (ĆD 48. 63. 82) i wchodzi w stan skruchy apelującej do → miłosierdzia Bożego (ĆD 71). Owocuje to rodzącym się w nim pragnieniem stania się „nowym człowiekiem” (→ *homo novus*) i faktycznym → nawróceniem. Przyjęty w skrusze nowy

kierunek woli, motywowany czystym pragnieniem życia dla → chwały Bożej i służby Boskiemu Majestatowi (ĆD 46), będzie odtąd wpływał na przeobrażenie sfery uczuciowej i na stopniowe „usuwanie wszystkich uczuć nieuporządkowanych” (ĆD 1. 21). Dogłębna przemiana człowieka jest bardziej dziełem → łaski Bożej niż ludzkiego wysiłku. Przekonany o tym rekolektant zwraca się do Boga z prośbą o to, by jego nowe pragnienia i zamiary zostały umocnione łaską (ĆD 48. 91. 104).

Jego wnętrze staje się miejscem doświadczenia dobrych i złych duchów. Znajomość reguł rozeznawania duchowego (ĆD 313-336) pozwala mu rozpoznać źródła pochodzenia odczuwanych wewnętrznych poruszeń (ĆD 6) i zmieniających się stanów pocieszenia oraz strapienia duchowego. Właściwa postawa człowieka w tych stanach polega na ich relatywizowaniu (*agere contra*) i pokornym otwarciu się na łaskę Bożą umacniającą go w → wierze, → nadziei i → miłości. Rekolektant winien być uważny na działanie → Ducha Świętego w sobie i na Jego natchnienia.

W powtarzanych ćwiczeniach powinien zatrzymać się nad punktami, w których odczuł większe pocieszenie lub strapienie, czy też miał jakieś przeżycie duchowe (ĆD 62) i spocząć, nie niepokojąc się o dalszy przebieg medytacji czy kontemplacji (ĆD 67). Metoda powtórzeń i koncentracji na przeżyciach, w których dane jest „wewnętrzne odczuwanie i smakowanie rzeczy” (ĆD 2) przy zachowaniu właściwej motywacji pozwala głębiej doświadczyć drogi duchowej i skuteczniej prowadzi do zamierzonego celu ćwiczeń. Odczuwane w sobie działanie Ducha Świętego na etapie drugiego tygodnia, ułatwia rekolektantowi „usłyszenie” wezwania Chrystusa i wybór Go (rozmyślenia o *Dwóch sztandarach, Trzech parach ludzi, Trzech stopniach pokory*), a następnie wewnętrzne przyłgnięcie do niego w kontemplacji Jego męki, kiedy ma miejsce najściślejza identyfikacja z Jezusem (ĆD 197. 203), owocująca głęboką przemianą władz

i „ja” osoby. Jest to warunek uczestnictwa w owocach Ducha Świętego udzielanych najpełniej na etapie czwartego tygodnia.

Uzyskaną w trakcie medytacji życia Chrystusa → wolność wewnętrzną, ofiaruje rekolektant Bogu w *kontemplacji pomocnej dla uzyskania miłości* (ĆD 230-237) i odąd włącza się jak najpełniej w zbawczą misję Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego w Kościele i → świecie.

IV. Współczesna recepcja Ć. d. Soborowe wezwanie do przystosowanej odnowy życia zakonnego pod tchnieniem Ducha Świętego stało się wezwaniem dla Towarzystwa Jezusowego do przemyślenia metody Ć. d. Tę potrzebę zaakcentował Paweł VI, m.in. w liście do kard. Cusinga (25 VII 1966), w którym wezwał do przepracowania Ć. d., w celu dostosowania ich bogactwa do terminologii Sob. Wat. II i potrzeb duchowych współczesnych chrześcijan.

W wielu centrach duchowości ignacjańskiej podjęto gruntowne, wieloaspektowe badania nad tekstem Ć. d. z zamiarem ponownego ich odczytania w świetle duchowości św. Ignacego, aktualnej myśli teologicznej i psychologicznej wiedzy o człowieku, z zamiarem zaproponowania ich współczesnemu człowiekowi. Urzeczywistniona w wyniku podjętych badań i rodzącego się nowego sposobu przeżywania Ć. d., ich ewolucja, mieszcząca się jednak w ich wewnętrznej logice i możliwości dostosowywania ich do potrzeb duchowych człowieka, jego mentalności, kultury itp., wyraża się m.in. w przejściu: a) od kontaktu ze słowem Bożym za pośrednictwem udzielającego rekolekcji do medytacji i kontemplacji samego rekolektanta nad tekstem biblijnym; b) od rozważania „prawd wiecz-

nych” do poszukiwania osobowego i egzystencjalnego kontaktu z Chrystusem; c) od ustalonego planem sposobu modlitwy do większego uwzględnienia roli Ducha Świętego w doświadczeniu rekolektanta i jego uległości względem Niego; d) od indywidualnego sposobu ich przeżywania do większego otwarcia się na wspólnotę Kościoła i włączenia się w jego zbawczą misję we współczesnym świecie.

W latach 60. i 70. ćwiczenia ignacjańskie przeżywały swój renesans na Zachodzie. Od lat 80. obserwuje się bardzo duże zainteresowanie nimi w Polsce. Obecnie rekolekcje ignacjańskie są udzielane w wielu ośrodkach duchowości głównie przez jezuitów oraz współpracujących z nimi zakonników i księży diec. (m.in. Czechowice-Dziedzice, Częstochowa, Gdynia, Kalisz, Stara Wieś). Okazują się „cudownym narzędziem” w formacji chrześcijan wszystkich stanów Kościoła i animacji duchowości apostołskiej.

O dużym zainteresowaniu tym sposobem formacji duchowej świadczy także bogata literatura polskojęzyczna dotycząca Ć. d.

J. Augustyn, *Rekolekcje ignacjańskie dzisiaj* (Duchowość ignacjańska, 17), Kr 1996; M. Bednarz, *Miłość roztropna*, Kr 1999; H. Dziadosz, *Doświadczyć Boga. Życie chrześcijańskie w Ć. D. św. Ignacego Loyoli*, Kr 2001; W. Królikowski, *Dynamika „Ć. d.” św. Ignacego Loyoli*, Kr 2001; N. Kotyła, *Wyzwolić ducha. Człowiek współczesny a „Ć. d.” św. Ignacego Loyoli*, Kr 2001; K. Osuch, *Modlitwa w szkole św. Ignacego Loyoli*, Kr 2001; *Umiłowalem Cię. Ć. d. z życia codziennym. Tydzień Pierwszy*, red. W. Gryzłó, Kr 2001; *Przyjdźcie do Mnie. Ć. d. z życia codziennym. Tydzień drugi*, red. W. Gryzłó, Kr 2001; *W cierpieniu i chwale. Ć. d. z życia codziennym. Tydzień Trzeci i Czwarty*, red. W. Gryzłó, Kr 2001.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

ĆWICZENIA POBOŻNOŚCI

Całość praktyk cielesno-duchowych pomocnych chrześcijaninowi w → życiu duchowym, osiąganiu właściwej tożsamości i dojrzałości w Bogu, umożliwiającej peł-

niejszy sposób bytowania we wspólnocie z innymi.

I. Przegląd historyczny. 1. Starożytność. Pismo św. wzmiankuje o ćwiczeniach

fizycznych (2 Mch 4, 14) i duchowych (Syr 18, 23). Św. Paweł przeciwstawia ćwiczeniom cielesnym ćwiczenia w pobożności, dającej pewien udział w życiu Bożym teraz i w pełni w wieczności (1 Tm 4, 8).

Jednak termin „ćwiczenie” (łac. *exercitium*) nie wywodzi się z Biblii, lecz ukształtował się w środowisku świeckim. Oznaczał w starożytności podejmowane z wysiłkiem działanie obejmujące zakres czynu, jaki ma być dokonany (wysiłek atletów, aktorów, tancerzy, żołnierzy) i refleksji rozumowej (w tym sensie był stosowany w medycynie, muzyce, poezji i retoryce).

Chrześcijański sens *exercitium* zaczyna się kształtować wyraźnie od III w. Pierwszym, jak się wydaje, który użył tego terminu był św. Cyprian († 258), odnosząc go do Chrystusa „*qui exercitio et exemplo hominis functus est*” (PL 4, 574). Orygenes († 254), objaśniając sytuację moralną chrześcijanina, porównuje go do atlety i twierdzi, że może on przez koncentrację i ćwiczenia (gr. *prosóche*, *askesis*) w sferze moralnej osiągnąć cnotę (*Contra Celsum*, 3, 69). Tak jak atletyce właściwe są ćwiczenia fizyczne, tak chrześcijaninowi ć. p.

„Ćwiczenie” jest często stosowanym słowem w środowisku monastycznym i jest synonimem → ascezy ukierunkowanej na osiągnięcie → cnót, takich jak: gorliwość w modlitwie, opanowanie, wyrozumiałość, miłość, → miłosierdzie. W tym znaczeniu używa go św. Atanazy († 373) opisując postawę św. Antoniego Pustelnika (*Vita Antonii*, 46). Istotę tej ascezy wyrażają słowa usłyszane przez Arseniusza († 449: *fuge, tace, quiesce* (wycofaj się, zamilknij, bądź spokojny), albo myśl św. Jana Klimaka († 680): „Zamknij zewnętrzne drzwi twojej celi, drzwi twojego języka dla mówienia i wewnętrzne drzwi dla złych duchów” (*Scala*, 27: PG 88, 1100A). Chodzi tu o ćwiczenie się w trzech stopniach milczenia w celu uzyskania „słowa życia wiecznego” (J 6, 68). Polega ono na oderwaniu się od: a) przywiązań łączących człowieka ze swia-

tem i zakorzeniających go w doczesności; b) zniewoleń wewnętrznych i własnego „ja”; c) wszystkiego, co nie jest Bogiem. Szczególnie przejście od drugiego do trzeciego etapu milczenia wiąże się z koniecznością ćwiczenia się w powściągliwości (*enkrateia*), nieuleganiu nieuporządkowanym pragnieniom skażonej grzechem natury ludzkiej w celu uzyskania stanu opanowania ducha (→ *apatheia*), rozumianego przez ojców pustyni i starców jako „nadzwyczajny dar Boży” — a więc różniący się od ideału mędrców stoickich — i jako styl życia anielskiego, wolnego od więzów → namiętności. Ćwiczenie to, jako droga mnicha do → kontemplacji, było praktykowane w ścisłym związku z asymilacją słowa Bożego, czuwaniem, → postem, → pracą i → jałmużną.

W tradycji monastycznej należy także zauważyć praktykowanie ć. p. w formie medytacji przeżywanej jako myślenie nad usłyszonym bądź wypowiedzianym słowem Bożym, utrwalanie go w pamięci, uczenie się go. „Mówienie”, „myślenie” i „pamiętanie” to trzy fazy ćwiczenia medytacyjnego (przedłużające święte czytanie → *lectio divina*) zmierzające do przyswojenia słowa Bożego całym sercem.

Sens *exercitium* w starożytności chrześcijańskiej można określić jako „wysiłek, jakiego domaga się życie duchowe w dwóch dziedzinach: działania (w dawnym znaczeniu tego słowa — praktyce cnót) i kontemplacji, innymi słowy — w ascezie i → mistyce” (J. Leclercq).

2. Średniowiecze. W życiu zakonnym wczesnego średniowiecza, cechującym się ścisłą organizacją, ć. p. są rozumiane jako zespół praktyk, jakie mnisi mają wypełniać. Akcentuje się przy tym ich znaczenie w zakresie modlitwy. Św. Bernard z Clairvaux († 1153) mówi o *exercitium spirituale* na oznaczenie wszystkich doświadczeń życia duchowego, wśród których szczególną funkcję ć. p. pełnią dla mnicha → pokusy i zmartwienia (*De diversis*, 16, 6, PL 183,

582a). Jeszcze częściej spotykane jest to wyrażenie w pismach Wilhelma z Saint-Thierry, gdzie ma ono różne odcienie znaczeniowe. Podobnie jak św. Paweł, Wilhelm ceni wyżej ć. p. (*exercitia spiritualia*) i zaleca, by podporządkować im ćwiczenia cielesne (*exercitia corporalia*) (*Epistola ad Fratres de Monte Dei*, I, 22, PL 184, 322b).

Podział ten przetrwał do XVI w. Ć. p. w zakresie → modlitwy mają być wspierane ascezą (np. postem, czuwaniem, wstrzemięźliwością seksualną) i pracą. Ostatecznym celem zarówno duchowych, jak i cielesnych ćwiczeń jest pomoc mnichowi, aby stał się „nowym człowiekiem” w Chrystusie (→ *homo novus*).

Rolę ćwiczenia w modlitwie uwydatnia w XII w. w sposób szczególny Guigo II z Certozy († 1193). Modlitwa winna stać się ćwiczeniem rozwijającym się w kolejnych czterech stopniach: *lectio*, *meditatio*, *oratio* i *contemplatio* (*Scala claustralium*, c. 2, PL 184, 476).

W XIII w. bliższe określenie ć. p. podał św. Bonawentura († 1274). Są one doświadczeniem mocy krzepiącej Boga Ojca, mądrości kierującej Syna Bożego i miłości i łagodności pochodzącej od Ducha Świętego. Ich przedmiotem są „cztery kierunki błogosławionego krzyża” (Ef 3, 14-19), czyli *dlugość* (wnętrze chrześcijanina zniekształcone przez grzech i naprawione przez łaskę), *szerokość* (przemijające rzeczy tego świata), *głębokość* (rzeczy ostateczne: śmierć, sąd ostateczny i jego konsekwencje) i *wysokość* (nie kończące się życie wieczne). Owocem ć. p. jest kontemplacja i szczęście wieczne (*Rozmowa z samym sobą o czterech rodzajach modlitwy myślniej*, 1-3). Metodycznie ukazane przez Bonawenturę ć. p. w *De triplici via* jako droga prowadząca do *contemplatio* przez *meditatio* i *oratio*, a także głębokie rozważania męki Pańskiej zawarte w *Lignum vitae* i *Vitis mystica*, wywarły wpływ na charakter ć. p. u wielu późniejszych autorów.

W XIV w. zwraca uwagę anonimowe dzieło *Obłok niewiedzy* polecające trzy ć. p.: czytanie, medytację i kontemplację oraz ukazujące ich ścisły wzajemny związek (rozdz. 35-39). Bł. Jan Tauler († 1361) w swych *Kazaniach* zachęca do ćwiczenia się w postach, czuwaniach i w milczeniu, akcentując potrzebę zwracania się ku swemu wnętrzu, głębi, a nie koncentrowaniu się na praktykach zewnętrznych (Kazanie 80).

W XV w. Jan Gerson († 1429), inspirując się największymi przedstawicielami szkoły cysterskiej z wczesnego średniowiecza, ukazuje wartość takich ć. p. i cielesnych, jak: medytacja, modlitwa, czwanie, skrucha i posty. Znaczny wkład w rozwój ć. p. wnoszą kartuzi: Jan Hagen († 1456) i Dionizy Karuz († 1472). Pierwszy z nich uznaje stan zakonny za drogę ćwiczenia się w trzech ślubach obejmujących naturę życia religijnego i ukierunkowanych na doskonałość w miłości (*De perfectione et exercitiis sacri cartusienis ordinis*, 5). Opierając się na swym poprzedniku, Dionizy Kartuz w swych pismach objaśniających styl życia pustelniczego, dokonuje szczegółowego podziału na: *ćwiczenia duchowe*, do których zalicza (celebrację Mszy św. i recytację brewiarza), *ćwiczenia cielesne* (posty, czwanie, wstrzemięźliwość i prace ręczne) oraz *ćwiczenia mieszane*, zakładające aktywność zewnętrzną mnicha, a ukierunkowane na doskonalenie jego duszy (noszenie → włosienicy, zachowanie dyscypliny, sen na twardym podłożu itp.).

W średniowieczu pojęcie ć. p. nabrało bogatszego znaczenia. Oznaczało ono szczegółowe praktyki duchowe, rozumiane już w pewnym sensie metodycznie (czytanie, medytacja), jak również różne ć. p. (→ Droga Krzyżowa, nowenny, → Różaniec), podejmowane w ramach różnych form pobożności.

3. *Devotio moderna*. W okresie → *devotio moderna* ć. p. nabierają szczególnej wagi. Twórca tego ruchu, Gerard Groote

(† 1383), widząc rozdzwitek pomiędzy zbyt spekulatywną teologią a pobożnością i nie godząc się z formalizmem życia religijnego, wzywał do „pobożności wewnętrznej”. Impulsem do niej był dla Groota’a trzyletni pobyt w zakonie kartuzów (→ kartuzjańska szkoła duchowości) i uzyskane tam głębsze doświadczenie Boga. Szerzona przez niego duchowość i towarzyszące jej ć. p. zakorzenione są w kontemplacyjnej duchowości tradycyjnego monastycyzmu, inspirującego się najbardziej pismami św. Jana Kasjana († 435). Duchowość osób gromadzących się wokół Groota’a cechuje się wewnętrznością, tj. potrzebą medytacyjnego wglądu, wyrzeczeniem się samego siebie i poddaniem się woli Bożej, pogardą świata (*contemptus mundi*) ze względu na obecny w nim → grzech. Owe „wewnętrzne dzieła” mają pozostawać w harmonijnym związku z zewnętrznymi (postem, dobrymi uczynkami, pracą) i wpływać na ich sposób wykonywania. „Pobożność wewnętrzna” opiera się na ć. p., mających za główny przedmiot naśladowanie Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza zbawcą Mękę. Składają się na nie: medytacja (godzinne rozważanie Pisma św.), modlitwa, duch całkowitego poświęcenia się w służbie Bożej i wykonywanej pracy. Są one w dużej mierze przejęte z duchowości kartuskiej, zwłaszcza z *Meditationes* Gwidona I († 1137).

Współzałożyciel *devotio moderna*, Fiorenzo Radewijns († 1400), nadający kształt grupie Braci Wspólnego Życia, a także współistniejącej wspólnotie sióstr, w dziele *Multum valet*, dla osiągnięcia celów życia religijnego: czystości serca i miłości Boga i bliźniego, wyznacza następujące ć. p.: lekturę Pisma św., medytację, modlitwę (na drodze oczyszczającej) i refleksję nad dobrodziejstwami Bożymi (droga oświecająca). W *Omnes inquit artes* przytacza teksty biblijne i wyjątki z różnych pism używane w tradycji monastycznej, polecając je jako treść medytacji. Skupia się ona wokół tema-

tów: męka Chrystusa, rzeczy ostateczne, grzech ludzkości i dobrodziejstwa otrzymywane od Boga.

Za jednego z najważniejszych mistrzów duchowych *devotio moderna* uchodzi Gerhard Zerbolt († 1398). W *De reformatione virium* i w *De spiritualibus ascensionibus* pisze on o potrzebie przywrócenia sił duszy osłabionej przez grzech. Drogą do tego jest → poznanie siebie w świetle Bożym, pokora i umartwienie. Naśladowanie Chrystusa, będące centrum jego duchowości, dokonuje się w trzech etapach: poznanie natury ludzkiej Chrystusa, odkrycie Jego Bóstwa i zjednoczenie z Bogiem. Środkiem służącym progresywnemu dochodzeniu do tego celu są ć. p.: czytanie, medytacja, modlitwa i kontemplacja, w których centrum jest Chrystus i Jego zbawcza męka. Uderzająca jest tu zbieżność podanych ćwiczeń ze słynną *Scala claustralium* Gwidona II.

Najbardziej znany przedstawiciel *devotio moderna*, Tomasz à Kempis († 1471) w przypisywanym mu dziele *O naśladowaniu Chrystusa*, także uwydatnia doniosłość ć. p. w postępie duchowym zakonnika (I, 19). Pisze o potrzebie podejmowania ćwiczeń cielesnych (np. opanowanie łakomstwa, post, praca) i duchowych, do których zalicza: lekturę mającą za przedmiot życie i śmierć Chrystusa, modlitwę, rachunek → sumienia, praktykowanie dyskrecji i inne. W doborze praktykowanych ć. p. winna być uwzględniona → wolność człowieka i jego konkretna sytuacja duchowa. Ostatecznie ć. p. mają pomóc przezwyciężyć namiętności, umartwić wolę, „ugiąć ciało i podnieść duszę”, wyzwolić w człowieku miłość do Boga, ukształtować w nim czystość serca i wprowadzić do jego duszy pokój. Mają go także uchronić od złych wpływów świata.

Pod koniec XV w. niektórzy autorzy proponują różne sposoby połączenia ć. p. z pracą, by przedłużyć ich oddziaływanie na cały dzień zakonnika. Na uwagę zasługuje tu *Scala meditatoria* Jana Wessel

Gansforta († 1489), proponująca piętnastostopniową (nie licząc wstępu i zakończenia) drogę prowadzącą do kontemplacji.

Do upowszechnienia ć. p. we Francji pośród kanoników regularnych pod koniec *devotio moderna* przyczynił się Jan Mombaer († 1501). Jego zamiarem było pomóc swym współbraciom w głębszym przeżywaniu medytacji, liturgii godzin i Mszy św. W tym celu w *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacramentum meditationum* umieścił tzw. *chiropsalterium* (ćwiczenie się w modlitwie medytacyjnej podczas śpiewania brewiarza), *scala communionis* (ćwiczenie mające na celu lepsze dysponowanie się do przyjęcia komunii św.) i szerzył wspomnianą *Scala meditatoria* Gansforta. Wszystkie te ćwiczenia polegały na powtarzaniu z pamięci we wspomnianych trzech kontekstach duchowych odpowiednio dobranych wersetów i służyły głębszej koncentracji ducha na przedmiocie medytacji.

Tę metodę ć. p. propagował później w Hiszpanii García Jimenez de Cisneros († 1510). W *Ejercitatorio* (1500), będącym kompilacją tekstów z *Rosetum* i z pism innych autorów, Cisneros podał sposób odbywania ć. p. wg trzech dróg: oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej. Są one zaplanowane na miesiąc, zawierają tematy rozmyślań na wszystkie dni czterech tygodni, wskazują na owoce duchowe poszczególnych tygodni ćwiczeń i ich cel: miłość Boga i czystość serca.

Ejercitatorio Cisnerosa są pomostem pomiędzy *devotio moderna* Niderlandów a św. Ignacym Loyolą († 1556), w którym Kościół uznaje odnowiciela ć. p. dzięki niezwykłej powszechności i niesłabnącej popularności jego → *Ćwiczeń duchownych*.

4. Czasy nowożytne. Sposób, w jaki św. Ignacy potrafił połączyć różne ć. p. i ukazać ich funkcję w procesie wewnętrznej przemiany człowieka, sprawił, że od jego czasów wartość ć. p. w życiu chrześcijańskim coraz bardziej wzrasta i jest przyjmowana przez kapłanów, zakonników, a także

świeckich (od 2. poł. XVII w.). Wielkimi zwolennikami ćwiczeń ignacjańskich byli m.in.: św. Franciszek Salezy († 1622), kard. Pierre de Bérulle († 1629), bł. Jean Jacques Olier († 1657) i św. Wincenty à Paulo († 1660). Św. Franciszek Salezy uznawał Mszę św. za „słońce ć. p.” i wokół niej koncentrował wszystkie inne (*Filotea*, II, 14).

Akcentowanie roli ć. p. prowadzi stopniowo do coraz wyraźniejszego rozróżnienia w życiu chrześcijańskim na modlitwę osobistą i ascezę oraz na życie liturgiczne. Niekiedy zaznaczały się między nimi przeciwieństwa. Tę sporną kwestię rozstrzygnęła dopiero enc. Piusa XII *Mediator Dei* (20 XI 1947).

Od Sob. Tryd., który m.in. ustanowił seminaria duchowne dla formacji kleru oraz podjął reformę życia monastycznego i zakonnego, zauważa się większe akcentowanie potrzeby dążenia kapłanów i zakonników do świętości i praktykowania łączących się z tym ć. p. Na synodach mediolańskich (1565 i 1574) zwoływanych przez św. Karola Boromeusza († 1584) poleca się kapłanom metodę rachunku sumienia wg św. Ignacego Loyoli, modlitwę przygotowawczą do Mszy św., codzienną medytację, czytanie duchowne i cotygodniową spowiedź. Kleryków zobowiązuje się do codziennej półgodzinnej medytacji, jutrzni, małego oficjum do NMP, udziału we Mszy św., → Różańca i szczegółowego rachunku sumienia.

Potem na różnych synodach diec. i prowincjalnych zwoływanych w Europie pomiędzy Sob. Tryd., a Sob. Wat. I, wydanych zostało wiele pozytywnych nakazów i wskazań dotyczących wymienionych ć. p. i częstotliwości ich stosowania. Pius X w adh. *Haerent animo* (1908) skierowanej do duchownych, ukazał ścisły związek pomiędzy rachunkiem sumienia a sakramentem pokuty i zachęcił do codziennego praktykowania medytacji oraz czytania duchownego. CIC (kan. 125-126. 565. 595) zlecił ordynariu-

szom, by czuwali nad wypełnianiem przez kapłanów i kleryków następujących praktyk pobożnych: częstej spowiedzi, codziennej modlitwy myślniej, nawiedzenia Najśw. Sakramentu, odmawiania Różańca i czynienia rachunku sumienia. Do wymienionych ć. p. powrócił Pius XII w adh. *Menti nostrae* (1950), podejmującej zagadnienie świętości życia kapłańskiego i ukazującej, obok sprawowania Mszy św. i odmawiania brewiarza, niezastąpioną wartość codziennej medytacji, czytania Pisma św., odmawiania Różańca, nawiedzenia Najśw. Sakramentu, praktyki rachunku sumienia, częstej spowiedzi i korzystania z → kierownictwa duchowego.

Ć. p., ważne dla życia kapłańskiego, były praktykowane przez mnichów i zakonników w sposób przepisany przez ich konstytucje i reguły, np. większość konstytucji zakonnych z XVI i XVII w. zawierała polecenie cotygodniowej spowiedzi. Paweł V w breve *Romanus Pontifex* (1606) przyznał odpust zupełny tym zakonnikom, którzy w ciągu roku odprawią dziesięciodniowe rekolekcje. Rolę ć. p. w życiu zakonnym mocno akcentowała także enc. *Mediator Dei* Piusa XII (20 X 1947).

Również w życiu świeckich ć. p. miały w omawianym okresie duże znaczenie. Synod w Mediolanie (1576) przypomniał znane już wcześniej zalecenie dwukrotnego organizowania w ciągu dnia (rano i wieczorem) w parafiach modlitwy dla wiernych. Wiele synodów prowincjalnych i diec. polecało praktykowanie modlitwy w rodzinie rano i wieczorem, przed i po posiłku, zachęcało do oddawania czci NMP oraz świętym i czytania ksiązek religijnych. W dekretach synodalnych pojawiało się wiele zaleceń częstej spowiedzi, którą wcześniej (w XVI- XVII w.) nakazywano tylko z okazji większych świąt. Pius X w dekrecie z 20 XII 1905 zalecał częstą komunię św. dla świeckich, a w liście *Multa quidem* (1911) zachęcał do praktykowania modlitwy ofia-

rowania każdego dnia Bogu jako sposobu uświęcania życia świeckich. Pius XI w liście *Inclutam ac perillustrem* (1934) wezwał do podtrzymywania w rodzinach zwyczaju odmawiania Różańca św. W *Mediator Dei*, Pius XII zwracając się do świeckich, wezwał ich do praktykowania medytacji, rachunku sumienia, rekolekcji, nawiedzenia Najśw. Sakramentu i odmawiania Różańca, twierdząc, że wszystkie te praktyki dysponują wewnątrz człowieka do bardziej owocnego udziału w modlitwach liturgicznych Kościoła i chronią przed formalnym ich przeżywaniem.

II. Ćwiczenia duchowe dzisiaj. Współczesna koncepcja ć. p. winna uwzględniać zmiany, jakie dokonały się w Kościele świętym zwłaszcza wskutek odnowy biblijno-liturgicznej, zaangażowania laikatu, a zwłaszcza dzięki Sob. Wat. II, podczas którego przypomniano o powszechnym powołaniu do świętości (LG 39), osiąganey także przez zaangażowaną obecność świeckich w → rzeczywistości ziemskiej.

Posoborowa wykładnia ć. p. pozostaje w ścisłym związku ze zbawczą misją Kościoła w świecie i aktualnym sposobem jej realizacji. Uwzględniając historyczną wartość ć. p. i nowe elementy wynikające z wielorakiej odnowy, należy wskazać na niektóre, ogólne normy, istotne w praktykowaniu ć. p. dzisiaj.

1. Normy ogólne. „Funkcja ćw. duch. polega na symbolicznym uwyrażeniu najgłębszych znaczeń historii zbawienia i byciu symbolicznym punktem wyjścia w jej aktualizacji” (E. Ruffini).

a) Praktykując dane ć. p., np. odmawianie Różańca, chrześcijanin zagłębia się w jakąś tajemnicę historii zbawienia, przeżywa ją tak, jak gdyby rozgrywała się w jego obecności i otwiera się na zbawcze działanie łaski Bożej, wypraszając ją dla innych.

b) Postawa chrześcijanina podczas konkretnego ć. p. nie może opierać się jedynie na jego wysiłku i przez to skłaniać się ku

woluntaryzmowi, tj. przekonaniu, że owoc przemiany duchowej jest całkowicie dziełem woli człowieka (antropocentryzm); nie może też popadać w stan bierności, (→ kwietyzm), licząc jedynie na działanie łaski Bożej (niewłaściwie pojęty teocentryzm). Winna natomiast łączyć w sobie wysiłek człowieka i działanie łaski Bożej wysłużonej ludziom przez Wcielonego Syna Bożego (→ chrystocentryzm).

c) Ruch liturgiczny w Kościele przyczynił się do tego, iż liturgia (słowa i Eucharystii) znalazła się ponownie w centrum → pobożności chrześcijańskiej. Jej żywe i owocne przeżywanie zależy ciągle od właściwej jej relacji w postawie każdego pojedynczego chrześcijanina do ć. p., których rola nie może być ani pomniejszana, ani zastępowana przez liturgię. Z drugiej strony praktykowane indywidualnie czy wspólnie ć. p. nie powinny nikogo oddalać od wspólnoty Kościoła.

d) Ć. p., praktykowane przez kapłanów, zakonników i świeckich, winny uwzględniać specyficzną duchowość poszczególnych stanów w Kościele, będących przejawem innego sposobu uczestnictwa w tajemnicy Chrystusa i Jego funkcjach: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Przekazane przez tradycję duchową Kościoła ć. p. są w przeważającej mierze wyrazem duchowości monastycznej i zakonnej, dlatego nie są w pełni adekwatne do natury duchowości laikatu, którego droga świętości jest zdecydowanie inna (LG 31) niż osób konsekrowanych czy kapłanów. W związku z tym zachodzi konieczność takiej modyfikacji ć. p., bądź też ich ubogacania o nowe elementy, by mogły pomóc świeckim odkrywać obecność Boga w świecie, uzdalniać ich do odczytywania → znaków czasu i wpływać nie tylko na rozwój ich postawy modlitwnej, ale także na ich twórcze zaangażowanie w rzeczywistość doczesną w celu przeobrażanie świata po myśli Bożej.

2. Ć. p. wg najnowszych dokumentów Kościoła. a) *Duchowieństwo.* Soborowe

wskazania dotyczące duchowości kapłańskiej i związanych z nią ć. p. uwzględniają zarówno normy wypróbowane wielowiekową praktyką, jak i nowe, wynikające z najnowszej nauki i zmienionych warunków czasu. Właściwa formacja duchowa do kapłaństwa polega na szukaniu Chrystusa w rozważanym słowie Bożym, w → Eucharystii i w modlitwie brewiarzowej. Wspierać ją winno ćwiczenie się kandydatów do kapłaństwa w szukaniu obecności Bożej w biskupie, który ich posyła, oraz w ludziach, do których będą posłani, szczególnie w tych najbardziej potrzebujących zbawczych i humanistycznych wartości Ewangelii. Ć. p. gorliwie praktykowane winny umacniać alumnów w życiu teologalnym, w cnotach i gorliwości apostołskiej (OT 8). W Dekrecie *Presbyterorum ordinis* (nr 18) zawarta jest zachęta, by prezbiterzy chętnie oddawali się modlitwie myślniej i innym formom modlitwy, badali znaki woli Bożej w różnych wydarzeniach życia i interpretowali je w świetle słowa Bożego, nawiedzali Najśw. Sakrament, praktykowali codziennie rachunek sumienia i częstą spowiedź.

Do tych wskazań powraca Jan Paweł II w adh. *Pastores dabo vobis* (nr 45-48), podkreślając wartość ć. p. w kształtowaniu życia w wewnętrznej jedności z Chrystusem. Ich walor jako środków → rozwoju duchowego uwydatnia też *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (nr 39).

b) *Osoby konsekrowane.* Uwzględniając potrzebę przystosowanej odnowy życia zakonnego, Sobór polecił między innymi „podać rewizji modlitwniczki, ceremoniału i tym podobne książki” (PC 3), kształtujące sposób pobożności w każdym zgromadzeniu zakonnym. Uświadomił osobom konsekrowanym powinność praktykowania modlitwy, codziennego → czytania Pisma św., milczenia, rachunku sumienia i → pokuty, w zależności od tego, jak te ć. p. winny być przeżywane w instytucjach poświęconych całkowicie kontemplacji czy oddanych apo-

stolstwu, wspólnotach mnichów, w życiu zakonnym niekleryckim i instytutach świeckich (PC 7-11).

Wzywając do odkrywania na nowo praktyk ascetycznych typowych dla duchowej tradycji Kościoła i danego instytutu Jan Paweł II w *Vita consecrata* zachęca osoby konsekrowane do wierności takim *ć. p.*, jak: modlitwa osobista, milczenie, adoracja eucharystyczna, kontemplacja i comiesięczne dni skupienia (nr 38).

c) *Świeccy*. Podkreślając potrzebę integracji trosk rodzinnych i spraw świeckich z życiem duchowym, Sob. Wat. II wezwał chrześcijan świeckich do modlitwy, słuchania słowa Bożego i uczestnictwa w sakramentach Kościoła (LG 42) oraz „ćwiczenia się w wierze nadziei i miłości. Tylko przez światło wiary i rozważanie słowa Bożego można zawsze i wszędzie poznawać Boga, w którym «żyjemy, poruszamy się i jesteśmy» (Dz 17, 28), w każdym wydarzeniu szukać Jego woli, widzieć Chrystusa we wszystkich ludziach, czy to bliskich, czy obcych, trafnie osądzać prawdziwe znaczenie i wartość rzeczy doczesnych tak samych w sobie jak i w stosunku do celu człowieka. Ci co mają ową wiarę, żyją w nadziei objawienia synów Bożych, pomni na krzyż i zmartwychwstanie Pana” (AA 4).

Zauważając, iż modlitwa nie powinna być ucieczką od codziennych obowiązków ludzi świeckich, lecz stanowi większą zachętę do ich wypełniania, Jan Paweł II w *adh. Familiaris consortio* wzywa rodziny chrześcijańskie do wspólnego odmawiania modlitwy porannej i wieczornej, modlitwy przed i po posiłku, odmawiania brewiarza, rozważania słowa Bożego, uczestnictwa w nabożeństwach do → Serca Jezusa i odmawiania Różańca (nr 61-62).

Do ustawicznego ćwiczenia się w życiu teologicznym i wymienionych praktyk duchowych zachęca także *adh. Christifideles laici* (nr 58-59).

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

III. Współczesna klasyfikacja *ć. p.* Z metodologicznego punktu widzenia w teorii *ć. p.* wskazane jest rozróżnianie ich aspektu podmiotowego i przedmiotowego.

Mówiąc o ćwiczeniach duchowych w *aspekcie podmiotowym* mamy na myśli przede wszystkim to, jak one kształtują postawy duchowo-religijne chrześcijanina, a więc w jaki sposób oddziałują na jego sferę poznawczo-wolitywną oraz afektywną. Natomiast przez *przedmiotowy aspekt* *ć. p.* należy rozumieć ich treści i formy kształtujące określone postawy duchowo-religijne chrześcijanina.

Niektórzy współcześni autorzy, wśród nich m.in. ks. Stanisław Witek († 1987), uwzględniając strukturę psychofizyczną chrześcijanina, *ć. p.* w węższym znaczeniu dzielą na dwie kategorie: oświecające intelekt i orientujące wolę. Pierwsza wiąże się z oświeceniem ducha pod względem intelektualnym, druga zaś z jego orientowaniem w podejmowaniu działań woli. Obydwu rodzajom *ć. p.*, ze względu na jedność psychofizyczną człowieka, towarzyszyć musi właściwa aura emocjonalna, to znaczy uczucia odpowiednie do przeżywanych treści intelektualnych i wolitywnych. W przeciwnym razie byłyby nieautentyczne. Przeżywane w prawdziwej formie uczuciowej stają się czynnikiem pobudzającym i ożywiającym duchowy rozwój człowieka (S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lb 1986, 301). Oczywiście rozróżnienie to ma charakter raczej akademicki, gdyż z uwagi na jedność psychofizyczną człowieka zawsze aktowi poznania towarzyszy akt woli i odwrotnie.

Uwzględniając obydwie generalne klasyfikacje, całość chrześcijańskich *ć. p.*, współcześnie znanych i stosowanych, można uporządkować w następujący sposób:

I. *Ć. p.* w aspekcie podmiotowym. Biorąc pod uwagę ten wymiar osobowości chrześcijanina, na który położony jest akcent w danych *ć. p.*, dzieli się je na:

a) *oświecające intelekt*, do których zalicza się można m.in.: → metody czytania Pisma św., a zwłaszcza → *lectio divina*, czytanie duchowe, rozmyślanie, a także wszelkie formy rozmów duchowych i prowadzenie dziennika duchowego;

b) *orientujące wolę*, wśród których wymienia się m.in.: kartę pracy nad sobą (*schedule*), codzienny, zwłaszcza wieczorny rachunek sumienia, indywidualną lub wspólnotową rewizję życia, wszelkie formy umartwienia i szeroko pojętej ascezy, a zwłaszcza odprowadzanie → dni skupienia i → rekolekcji. Ks. Witek do tej kategorii ć. p. zalicza także dobre nastawienia i tzw. „świętą obojętność”, która w istocie jest → zgodzaniem się z wolą Bożą (*Teologia życia duchowego*, 323-329).

2. *Ć. p. w aspekcie przedmiotowym*. Z uwagi na przedmiot ć. p., czyli ich treść, można wyróżnić trzy zasadnicze grupy:

a) *chrystologiczne* — skoncentrowane na Bogo-człowieczeństwie Jezusa Chrystusa i Jego zbawczym dziele. Należą tu będą: indywidualne i zbiorowe *praktyki pobożności eucharystycznej*, takie jak: wystawienia, nawiedzenia i → adoracje Najśw. Sakramentu, procesje teoforyczne (→ Boże Ciało), → czterdziestogodzinne nabożeństwa i kongresy eucharystyczne, a także ostatnio nieco zapomniana komunie św. ducha; *formy pobożności pasyjnej*, jak np.: → Droga Krzyżowa, → Gorzkie Żale czy kult → Miłosierdzia Bożego; *ćwiczenia pobożności ekspiacyjnej*, a wśród nich głównie kult Serca Jezusa;

b) *mariologiczne* — będące praktycznym przejawem → maryjnej duchowości, praktykowanej zgodnie z zaleceniami adh. Pawła VI *Marialis cultus* (2 II 1974). Zali-

cza się do nich przede wszystkim: → Różaniec i → „Anioł Pański”, a także → Godzinki i odmawianie prywatne lub zbiorowe Litanii loretańskiej. Charakterystyczną formą pobożności maryjnej w duchowości polskiej są pielgrzymki do sanktuariów maryjnych, zwłaszcza piesze pielgrzymki na Jasną Górę, a także zawierzenie siebie Maryi, dawniej określane mianem niewolnictwa maryjnego;

c) *hagiologiczne* — będące praktycznym przeżywaniem tajemnicy Świętych Obcowania. Chodzi tu o ć. p. odnoszące się do osób aniołów, zwłaszcza św. Michała archanioła i Aniołów Stróżów (wotywa i Godzinki o św. Michale, nowenna do Aniołów Stróżów, Koronka Anielska itp.) i poszczególnych świętych, wśród których specjalnym kultem cieszy się św. Józef. Do tej grupy ć. p. należy zaliczyć różne formy wspierania zmarłych (Msze św. gregoriańskie, odpusty zupełne, wypominki itp.).

Mniejszą popularnością, zwłaszcza w → polskiej duchowości, cieszy się kult Boga Ojca, → Opatrzności Bożej i → Ducha Świętego, stąd współcześnie mało znane i słabo rozwinięte są ć. p. o tej treści.

J. G. Piwiński, *Rola ć. p. w rozwoju osobistego życia religijnego*, PP 234(1952), 3-26; F. Vandenbroucke, *Spiritualità del medioevo. Nuovi ambienti e nuovi problemi (sec. XII-XVI)* (Storia della Spiritualità Cristiana, 3/2), Bo 1966; E. Ancilli, *Spiritualità medievale*, R 1983; M. R. Jurado, *Linee teologiche strutturali degli Esercizi ignaziani*, R 1983; S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej, 1 — Wcześni pisarze XVI w.*, Kr 1987; O. Gründler, *Devotio moderna*, w: *Geschichte der christlichen Spiritualität, 2 — Hochmittelalter und Reformation*, red., J. Raith, Wü 1995, 188-204.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

D

DARY DUCHA ŚWIĘTEGO

Podstawą nauki o d. D. Św. (mądrość, rozum, rada, męstwo, umiejętność, pobożność i bojaźń Boża) są słowa proroka Izajasz mówiące o Duchu, który spocznie na Mesjaszu: „Wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzenia. I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11, 1-2).

Ponieważ w Chrystusie-Mejaszu działa ten sam → Duch Święty co i w ochrzczonych, stąd refleksja teologiczna zastosowała słowa wypowiedziane o Mesjaszu do chrześcijan, opisując szczególny sposób aktywność Ducha Świętego w procesie uświęcenia i przeobstwienia człowieka.

I. Teologia daru. Dar jest życzliwym i darmowym obdarowaniem kogoś jakąś wartością. Źródłem daru jest zawsze bezinteresowna → miłość obdarowującego. W odniesieniu do płaszczyzny → wiary, całe misterium chrześcijańskiego życia jest oparte na darze → Boga. Zgodnie z planem zbawienia wszystko człowiekowi zostało dane; wszystko rodzi się z wolnej i pełnej miłości inicjatywy Boga. On objawiając siebie, staje się pierwszym, darmo danym darem dla człowieka.

Przedmiotem objawienia jest więc Bóg oraz pełna tajemnicy Jego wola zbawienia, która polega na tym, że ludzie przez → Jezusa Chrystusa i w Duchu Świętym mają dostęp do Ojca, dzięki czemu dostępują przeobstwienia, czyli zostają uczestnikami Boskiej natury (DV 2). Ostatecznym celem daru i objawienia się Boga człowiekowi, jest komunია z Nim, życie wieczne (1 J 1, 2-3). Dar miłości, przymierza Boga z ludźmi, ma swe źródło w poruszeniu Bożego serca (→ Serce Jezusa), w Jego życzliwej miłości wobec swego stworzenia.

Stwarzając człowieka Bóg uczynił go na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1, 26). Ponieważ jest On miłością (1 J 4, 8) i stwarza wolnym aktem miłości, dlatego człowiek od momentu stworzenia został powołany przez Boga do tego, by był ikoną Jego miłości. Od samego początku wszczepił w serce człowieka potrzebę miłości i w jego sercu sam pragnie zamieszkać. Tej potrzeby miłości i głodu Boga w głębi ludzkiego bytu, nie zdołał zniszczyć nawet grzech pierworodny, choć sprawił, że człowiek zaspokojenia i realizacji miłości poszukiwał w oderwaniu od Stwórcy. By przywrócić miłości prawdziwe i święte oblicze, Bóg posłał swego Syna — prawdziwy obraz Ojca (Kol 1, 18). Z tego powodu człowiek, aby zrealizować otrzymane w akcie stworzenia powołanie do → świętości, do bycia obrazem Boga, musi ukształtować się na wzór Chrystusa (Rz 8, 9; Ef 1, 4). W realizacji tego zadania wspomaga go Duch Święty, który jest darem dla wierzących (Dz 2, 38; 10, 45; Rz 5, 5). Będąc Darem jest jednocześnie dawcą wszelkich darów (LG 4; UR 2; DeV 10).

II. Działanie Ducha Świętego. W działaniu Ducha Świętego różni się podwójny aspekt:

1. Natchnienie. Jest to Jego oddziaływanie na umysł (oświecenie) i wolę człowieka (pobudzenie do czynienia dobra). Do tego, aby człowiek był posłuszny Jego natchnieniom, przygotowuje go udzielając swoich darów.

2. D. D. Św. Na teologiczną definicję d. D. Św. silny wpływ wywarli św. Bonawentura († 1274) i św. Tomasz z Akwinu († 1274). Ten ostatni uczy, iż dary są „sprawnościami doskonalącymi człowieka w chętnym słuchaniu Ducha Świętego”

(Sth I-II, q. 68, a. 3) oraz „są nam dane przez Boga w odniesieniu do Jego poruszeń, by mianowicie usprawniały nas tak, abyśmy dobrze szli za Jego natchnieniem, myśląc nie na sposób ludzki, ale na sposób boski” (Sth I-II, q. 68, a. 1). Zatem Duch Święty przez udzielane dary przygotowuje człowieka i wytwarza w nim usposobienia po to, by zechciał przyjmować Jego natchnienia i pod ich wpływem działał.

W życiu chrześcijańskim człowiek kieruje się → cnotami teologicznymi, intelektualnymi i moralnymi. Przez cnoty teologiczne (→ wiarę, → nadzieję i → miłość) umysł jest zjednoczony z Bogiem. Cnoty intelektualne (np. roztropność) udoskonalają rozum. Cnoty moralne udoskonalają władze pożądawcze, by były uległe rozumowi. Natomiast d. D. Św. sprawiają, że wszystkie władze duszy są podległe poruszeniu Bożemu.

Termin „d. D. Św.” odnosi się więc do działania samego Ducha Świętego w człowieku i określa sprawności doskonalące go w sposób przekraczający właściwości natury, aby był Mu posłuszny.

III. Siedem d. D. Św. Teologia chrześcijańska, podkreślając pełnię otrzymywanych darów, zestawiała je w wykaz siedmiu głównych d. D. Św. następująco: mądrość, rozum, rada, męstwo, umiejętność, pobożność i bojaźń Boża. Tekst biblijny, będący u podstaw nauki o d. D. Św. (Iz 11, 1-2), nie wymienia daru pobożności, ale grecka wersja Septuaginty i łacińska Wulgata dodają go, biorąc pod uwagę, że w ST „pobożność” i „bojaźń Pańska” często mają to samo znaczenie.

1. Dar mądrości sprawia, że człowiek zapatrzony jest w Boga i rzeczy Boskie (Ef 1, 17). Jest to pewnego rodzaju → kontemplacja źródła, pierwszego *principium*, jakim jest Bóg. Kontemplacja Boga, jako Pierwszej Przyczyny, nie pozostaje bez wpływu na działanie. Owocem bowiem takiego „zapatrzania się” w Boga jest szukanie w Nim

rady, jak według odwiecznych zasad układać swe życie.

2. Dar rozumu oczyszcza rozum człowieka, aby w pełniejszym świetle mógł przenikać myśl Boga, z większym upodobaniem i rozkoszą przylgnąć oraz pozostać przy niej. Dar ten jest intelektualnym światłem łaski, dzięki któremu człowiek wnika w prawo wieczne i nim się kieruje (Mt 11, 25; Ef 1, 18).

3. Dar rady sprawia, iż człowiek jest kierowany przez Boga. Duch Święty nakłania i porusza człowieka do tego, co ma czynić w konkretnych sytuacjach życia zgodnie z Bożym zamysłem (Ps 16, 7-9).

4. Dar męstwa jest szczególnym darem, w którym Duch Święty przychodzi z pomocą słabości człowieka umacniając jego wolę i sprawiając, że staje się wytrwały w dobrym postępowaniu, niewzruszony w praktykowaniu cnót i stały w postanowieniu bycia świętym (Rz 8, 26. 35-37; Ef 6, 16).

5. Dar umiejętności definiowany jest przez św. Tomasza jako „dar, którego cechą jest nadawanie poprawności sądu odnoszącego się do stworzeń. Kto nie posiada zdolności poprawnego sądenia stworzeń, myśli, że w nich znajduje się szczęście wieczne, biorąc je za prawdziwy cel, popadając w ten sposób w grzech i tracąc prawdziwe dobro” (Sth II-II, q. 4).

6. Dar pobożności wzbudza w człowieku głęboką cześć i uwielbienie dla Boga. Prowadzi do czynienia wszystkiego dla Jego chwały, do nieustannego ofiarowania Mu siebie (Rz 12, 1; Tt 2, 12; 1 P 2, 5).

7. Dar bojaźni Bożej. Jest to stan, który Duch Święty wlewa do ludzkiej duszy po to, aby utrzymać w niej należyty szacunek wobec majestatu Pańskiego oraz zależność i poddanie się Jego woli, uwalniając ją od tego wszystkiego, co może Bogu się nie podobać. Chodzi tu nie o lęk przed Bogiem, ale o postawę miłości wyrażającą się w niechęci i odrazie do tego wszystkiego, co mogłoby spowodować obrazę Boga lub

odejście od Niego. Bojaźń Boża jest miarą mądrości i pobożności (Syr 1, 11-20. 2, 7-18; Prz 1, 7; Ps 111,10).

IV. D. D. Św. a duchowość. Z uwagi na znaczenie d. D. Św. dla uświęcenia i pełnej identyfikacji człowieka z Chrystusem (1 Kor 13, 13) (→ chrystoformizacja), jasne jest, iż nie może być → rozwoju duchowego i dążenia do → świętości oraz → doskonałości bez tychże darów. Świętość bowiem, to w znacznym stopniu owoc działania Ducha Świętego. Dzięki Niemu chrześcijanin ma głębsze wniknięcie w prawdy Boże przyjęte przez wiarę. To On sprawia, że ochrzczony kieruje się w swoim działaniu nie tylko rozumem ludzkim, lecz wpatrzony w Boga kieruje się zasadami Bożymi. Ma w ten sposób głębsze wniknięcie w Boga i Jego zbawczy plan wobec świata (1 Kor 2, 12). Ponadto wytwarza się szczególnego rodzaju

duchowe pokrewieństwo ze sprawami Bożymi dzięki temu, że człowiek uczestniczy przez łaskę w naturze Bożej i jest przez miłość skierowany ku Bogu. Im większe będzie uwarżliwienie na działanie Bożego Ducha dzięki Jego darom, tym większa będzie uległość Jego natchnieniom i tym łatwiej będzie zmierzać do pełnej świętości oraz doskonałości, ponieważ człowiek pozwoli się prowadzić Duchowi Świętemu.

A. Riaud, *O działaniu Ducha Świętego*, KZ 1989; A. Jankowski, *Duch dokonawca*, Ka 1993; R. Cantalamezza, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kr 1994; Y. M. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, Wwa 1996; tenże, *Duch człowieka, Duch Boga*, Wwa 1996; J. Philippe, *W szkole Ducha Świętego*, Kr 1997; *Duch Uświęciciel*, Com 18(1998), 2 (cały zeszyt); A. Drago, *D. D. Św.*, Kr 1998; H. Langkammer, *Duch Święty a duchowość*, Wr 1998; *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lb 1998.

ROBERT JASIAK CSSR

DEKALOG

(gr. *deka-lógoi* — dziesięć „słów”)

W sposób zwięzły określa obowiązki chrześcijanina w zakresie moralności i wiary.

Ustały się dwie wersje D. przekazane przez Wj 20, 1-17 oraz Pwt 5,6-21. Spisany przez Mojżesza na rozkaz Jahwe (Wj 20), albo przez samego Jahwe (Pwt 4,13), na dwóch tablicach. Inną formę podaje Kpł 19 i Wj 34, 14-26.

I. D w ST. Trzy wydarzenia z historii Izraela wyryły niezatarte znamię na duchowości i moralności biblijnej: niewola egipska, wyzwolenie w → przymierzu z Bogiem i objęcie Ziemi Obiecanej. Te wydarzenia są typami sytuacji życiowej człowieka. D. uwydatnia łączność przykazań z Przymierzem synajskim, wskazuje na jego centralne miejsce w religii objawionej i nadprzyrodzony charakter przymierza. W D. znajduje się streszczenie naturalnego prawa moralnego (prawo naturalne). Ma on swoje korzenie (oprócz pierwszego przykazania)

w obyczajach, które inne ludy (poza Izraelitami) uważały za obowiązujące. Wielu uczonych jest zdania, że Mojżesz korzystając z istniejących już wzorów pod natchnieniem Bożym zebrał normy etyczne D. w jedną całość i ogłosił je ludowi w chwili zawierania Przymierza synajskiego z Bogiem jako podstawowe prawo Boże, do którego zachowania zobowiązał się cały naród, składający Bogu przysięgę wierności. Przestrzeganie norm etycznych D. było traktowane w Izraelu jako warunek przebywania w Ziemi Obiecanej (Joz 23, 16) i jako sposób życia w stosunku do innych ludów zamieszkujących Palestynę (Sdz 3, 4).

Oryginalność D. polega na ustawieniu całego życia moralno-duchowego w perspektywie dialogu człowieka z Bogiem. Przymierze obejmuje podstawowe struktury bytowania ludu Bożego, a słowo Boże skierowane jest do jednostki, gdyż partnerem osobowego Boga może być tylko osoba. W

osobie konkretyzuje się cały lud Boży, bo wtedy wchodzi w relacje osobowe z Bogiem, staje się reprezentantem całej społeczności. Dialog z Bogiem ukazuje tożsamość osobową człowieka — odróżnia go od Boga, innych osób i świata, a jednocześnie wskazuje na związki łączące osobę z Bogiem, z innymi i ze światem, podporządkowując naturalne związki najwyższemu Celowi. Wszystkie przykazania zawarte w D. spełniały funkcję zbawczą, gdyż miały ukazać Izraelowi wolę Boga w konkretnej sytuacji historycznej. Przykazania wytyczają granicę, której nie wolno przekroczyć bez narażenia się na śmierć duchową.

Znaczenie D. dla ludu Bożego ST najlepiej wyraża jego treść.

Przykazania z pierwszej tablicy odnoszą się do relacji Bóg — człowiek. W prologu Jahwe zwraca się do Izraela jako jego władca, który uwolnił ten naród z niewoli. Zakazując czci Jahwe w obrazach, człowiek ST jest kierowany ku rzeczywistości duchowej, która jest niewyobrażalna i różna od materialnej (pierwsze przykazanie). W drugim przykazaniu prawodawca biblijny wskazał na różnicę między magią a religią objawioną, w której inicjatywa wychodzi od Boga. W magii człowiek robi wszystko, aby podporządkować bóstwo własnym interesom, natomiast w religii objawionej stara się odczytać wolę Boga i Jemu służyć. Przykazanie trzecie wskazuje na to, że oprócz → czasu przeznaczonego na → pracę, człowiek musi znaleźć czas dla Boga.

Przykazania z tablicy drugiej zawierają podstawowe normy porządkujące życie wspólnoty ludzkiej. Przykazanie czwarte ukazuje prawidłowość życia w podstawowej komórce społecznej — rodzinie. Pozostałe przykazania zabezpieczają prawo bliźniego do życia (piąte), do żony (szóste i dziewiąte), do czci (ósmo), do własności (dziewiąte i dziesiąte) i nie pozwalają krzywdzić (siódme).

II. D. w NT. Wartość D. dla ludu Bożego NT podkreślił Chrystus, np. w odpowiedzi na pytanie bogatego młodzieńca, co ma czynić, aby osiągnąć życie wieczne? (Mk 10, 17-22; Mt 19, 16-19; Łk 18, 18-20). W Kazaniu na Górze przytoczył piąte, szóste i ósme przykazanie (Mt 5, 21-48). Jezus wskazuje na to, że D. należy czytać i interpretować z uwzględnieniem biblijnego kontekstu oraz zasad zawartych w Ewangeliach (Mt 12, 10-14; Mk 2, 23-25; Łk 13, 10-17; 14, 1-6; J 5, 8-13). Poglębił też niektóre przykazania (np. zakaz cudzołóstwa), wskazał na wspólną zasadę wszystkich przykazań — miłość Boga i bliźniego (Mt 22, 36-40), w której zawiera się pełnia → życia duchowego chrześcijanina. Wskazania dla życia duchowego Jezus rozpoczyna od norm zawartych w D. i je uzupełnia o nowe treści.

S. Mędała, *D. na tle ówczesnych stosunków społecznych*, w: *Bóg, d., błogosławieństwa, modlitwa*, red. A. Świącicki, Kr 1977, 87-106; A. Grzegorzczak, *D. — podstawowy traktat moralny etyki chrześcijańskiej*, tamże, 107-117; *D.*, Com 13(1993), 1 (cały zeszyt).

KS. ANDRZEJ SZEWCWIK
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

DEVOTIO MODERNA

(łac. nowa pobożność)

Pojęciem tym Jan Busch († 1479) określił kierunek duchowości w XIV-XV w., który szczególnie zaznaczył się w Niderlandach i Czechach.

Za prekursora d. m. uważa się Gerarda Groote'a († 1380). Do najbardziej znanych

dział szkoły niderlandzkiej zalicza się *Nasładowanie Chrystusa*, którego autorstwo przypisuje się Tomaszowi à Kempis († 1471), mistrzowi nowicjatu kanoników regularnych w Zwolle. Jest on także autorem takich dzieł, jak: *Soliloquium animae*, *Hortulus rossarum*, *Vallis lilyorum*, *Cantica*,

De elevatione mentis, Libellus spiritualis exercitii i *De tribus tabernaculis*. Spośród wielu pisarzy tego nurtu wymienić trzeba Gerarda Zerbolta († 1398), który opracował metodę medytacji, doskonaloną później przez Henryka Egger de Calkar († 1408). Ten ostatni wywarł wpływ na formę → Różańca. Charakterystyczna dla d. m. metoda → medytacji została później usystematyzowana przez Jana Mombaera († 1501) m.in. w dziele *Rosetum exercitiorum spiritualium* (1494), opartym na pismach Garcíá Jimenez de Cisnerosa. Wkład w rozwój duchowości d. m. mają również Gerlach Peters († 1411), autor dzieła *Soliloquium*, znanego jako *Ignitum cum Deo colloquium* (Kö 1616) i Henryk Mande († 1431). Szczególne znaczenie dla rozwoju d. m. ma twórca Jana Gersona († 1429), profesora uniwersytetu w Paryżu. Jego dzieła, często pisane z użyciem środków poetyckich, to m.in.: *La montagne de contemplation, La mendicité spirituelle, De vita spirituali animae, Notule super quaedam verba Dionysii de coelesti hierarchia, De mystica theologia speculativa, De meditatione cordis, De illuminatione cordis, De simplificatione seu mendificatione cordis, De directione cordis, De probatione spirituum, Contra sectam flagellantium, Monotessaron* (konkordancja biblijna dla celów życia duchowego), *Anagogicum de verbo et hymno gloriae, Tractatus super Cantica Cantorum, Carmina super Magnificat, Centilogium de meditatione crucis* i *Centilogium de theologia mystica*. On też wprowadził rozróżnienie na teologię mistyczną spekulatywną i teologię mistyczną praktyczną.

Ośrodkami d. m. były klasztory Braci Wspólnego Życia zorganizowane przez Fiorenzo Radewijnsa († 1400) ucznia G. Groote'a w Deventer, Kampen i Zwolle, oraz kanoników regularnych w Windesheim.

D. m. to reakcja na scholastyczny intelektualizm w duchowości i mistyce (mystyka esencjalna), nadmierny w owych czasach

formalizm praktyk zewnętrznych oraz pewne formy pobożności ludowej. Środowisko niderlandzkie kładło głównie nacisk na kształcenie woli, pobożność indywidualną i praktykowanie cnót miłości oraz pokory w wypełnianiu codziennych obowiązków. Przesunięto akcent z praktyki modlitw wspólnotowych (np. chóralnych) na modlitwę osobistą. Zalecano rozmyślanie, a istotą → kontemplacji miało być doskonalenie się w miłości. Z tej racji duchowość d. m. odznacza się → chrystocentryzmem, stawiając człowieczeństwo Jezusa za wzór do naśladowania. Proponowano umiar w → ascezie i praktykach pobożnościowych oraz (czasem zbyt radykalne) odcięcie się od świata. Przeciwwstawiano racjonalizmowi znaczenie uczuć w → życiu duchowym, które winno być rozwijane w samotności i milczeniu.

Obok reakcji na nadmierny formalizm życia religijnego w d. m. uwidoczniła się tendencja do odnowy życia kapłańskiego, głównie w działalności G. Groote'a, co w pewnym okresie wywołało ostrą reakcję kleru diecezjalnego. Nacisk kładziono na znajomość Pisma św., częstą Komunię św., kult maryjny, przeżywanie liturgii i piękno jej form. Równocześnie podjęto próbę połączenia nowej pobożności z reformą życia społecznego.

Podobne formy pobożności spotyka się w XIV w. w Czechach (→ czeska duchowość). Do rozszerzenia się d. m. przyczynił się uniwersytet w Pradze, gdzie kształcili się Groote i Radewijns, klasztory augustiańskie wspierane przez Karola IV oraz kanoników regularnych, głównie w Roudnicach i Zbrasławiu k. Pragi.

Dzięki wpływowi uniwersytetu w Pradze idee d. m. dotarły także do środowiska krakowskiego, gdzie propagowali je m.in.: Mateusz z Krakowa, Stanisław ze Skarbmierza i Jakub z Paradyża. Pod wpływem nowej pobożności był też bp Andrzej Łaskarz, kanonicy regularni z klasztoru Bożego Ciała w Krakowie i Bracia Wspólnego Życia

w Chełmnie. Na ten okres przypada w Polsce wyraźny rozwój myśli teologicznej.

D. m. wywarła wpływ na ruch obserwancki zakonów w Niemczech, Francji, Włoszech i Węgrzech oraz na pobożność mistyków hiszpańskich (np. → *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego Loyoli). Przyczyniła się do upowszechnienia metodycznego rozmyślania, a ponadto oddzielenia teologii spekulatywnej od duchowości i ascezy od mistyki. Pierwszym, który dokonał takiego

oddzielenia jest polski franciszkanin Stefan Chryzostom Dobrosielski († 1676) w dziele pt. *Summarium asceticae et mysticae theologiae* (Kr 1655).

P. Post, *De moderne devotie*, A 1950; R. García Villoslada, *Rasgos característicos de la „D. m.“*, „Manresa”, 28(1956), 315-358; K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, Lb 1962, 48-52; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Ki 1993, 193-199.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

DEZINTEGRACJA

(łac. *dis-integratio* — roz-łożenie, rozpad)

Termin używany w psychologii na oznaczenie stanu przeciwnego do → integracji lub etapu przejściowego w drodze do pełnej integracji, który charakteryzuje się rozbięciem spójności osoby i autonomią poszczególnych dynamizmów osobowościowych.

Większość szkół psychologicznych posługujących się tym terminem rozumie ten stan jako negatywny, niepożądany dla jednostki. Z drugiej strony chrześcijańska wizja rozwoju osobowości zakłada śmierć staroego „ja” zarówno w aspektach moralnych, emocjonalnych, jak i poznawczych (J 12, 24-25; Ga 2, 19-20; Rz 6, 3-14), co łączy się z jakimś psychologicznym stanem d.

Zupełnie odmienne od większości szkół psychologicznych rozumienie d. prezentuje polski psycholog Kazimierz Dąbrowski († 1980), ujmując ją jako konieczny stan przejściowy w drodze od integracji prymitywnej do wtórnej. Większość psychologów zgodziłaby się z tezą, że w miarę → dojrzenia człowiek musi rozbijać stare modele zachowania, właściwe dla poprzedniego okresu. Rozwój więc pociąga za sobą → kryzys polegający na częściowej d. psychicznej. Szereg takich kryzysów wskazuje np. teoria E. Eriksona. Dąbrowski podkreśla jednak, że w jego teorii nie chodzi o

rozwój „adaptacyjny” przez kolejne fazy (np. niemowlęstwo, dzieciństwo, młodość itd.) czy w reakcji na nieprzyjemne bodźce, ale o „dynamiczny” przez kolejne 5 poziomów niezależnych wprost od czasu (integracja pierwotna, d. jednopoziomowa, d. wielopoziomowa spontaniczna, d. wielopoziomowa zorganizowana i usystematyzowana, integracja wtórna).

D. w sensie pozytywnym jest właściwie d. wszelkich dynamizmów związanych z centralną rolą „ego” — tak, jak je ujmują inne szkoły psychologiczne. Prowadzi do stopniowego podporządkowywania się obiektywnej hierarchii wartości, aż do wartości najwyższej, którą jest spotkanie z osobowym Bogiem. Dąbrowski wskazuje na możliwość zaistnienia zarówno d. negatywnej, jak i pozytywnej. Ta pierwsza może mieć miejsce, gdy rozbiciu spójności psychicznej nie towarzyszy hierarchizacja wewnętrznych konfliktów, gdy d. dokonuje się tylko w perspektywie horyzontalnej, bez odniesienia do obiektywnych wartości.

Mimo, że teoria Dąbrowskiego w wielu punktach sprawia wrażenie filozoficznej spekulacji, oparta jest jednak na badaniach empirycznych (m.in. na analizie biografii wybitnych jednostek) i wnikliwej analizie innych teorii psychologicznych. Jej stosunkowo mała popularność wśród psychologów jest prawdopodobnie spowodowana

dominującymi w psychologii pozytywistycznymi paradygmatami („dwuwymiarowymi” — wykluczającymi zajmowanie się wartościami i ujmującymi problemy moralno-duchowe jedynie relatywnie). Takie paradygmaty pozbawiają jednak psychologię religii jej „najważniejszego nerwu” (E. A. Nilsen). Wydaje się, że ujęcie d., jakie proponuje Dąbrowski, jako jedno z nielicznych jest spójne z chrześcijańską wizją rozwoju człowieka i zastosowane w psychologii życia wewnętrznego mogłoby przynieść obfit-

sze owoce niż np. teorie psychoanalityczne, behawioralne lub kognitywistyczne.

K. Dąbrowski, *Zdrowie psychiczne a wartości ludzkie*, Wwa 1974; tenże, *Osobowość i jej kształtowanie przez d. pozytywną*, Wwa 1975; tenże, *D. pozytywna*, Wwa 1979; tenże, *Psychoterapia przez rozwój*, Wwa 1979; tenże, *Funkcje i struktura emocjonalna osobowości*, Lb 1984; tenże, *Asceza życia zakonnego na podstawie osobowości i twórczości o. Bernarda Kryszkiewicza, pasjonisty. Studium ascetyczno-psychologiczne*, w: *Asceza — odczłowieczenie czy uczyłowieczenie* (HM, 3), red. W. Słomka, Lb 1985, 221-261.

MACIEJ GÓRNICKI

DOJRZEWANIE

W znaczeniu ogólnym rozwój struktur anatomiczno-fizjologicznych organizmu, które wywołują systematyczne zmiany zachowania. Poszczególne schematy reagowania organizmu pojawiają się w tych samych okresach rozwoju człowieka.

Wynikiem d. są potencjalne możliwości, które dopiero pod wpływem działania odpowiednich bodźców i procesów uczenia się powodują powstanie indywidualnych zachowań jednostki. Do zaistnienia zmian rozwojowych oprócz procesów d. organizmu, konieczne jest aktywne gromadzenie własnych doświadczeń, nabywanie nawyków i umiejętności oraz ciągłe przewycięzanie sprzeczności między istniejącymi możliwościami a nowymi potrzebami człowieka.

Okres krytyczny w rozwoju oznacza gotowość uczenia się określonych zachowań, wywołaną d. Przedwczesne ćwiczenie określonych funkcji nie wywołuje pożądanego efektu, ponieważ natrafia na niedojrzały

organizm. Przy ćwiczeniu opóźnionym w stosunku do możliwości rozwojowych człowieka, występują utrwalone nawyki, które jednostka niechętnie zmienia na korzyść nowych form zachowania.

W sensie moralno-duchowym d. polega na pogłębieniu oraz intensyfikacji osobowych relacji do Boga, drugiego człowieka i samego siebie. Dla chrześcijanina jest to zawsze nawiązywanie ściślejszej więzi miłości do Chrystusa, tak że nie pozostaje to bez istotnego wpływu na cały świat wartości i postaw (→ chrystoformizacja, → chrystocentryzm).

S. Siek, *Formowanie osobowości*, Wwa 1986; M. Żebrowska, *Teorie rozwoju psychicznego*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Wwa 1986, 1, 123-190; A. Brzezińska, *Psychologia rozwoju człowieka*, w: *Psychologia*, red. J. Strelau, Gd 2000, 1, 227-332; A. Brzezińska, *Psychologia wychowania*, tamże, 3, 227-257.

IWONA NIEWIADOMSKA

DOKTOR KOŚCIOŁA

(łac. *doctor* — uczonec, nauczyciel, mistrz)

Osoba obdarzona szczególnym → charyzmatem wiedzy Bożej, jako owocu otwarcia się na działanie → Ducha Święte-

go, który ma służyć Ludowi Bożemu w pełniejszym i głębszym poznawaniu oraz uwielbianiu Boga. Chodzi o wskazanie prawdziwie mistrzowskiej nauki życia opartej na Objawieniu, przez którą każdy czło-

wiek może zbliżyć się do Boga. Świętość życia d. K. jest najlepszą gwarancją prawdziwości jego nauczania.

I. Pojęcie d. K. Pierwszym i zarazem najdoskonalszym nauczycielem (doktorem) jest → Jezus Chrystus, który — będąc Słowem Ojca — swoim nauczaniem, życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem objawił Jego wolę oraz uczył ją wypełniać w Duchu Bożym. Sam siebie tak nazywał i tak też nazywali Go uczniowie (J 13-14; Łk 8, 24. 45. 49).

Miano d. K. przyznawano tym, którzy mieli udział w funkcji nauczycielskiej Jezusa Chrystusa, a więc przede wszystkim apostołom, biskupom oraz teologom uznanym przez autorytet Kościoła. Od średniowiecza zaczęto go przyznawać wybitnym nauczycielom i pisarzom chrześcijańskim zasłużonym dla rozwoju teologicznych (doktrynalnych) podstaw nauki Kościoła. Musieli odznaczać się świętością życia, prawowiernością (ortodoksją) doktryny oraz wybitną wiedzą teologiczną, potwierdzoną przez Magisterium Kościoła.

Tytuł d. K. zaczęli nadawać oficjalnie papieże od XVI w. Najpierw przyznawano go niektórym Ojcom Kościoła Wschodu i Zachodu, potem wielkim myślicielom starożytności, a następnie wybitnym teologom średniowiecza. Zaczęto także wyróżniać tytułem d. K. świętych mających autorytet w poszczególnych dziedzinach filozoficzno-teologicznych. W końcu wyróżniono wybitny wkład, jaki wywierali poszczególni święci na życie i posłannictwo Kościoła, głównie w dziedzinie duchowości i mistyki.

Obok tego ogólnie uznanego nurtu, od XVII w. publiczną choć nie powszechną cześć d. K. zaczęli odbierać również święci poszczególnych Kościołów lokalnych, zgromadzeń zakonnych czy narodów. Podstawą ogłaszania ich d. K. był kult lokalny oraz piśmiennicza działalność w starożytności. Mszał Lyonński z 1771 wymienia, oprócz proklamowanych w tym czasie dla całego

Kościoła, innych ośmiu doktorów lokalnych dla Hiszpanii i Francji.

II. Lista d. K. Dotychczasowa liczba d. K. wynosi 33, z czego 30 to mężczyźni. Jest wśród nich 2 papieży, 3 kardynałów, 14 biskupów, 1 diakon, 2 mnichów starożytnych, 1 benedyktyn, 1 cysters, 2 dominikanów, 2 franciszkanów, 1 kapucyn, 1 karmelita, 2 jezuitów, 2 karmelitanki, 1 osoba konsekrowana świecka (tercjarka dominikańska).

Pełna lista d. K. wg daty ich ustanowienia (wszyscy są ogłoszeni świętymi): 1295 — Ambroży, Hieronim, Augustyn, Grzegorz Wlk.; 1568 — Atanazy, Bazyli Wlk., Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom; 1567 — Tomasz z Akwinu; 1588 — Bonawentura; 1720 — Anzelm z Canterbury; 1722 — Izydor z Sewilli; 1729 — Piotr Chryzolog; 1754 — Leon Wlk.; 1828 — Piotr Damiani; 1830 — Bernard z Clairvaux; 1851 — Hilary z Poitiers; 1871 — Alfons Maria Liguori; 1877 — Franciszek Salezy; 1882 — Cyryl Jerozolimski i Cyryl Aleksandryjski; 1890 — Jan Damasceński; 1899 — Beda Czeigodny; 1920 — Efreem Syryjczyk; 1925 — Piotr Kanizjusz; 1926 — Jan od Krzyża; 1931 — Robert Bellarmin i Albert Wlk.; 1946 — Antoni Padewski; 1959 — Wawrzyniec z Brindisi; 1970 — Teresa od Jezusa i Katarzyna ze Sieny; 1997 — Teresa od Dzieciątka Jezus.

III. Kryteria ogłoszenia d. K. W dotychczasowej praktyce Kościoła kryterium ogłoszenia kogoś d. K. powszechnego stanowią trzy elementy, ustalone po raz pierwszy przez Benedykta XIV w dziele *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione* (1738): wzniosła (wybitna) doktryna (*eminens doctrina*), świętość życia (*vitae sanctitas*) oraz potwierdzenie przez autorytet Stolicy Apost., tzn. papieża lub sobór powszechny legalnie zwołany (*explicita declaratio*).

Elementy te sprowadzają się do *eminens doctrina*. Dla jej wykazania i zbadania sto-

suje się reguły podane przez Benedykta XIV lecz występujące już w bulli Bonifacego VIII (1295): odniesienie doktryny do prawdy Objawionej (Pisma św. i Tradycji), dzięki której będzie można zwyciężać ciemności błędu, rozjaśniać niezrozumiałe treści, rozwiewać wątpliwości interpretacyjne i odkrywać tajemnice Pisma św.

IV. Wkład Vaticanum II. Przełomem w ogłaszaniu d. K. był Sob. Wat. II, który powrócił do źródeł biblijno-patrystycznych, próbując odczytać ducha pierwotnego chrześcijaństwa i wszczepić go w nową sytuację współczesnego człowieka. Pod wpływem Soboru odżyła nauka o strukturze charyzmatycznej Kościoła (LG 12), toteż zaczęto doceniać duchową wartość chrześcijaństwa, świadectwo życia mistyków w rozumieniu depozytu Objawienia oraz ich wpływ na duchowość i propagowanie świętości, stanowiącej główne posłannictwo Kościoła (DV 8). Zatem charyzmat wiedzy wlanej przez Ducha Świętego, świadectwo życia i wpływ danej osoby na świętość Ludu Bożego, stanowią trzy dodatkowe kryteria soborowe brane dziś pod uwagę przy ogłaszaniu d. K. Podkreśla się przy tym bardziej aktualny, powszechny i dobroczynny wpływ duchowy (recepja) doktryny d. K. na życie konkretnego człowieka w Kościele, a nawet poza nim, oparty wyraźnie na prawdzie objawionej.

Soborowa wizja posłannictwa Kościoła wprowadziła w rezultacie dwie istotne poprawki w rozumienie instytucji d. K:

a) uwzględnienie kobiet w wyborze na d. K. dotychczas pomijanych, ze względu

na błędnie i dosłownie rozumiane słowa św. Pawła o milczeniu kobiet na zgromadzeniach liturgicznych (1 Kor 14, 33-35; 1 Tm 2, 12);

b) podkreślenie przede wszystkim duchowego (mistycznego) aspektu doktoratu, jako skutku działania Ducha Świętego (charyzmat wiedzy wlanej). Niekoniecznie jest zatem (dawniej podkreślane) gruntowne wykształcenie teologiczne, lecz chodzi o ukazanie owocu współpracy z łaską Bożą, dającą w rezultacie nadprzyrodzone poznanie przez miłość i jako takie, przynoszące największy pożytek Ludowi Bożemu.

Impas, jaki pojawił się po ogłoszeniu d. K. przez Pawła VI dwu pierwszych kobiet: św. Teresy od Jezusa i św. Katarzyny ze Sieny (1970), przełamał Jan Paweł II, przyznając tytuł d. K. św. Teresie od Dzieciątka Jezus (1997).

A. Royo Marín, *Doctoras de la Iglesia. Doctrina espiritual de Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena*, Ma 1979³; U. Betti, *A proposito del conferimento del titolo di dottore della Chiesa*, „Antoniano”, 63(1988), 278-291; J. Castellano Cervera, „Eminens doctrina”. *Un requisito necesario para ser doctor de la Iglesia*, „Teresianum”, 46(1995), 2-21; tenże, *Doktorat św. Teresy z Lisieux*, w: *Święta Teresa z Lisieux — słowem Boga dla świata*, red. J. W. Gogola, Kr 1998, s. 245-265; J. Huscenot, *Los doctores de la Iglesia*, Ma 1999; R. Groń, *Fenomen d. K. w historycznym rozwoju*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia* (DwP, 6), red. M. Chmielewski, Lb 1999, 210-226; tenże, *Św. Teresa od Dzieciątka Jezus — d. K. na XXI wiek*, w: *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego*, red. M. Biskup, T. Reroń, Wr 2000, 187-209.

KS. RYSZARD GROŃ

DOKUMENTY PAPIESKIE O ŻYCIU DUCHOWYM

Nauczanie papieskie ma na celu urzeczywistnienie misji zbawczej Kościoła, która w swej istocie polega na jednaniu ludzi z Bogiem i między sobą (LG 1). Temu celowi służy oficjalne nauczanie kolejnych papieży, które cieszy się asystencją → Ducha Świętego, a dzięki temu odznacza się przy-

wilem nieomyślności w kwestiach wiary i moralności.

Spośród bardzo licznych dokumentów, nauczania Jana Pawła II (→ Pontyfikat Jana Pawła II), niektóre z nich (niżej przedstawione) mają szczególne znaczenie dla → życia duchowego i → teologii duchowości.

I. Encykliki. a) *Redemptor hominis* (4 III 1979) — jest dokumentem programowym pontyfikatu. Sam Papież określa ją jako klucz hermeneutyczny swego posługiwania (TMA 23). Jest to pierwsza w dziejach Kościoła enc. z zakresu antropologii teologicznej fascynująca nowatorską syntezą antropocentryzmu i → chrystocentryzmu. Papież ukazuje, że prawda o godności → człowieka osiąga swą pełnię jedynie w świetle prawdy o → Jezusie Chrystusie, co w pełni wyraża tytuł dokumentu. Oprócz dominującego wątku chrystologicznego, podkreślona została służebna rola Kościoła wobec każdego człowieka: „Człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa” (RH 14). Dokument wyraźnie wskazuje na chrystocentryzm duchowości chrześcijańskiej;

b) *Dives in misericordia* (30 XI 1980) — przypomina m.in., iż w Jezusie Chrystusie Bóg objawił się nam jako Ojciec, bogaty w miłosierdzie, oraz że jednym z najistotniejszych członów etosu Ewangelii jest wezwanie do świadczenia bliźnim miłosierdzia. Stanowi ona *magna charta* proklamowanej przez Jana Pawła II → cywilizacji miłości;

c) *Laborem exercens* (14 IX 1981) — m.in. wyjaśnia, że wszystkie czynności człowieka, jako podmiotu pracy, mają i mogą służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego → powołania, właściwego mu z racji samego człowieczeństwa, gdyż przez nią człowiek czyni sobie ziemię poddaną, świadczy dobro innym, oddaje się → ascezie itd.;

d) *Dominum et Vivificantem* (18 V 1986) — ukazuje m.in. rolę Ducha Świętego w uświęcaniu człowieka (umacnia On „człowieka wewnętrznego”) i Kościoła jako sakramentu wewnętrznego zjednoczenia człowieka z Bogiem;

e) *Redemptoris Mater* (25 III 1987) — wyjaśnia m.in. zagadnienie pośrednictwa macierzyńskiego Maryi i przypomina, że

jest Ona dla wiernych wzorem, z racji bogactwa Jej cnót, a zarazem zachęca do przywoływania Jej pomocy, gdyż „współdziałała Ona swą macierzyńską miłością w rodzeniu i wychowaniu» synów i córek Kościoła-Matki” (RM 44). Potwierdza to, że naśladowanie Jej i powierzenie się Jej pieczy jest drogą do uświęcenia się człowieka;

f) *Veritatis splendor* (6 VIII 1993) — podejmuje m.in. problem konieczności kształtowania w sobie nowego człowieczeństwa wg wzoru, jaki ludzie mają w Jezusie Chrystusie; posłuszeństwa prawu Bożemu, chodzenia w światłości (1 J 1, 7), tj. potrzebę poznawania prawdy i stosowania się do niej dla osiągnięcia wolności dziecka Bożego, dla stawania się i bycia nowym człowiekiem; a ponadto wyjaśnia, że życie moralne, to nie tylko wyraz miłości do Boga, lecz i świadectwo, dzięki któremu inni przybliżają się do Boga;

g) *Evangelium vitae* (25 III 1995) — przypomina m.in., iż najistotniejszą dla ludzi w Ewangelii jest prawda o Bogu żywym i bliskim człowiekowi, wzywającym ich do głębokiego zjednoczenia z Nim i otwierającym przed nimi perspektywę życia wiecznego; z Ewangelii wynika prawda o Chrystusie jako wzorze dla każdego dziecka Bożego i o godności, jaką ma człowiek z racji wcielenia się Syna Bożego, a także o wielkim znaczeniu służenia życiu dla własnego uświęcenia się.

II. Adhortacje posynodalne. Wielka waga tych dokumentów wynika z faktu, że zawierają one zasady życia duchowego poszczególnych stanów życia w Kościele, ukazują stojące przed nimi zadania, tak w ujęciu ogólnym, jak i bardziej szczegółowym, konkretnym.

Spośród adhortacji apostolskich, ogłoszonych przez Jana Pawła II, dla życia duchowego Ludu Bożego Nowego Przymierza wielką wagę mają następujące:

a) *Familiaris consortio* (22 XI 1981), zgodnie z często stosowaną przez Jana

Pawła II fenomenologiczną metodą wykładu prawd wiary, najpierw kreśli sytuację → rodziny w → świecie współczesnym, następnie ukazuje Boży zamysł względem tej komórki społecznej w oparciu o dane biblijne. Dopiero na tym tle wytycza zadania rodziny począwszy od niej samej a kończąc na zadaniach względem Kościoła. Zadania te wyraźnie układają się po linii partycypacji w potrójnym posłannictwie Chrystusa: kapłańskim, prorockim i królewskim;

b) *Christifideles laici* (30 XII 1988), zaadresowana przede wszystkim do wiernych świeckich, ukazuje m.in. ich własną drogę do → świętości. Przede wszystkim jednoznacznie określa tożsamość świeckich, którzy nie tylko, „że należą do Kościoła, ale sami są Kościołem” (ChL 9). Z tego wynika ich podstawowa odpowiedzialność za misję ewangelizacyjną Kościoła, która jest warunkiem *sine qua non* ich życia duchowego.

c) *Pastores dabo vobis* (25 III 1992), zaadresowana do prezbiterów i przygotowujących się do kapłaństwa, ukazuje im Chrystusa-Kapłana jako wzór, który winni w sobie odzwierciedlić, podaje także zasady formacji stałej, umożliwiającej urzeczywistnienie tego ideału;

d) *Vita consecrata* (25 III 1996), ukazuje m.in. drogę i środki do osiągnięcia świętości na drodze realizacji łaski powołania w instytucie życia konsekrowanego. Nowością tego ujęcia jest ukazanie trynitarniej perspektywy życia konsekrowanego i pogłębienie jego eklezjalnego zakotwiczenia, przy czym w tym ostatnim Kościół widziany jest jako Tajemnica, Komunia i Misja. Wyrażają to poszczególne rozdziały dokumentu: I — *Confessio Trinitatis*. Chrystologiczno-trynitarnie źródła życia konsekrowanego; II — *Signum fraternitatis*. Życie konsekrowane znakiem komunii w Kościele; III — *Servitium caritatis*. Życie konsekrowane objawieniem Bożej miłości w świecie.

Oprócz wymienionych adhortacji apostołskich są jeszcze trzy inne, których recepcja może być bardzo pomocna wszystkim stanom w pracy na rzecz zrealizowania łaski powołania chrześcijańskiego, do zebrania licznych owoców swego apostołstwa i do uświęcenia się. Są to: *Redemptionis donum* (25 III 1984), *Reconciliatio et poenitentia* (2 XII 1984) i *Redemptoris custos* (15 VIII 1989).

III. Listy apostołskie. Zawierają głęboką naukę dotyczącą życia duchowego chrześcijan. Wśród nich szczególne znaczenie mają w wymienionej kwestii te, które dotyczą zagadnienia wiary i życia chrześcijańskiego, wystosowane do określonych grup wiernych (np. do kapłanów na wielki Czwartek), czy poświęcone postaciom świętych (np. św. Augustyna z 1986). Dla rozwoju życia duchowego duże znaczenie mają: *Salvifici doloris* (11 II 1984), *Mulieris dignitatem* (15 VIII 1988), *Tertio millennio adveniente* (10 XI 1994), *Dies Domini* (31 V 1998) i *Novo millennio ineunte* (6 I 2001), w którym zagadnienie świętości i życia duchowego znajduje się w centrum uwagi i zostało wyrażone poleceniem Chrystusa „Duc in altum!” (Łk 5, 4).

IV. Cykle katechez środowych. Ważny element papieskiego nauczania o → życiu duchowym stanowią katechezy środowowe ogłoszone przez Jana Pawła II podczas audiencji generalnych, zatytułowane: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (5 IX 1979 — 2 IV 1980; 11 XI 1981 — 9 II 1983; 23 V — 28 XI 1984), oraz *Wierzę w Kościół — jeden, święty, powszechny i apostołski* (10 VII 1991 — 30 VIII 1995), ukazujące m.in. powinności stojące przed wszystkimi stanami, które są w Kościele. Zgodnie z zapowiedzią w NMI 32, Jan Paweł II od 28 III 2001 podjął cykl katechez środowych nt. psalmów i modlitwy.

Obok katechez, dotyczących życia duchowego wiernych, duchowości chrześcijańskiej dotyczą również bardzo liczne

przemówienia, wygłoszone przez Ojca Świętego do poszczególnych stanów i grup wiernych podczas licznych jego podróży apostołskich, czy spotkań w Rzymie, a także orędzia, np. do młodzieży.

Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lb 1983; Jan Paweł II, *Dominum et*

Vivificantem. Tekst i komentarze, red. A. L. Szafrński, Lb 1984; Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, Lb 1987; Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z. Zdybicka, Lb 1982; Wł. Kluz, *Czas siewu. Karol Wojtyła. Jan Paweł II*, Ka 1995; *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lb 1998.

WALDEMAR SEREMAK SAC

DOLINA MIŁOSIĘRDZIA

Znane w Polsce i poza jej granicami miejsce kultu Miłosierdzia Bożego w Częstochowie, gdzie szerzy się znajomość orędzia objawionego św. Faustynie Kowalskiej († 1938), prowadzi formację duchową wiernych i naukowo zgłębia prawdy o Miłosierdziu Bożym.

Ośrodek ten założony został za sugestią i aprobatą bp. Teodora Kubiny przez przybyłych do Częstochowy pallotynów w czerwcu 1945 w celu prowadzenia działalności duszpasterskiej.

Władze Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Polsce 27 IV 1948 zakupiły 4 ha gruntu po nieczynnej cegielni w pobliżu Jasnej Góry (ul. Kordeckiego 49), gdzie wzniesiono dom i kaplicę. Od początku placówka ta służyła w sposób szczególny kultowi Miłosierdzia Bożego. Kanonicznej erekcji nowego domu pallotyńskiego dokonał 26 XI 1948 Wojciech Turowski SAC, ówczesny przełożony generalny pallotynów, a 18 XII 1949 bp Kubina poświęcił nowo wybudowaną kaplicę. Tego dnia umieszczono w niej obraz Jezusa Miłosiernego, który po ustawieniu bardziej okazałego ołtarza (21 XII 1952) zastąpiono innym, namalowanym przez Adolfa Hylę z Krakowa.

Przy kaplicy pw. Najśw. Maryi Panny Matki Miłosierdzia, 3 XI 1952 bp Zdzisław Goliński ustanowił punkt duszpasterski na prawach parafii, a 12 IX 1960 erygowano parafię pw. Miłosierdzia Bożego.

Pielgrzymi, czciciele Miłosierdzia Bożego szczególnie licznie zaczęli napływać do

D. M. od 1959, od kiedy zaczęła obowiązywać notyfikacja Świętego Oficjum (zniesiona w 1978 decyzją Kongregacji Doktryny Wiary), zabraniająca szerczenia nabożeństwa wg form propagowanych przez s. Faustynę. Do pielgrzymowania do D. M. skłaniała ich m.in. obecność w ołtarzu tutejszego kościoła obrazu Jezusa Miłosiernego.

5 VII 1965 D. M. nawiedził Prymas Polski kard. Stefan Wyszyński w towarzystwie bp. Stefana Bareły, co upamiętnia wmurowana 5 VII 1986 pamiątkowa tablica z wypowiedzianymi wówczas słowami: „Miejsce to, zwane Doliną Miłosierdzia Bożego (mieszczące w sobie coś z Tatr i Bałtyku), niech z Maryją woła «Magnificat» («a miłosierdzie Jego z pokolenia na pokolenie»)».

Sekretariat ds. Miłosierdzia Bożego, założony przez Stanisława Wierzbicę SAC dla pogłębienia teologicznych podstaw kultu, w listopadzie 1966 zorganizował pierwsze znaczące sympozjum naukowe z udziałem wielu wybitnych teologów z całej Polski, z którego materiały wydano w książce pt. *Ewangelia Miłosierdzia* (red. W. Granat, Pz 1970).

Sekretariat ds. Miłosierdzia Bożego zorganizował w latach następnych (1968, 1972, 1975 i 1978) kolejne sympozja naukowe, z których materiały wydano w serii „Powołanie człowieka”, adresowane głównie do moderatorów i animatorów → Ruchu Czcieli Miłosierdzia Bożego.

Oprócz sympozjów ściśle naukowych Sekretariat organizował także sympozja

formacyjne (popularnonaukowe) dla animatorów Ruchu, po dwa każdego roku, (w maju i październiku), a ponadto Kongresy ku czci Miłosierdzia Bożego (w latach 1981, 1984, 1988 i 1992). Referaty wygłoszone podczas tych sympozjów i kongresów były publikowane do 1992 w wydawanym w D. M. „Biuletynie Miłosierdzia Bożego (w tym okresie ukazało się 31 numerów), adresowanym do czcicieli Miłosierdzia Bożego.

Sympozja i kongresy zawsze składały się z części doktrynalnej i kultowej.

Od marca 1994 funkcjonuje w D. M. redakcja kwartalnika „Apostoł Miłosierdzia Bożego”.

W D. M. codziennie o godz. 15. odprawiane jest nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. W każdą I niedzielę miesiąca również o godz. 15. odprawiana jest uroczysta Eucharystia. W II Niedzielę Wielkanocną uroczystie obchodzone jest Święto Miłosierdzia Bożego. Na terenie D. M. przez cały rok odbywają się rekolekcje zamknięte i tzw. → Wieczniki Miłosierdzia Bożego. Mają tu także miejsce czuwania nocne.

Czcią wiernych cieszy się w D. M. znajdujący się w kościele obraz Jezusa Miłosierdnego, a także usytuowana w jej centrum figura Chrystusa Miłosierdnego. Do 1994 stała tam figura postawiona z okazji 50. rocznicy objawienia się s. Faustynie

Kowalskiej Jezusa Miłosierdnego, wykonana przez Franciszka Suknarowskiego z Wadowic, która została uroczystie poświęcona na zakończenie I Ogólnopolskiego Kongresu Miłosierdzia Bożego (kwiecień 1981). W 1994 figura ta została przeniesiona w inne miejsce D. M., a na jej miejscu wybudowano nową kaplicę, w której ustawiono figurę Jezusa Miłosierdnego będącą darem Kościoła w Meksyku dla Kościoła w Polsce. Tę kaplicę i figurę poświęcił 27 IV 1994 Prymas Polski kard. Józef Glemp w obecności bp. Jose Maria Hernandez Gonzales z Meksyku.

Czcią otoczone są również relikwie Krzyża Świętego, uroczystie wprowadzone 16 XI 1996 przez bp. Antoniego Długosza w obecności generała pallotynów Seemusa Freemana SAC.

Doniosłym wydarzeniem dla D. M. było wyniesienie 30 III 1992 przez abp. Stanisława Nowaka kościoła pallotynów do rangi Sanktuarium Miłosierdzia Bożego.

W. Seremak, *Dzieje D. M. w Częstochowie i jej wkład w rozwój kultu Miłosierdzia Bożego w Polsce i za granicą*, „Biuletyn Miłosierdzia Bożego”, 16(1992), 94-99; A. Bławat, *Kult Miłosierdzia Bożego*, „Apostoł Miłosierdzia Bożego”, 3(1996), 4-5.

WALDEMAR SEREMAK SAC

DOM

Miejsce wspólnego zamieszkiwania osób, których łączą więzy krwi, pochodzenia, → powołanie, → praca zawodowa, misja apostołska lub jakiś inny doniosły cel.

I. Chrześcijański d. rodzinny. To ognisko rodzinne, wspólnota oparta na miłości, więzi posiadającej najróżniejsze odcienie: między małżonkami, rodzicami a dziećmi, dziadkami a wnukami, między rodzeństwem. Jest miejscem, gdzie dzieci otrzymują pierwsze przepowiadanie wiary, dlatego d. rodzinny słusznie nazywany jest

„Kościołem domowym”, wspólnotą → łąski i → modlitwy, szkołą → cnót ludzkich i miłości chrześcijańskiej. D. rodzinny ma szanse rozwijać w swych członkach najgłębsze wartości ludzkie. Głęboka więź wspólnotowa, wieloletnie bliskie współżycie, wspólnota pochodzenia i bliskość duchowa stwarzają największe szanse wychowania. Daje temu wyraz Sob. Wat. II ucząc, że „rodzina jest szkołą bogatszego człowieczeństwa” (GS 52; FC 21).

Miłość jest w nim podstawą i istotną treścią. Udoskonalony sakramentalnie przez Chrystusa, stanowi najwyższe prawo i podstawowy obowiązek wszystkich członków rodziny. Wzorem, jak świadczyć miłość, zawsze żywym i porywającym, jest Święta Rodzina. W niej Jezus Chrystus „istniejąc w postaci Bożej ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2, 6); miał matkę i przybranego ojca; długie lata, prawie całe życie spędził w Nazarecie; otoczony miłością rodzinną doskonale odwzajemniał, jako Syn, okazywaną Mu miłość.

1. Koncepcje d. rodzinnego: Z uwagi na styl życia rodzinnego, wyróżnia się d.:

a) „*zamknięty*” — członkowie rodziny są skoncentrowani na swoich problemach, żyją własnym życiem. Dbają o stworzenie w d. klimatu zrozumienia, miłości i wzajemnego oddania. Nie utrzymują z innymi ludźmi stałych, żywych, pozazawodowych kontaktów, nie zapraszają znajomych i nie składają wizyt. Dzieci wychowane w klimacie takiego d. mogą być często mało przystosowane do życia w szerszej społeczności;

b) „*otwarty*” — małżonkowie mało przebywają ze sobą w ciągu dnia. Często odwiedzają znajomych albo podejmują u siebie gości. Odczuwają potrzebę żywych kontaktów. Ta potrzeba jest tym większa, im poważniejsze są trudności z nawiązywaniem przyjacielskiego swobodnego dialogu, im bardziej nudzą się, kiedy są sami. Całkowita otwartość d. utrudnia więc we dwoje, osłabia tworzenie własnego klimatu życia małżeńskiego;

c) „*otwierający się*” — członkowie rodziny chętnie przebywają ze sobą, łączy ich żywa więź emocjonalna i wspólne problemy życiowe. Nie nudzą się ze sobą, mają zawsze o czym rozmawiać, nie są zbyt mocno skoncentrowani na sobie, nie odcinają się od innych. Zapraszają do siebie ludzi i sami ich odwiedzają. Jest to model optymalny. D. powinien być miejscem, gdzie

nie tylko członkowie ubogacają się wzajemnie, ale również ludzie z zewnątrz, zwłaszcza inne rodziny, znajdują oparcie (FC 69).

Pogłębianiu dobrej atmosfery służą uroczystości rodzinne i święta, które wyzwala ją nastrój radości i zabawy, toteż należy korzystać z okazji do organizowania spotkań rodzinnych. Święta np. stanowią sposobność do uzewnętrzniania miłości i życzliwości, odgrywają doniosłą rolę wychowawczą. Podczas świąt każde pokolenie wnosi nowe elementy, np. najstarsza generacja tradycję, piękno i symbolikę. Uroczystość domowa dzięki temu osadzona jest w przeszłości i teraźniejszości.

2. Doktryna Kościoła. Św. Jan Chryzostom († 407) pisze o d. chrześcijańskim: „I nocą nawet [...] wstawaj, klękaj i módl się. Trzeba, aby twój d. był stale d. modlitwy, Kościołem” (*In Eph. Hom*, 20, 2, PG 62, 136). Określenie d. rodzinnego jako „domowego Kościoła” (→ „Domowy Kościół”) przejął od św. Jana Chryzostoma Sob. Wat. II i kilkakrotnie użył go w swoim nauczaniu o rodzinie (LG 11; AA 11). Występuje ono często w nauczaniu Pawła VI i Jana Pawła II.

W dobie współczesnej, gdy rodzina przeżywa poważny kryzys, Kościół odkrył jej eklezjalny charakter i tę starożytną ideę dzisiaj stara się upowszechnić. Rodzina chrześcijańska jest „małym Kościołem” (gr. *ecclesiola*), tworzy „domowe sanktuarium”, stanowi najmniejszą, podstawową strukturę kościelną. Żeby dobrze zrozumieć naturę rodziny jako „domowego Kościoła”, należy „w każdej rodzinie chrześcijańskiej odkryć różne postacie i rysy Kościoła powszechnego” (EN 71).

Kościół od początku uczył, że rodzina chrześcijańska nie powinna budować swego d. tak, jak gdyby miał być czymś niewzruszalnym i ostatecznym. D. rodzinny jest dopiero w drodze do wiekiściego d. Winien on dawać wyobrażenie o pokoju i o szczę-

ściu wiecznej ojczyzny. Taki d. można zbudować jedynie w oparciu o Boga. Przypominał o tym Pius XII w przemówieniu do nowożeńców (15 XI 1939): „Musicie się postarać niejako o «konsekrację» tej «bazyliki». Wzywając Najśw. Dziewicę i swoich świętych Patronów poświęćcie ten mały d. Boży waszej rodziny”.

Sob. Wat. II podkreśla m.in. ważność wychowania w d. (AA 30; GS 48. 52)

Paweł VI często wskazuje na wzór, jakim jest „d. nazaretański”: „Niech Nazaret nauczy nas, czym jest d. rodzinny, jego wspólnota miłości, jego surowe i proste piękno. Nauczmy się od Nazaretu, że wychowanie, które się tam otrzymuje, jest niezastąpione, i że na płaszczyźnie społecznej posiada ono pierwszorzędne i nierównane znaczenie” (przem. w Nazaret, 5 I 1964).

Jan Paweł II docenia doświadczenie komunii i uczestnictwa d. rodzinnego, które stanowi pierwszy i podstawowy wkład na rzecz społeczeństwa (FC 43). Zauważa także, iż są takie osoby, które ze względu na konkretne warunki, w jakich muszą żyć, zasługują na szczególną miłość i troskę Kościoła. Dotyczy to dużej liczby osób żyjących samotnie. Wiele z nich pozostaje bez d. (ludzkiej rodziny), często z powodu ubóstwa. Trzeba przed nimi wszystkimi otworzyć drzwi d. rodzinnych, „Kościołów domowych”, i wielkiej rodziny, jaką jest Kościół. „Nikt nie jest pozbawiony rodziny na tym świecie: Kościół jest d. i rodziną dla wszystkich, a szczególnie dla «utrudzonych i obciążonych»” (FC 85). „Bez takiego pojęcia człowieka jako bezinteresownego daru z siebie oraz «komunii osób» w d. rodzinnym nie może być → cywilizacji miłości” (LdR 13).

W tym znaczeniu d. rodziny chrześcijańskiej jest miejscem uświęcenia i wypełniania przez wszystkich członków rodziny posłannictwa kapłańskiego, prorockiego i królewskiego (FC 51-64).

KS. TADEUSZ REROŃ

II. D. duchowieństwa. W potocznym znaczeniu jest to plebania, czyli d. wspól-

nego zamieszkiwania duszpasterzy danej parafii lub ośrodka duszpasterskiego.

Dyrektorium o życiu i posłudze kapłanów (31 I 1994) w nr. 84 przez d. duchowieństwa rozumie miejsce przeznaczone do → formacji kapłanów (→ rok duszpasterski), mające dopomóc im w przejściu z życia seminaryjnego do osiągnięcia dojrzałości ludzkiej i kapłańskiej. Zaleca się prowadzenie w nim jakiejś formy życia wspólnego kapłanów, która ma pomóc w pogłębieniu ich duchowości przez Liturgię Godzin, → Eucharystię, → adorację Najśw. Sakr., → modlitwę osobistą, wymianę doświadczeń duszpasterskich, zacieśnienie więzi kapłanów z biskupem i między sobą.

KS. MATEUSZ KRZYWICKI

III. D. zakonne. Zakonna wspólnota winna mieszkać w d. prawnie ustanowionym, pozostając pod władzą przełożonego wyznaczonego zgodnie z przepisem prawa. Każdy dom powinien mieć przynajmniej oratorium lub kaplicę, w której należy odprawiać i przechowywać Eucharystię, ażeby była rzeczywiście centrum wspólnoty (KPK kan. 608) i sercem d. zakonnego. Kodeks, mówiąc o d. zakonnym, podkreśla znaczenie wspólnoty domowej.

Istotne elementy d. zakonnego stanowią:

a) *wspólnota*. Do założenia formalnego d. zakonnego muszą być przynajmniej 3 osoby. Wspólnota jest obowiązana mieszkać w odpowiednio urządzonym d., własnym czy wydzierżawionym, byle miał oratorium i spełniał wymogi prawa wg KPK kan. 610 i 640;

b) *przełożony*. Jest niezbędnym czynnikiem d. zakonnego. Jednoczy wspólnotę i kieruje jej działalnością zgodnie z prawem własnego instytutu i prawem powszechnym (KPK kan. 617-630);

c) *kaplica*. W świetle nauki Vaticanum II odnośnie do liturgii w życiu instytutów życia konsekrowanego, kaplica ma stanowić centrum życia codziennego.

Kanoniczna erekcja nadaje fundacji charakter d. zakonnego (KPK kan. 609, § 1).

Aby można było erygować d. zakonny, muszą być spełnione następujące warunki:

a) uwzględnienie potrzeb Kościoła oraz danego instytutu i jego członków (MR 40. 51-52);

b) zapewnienie członkom tego, co jest niezbędne do godnego i zdrowego, choć skromnego mieszkania, odzienia i pożywienia, pozwalającego na wykonywanie prac bez nadmiernego zużywania sił i zdrowia. Konieczne jest też zapewnienie odpoczynku i regeneracji sił (KPK kan. 610, § 2).

P. Evdokimov, *Kościół domowy*, „Znak”, 30(1978), 845-856; M. Żurowski, *Rodzina „domowym kościołem”*, ChS 10(1978), 12 44-70; E. Krawiec, *Rodzina — kościołem domowym*, HD 48(1979) 36-43; K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości*, Pz 1979; M. Rzeszewski, *Domu, rodzinny domu nasz*, Pz 1983; F. Bogdan, *Prawo Zakonów, Instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostołskiego*, Pz 1988, 85-97; E. G. White, *Chrześcijański d.*, Wwa 1990; M. Chmielewski, M. Krzywicki, *Doskonałość kapłańska w świetle teologii polskiej okresu międzywojennego*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego* (HM, 14), red. W. Słomka, J. Misiurek, Lb 1993, 109-131; A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, 2 — *Ślub posłuszeństwa*, Lb 1994, 272-273; H. Manning, *Wieczne kapłaństwo* Wwa 2000, 182-192.

JERZY SKAWRON OCARM

DOMINIKAŃSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Na stylu duchowości d. s. d. zaważyła przede wszystkim osobowość św. Dominika Guzmana († 1221) oraz przykłady zapożyczone ze znanych mu form życia duchowego i zakonnego.

I. Założyciel i jego dzieło. Św. Dominik nie pozostawił po sobie żadnych pism. Obraz jego sylwetki duchowej można jedynie odtworzyć w oparciu o życiorysy napisane przez dominikanów, np. Jordana z Saksonii, Piotra Ferranda, Gerarda Frachetti i Teodoryka z Apoldy oraz w oparciu o analizę akt kanonizacyjnych z 1233 i pierwszych Konstytucji zakonnych.

Z wymienionych źródeł wynika, że na formowanie postawy duchowej św. Dominika miały wpływ: głęboko religijne wychowanie w domu rodzinnym i w klasztorze benedyktynów w Silo (Hiszpania), studia przed święceniami kapłańskimi i styl życia religijnego kanoników kapituły katedralnej w Calaruega (Hiszpania). Wiadomo, że w tym okresie św. Dominik wiele czasu poświęcał na studium Pisma św. i pism Ojców Kościoła oraz gorliwie uczestniczył w obrzędach liturgicznych. Natomiast jego ulubioną lekturą były *Rozmowy Ojców* św. Jana Kasjana († 435). Teżsknota za kontemplacyjnym życiem pustelnika, ciekawość naukowca i niezwykła łatwość nawiązywa-

nia kontaktów z ludźmi sprawiły, że św. Dominik pełnił wiele funkcji: kanonik, bibliista papieski, wędrowny kaznodzieja, organizator dysput ze współczesnymi mu herezykami, konferencjonista dla studentów i sióstr zakonnych oraz założyciel nowej rodziny zakonnej. Na jego duchowości zaważyły również serdeczne kontakty z cystersami i zainteresowanie wspólnotą zakonną z Grandmont.

Powstanie zakonu związane jest z działalnością ewangelizacyjną w Kastylii w 1206-1217. Skupioną wokół św. Dominika grupę kaznodziejów zatwierdził jako zakon Honoriusz III bullą *Religiosam vitam* (22 XII 1216). Szczególne poparcie papieża dla nowopowstałego zakonu (m.in. nadanie przywileju egzempcji), wysoki poziom moralno-intelektualny a także gorliwy apostołat przyczyniły się do jego dynamicznego rozwoju, który z kolei w XIV-XV w. osłabił poziom życia moralno-ascetycznego, dlatego św. Katarzyna ze Sieny i pozostający pod jej wpływem Rajmund z Capui dążyli do reformy zakonu.

Do Polski dominikanie przybyli z Bolonii z inicjatywy bp. Iwo Odrowąża ok. 1222 i założyli pierwszy klasztor przy kościele św. Trójcy w Krakowie. Wśród nich był św. Jacek Odrowąż († 1257). Niebawem po-

wstało szereg klasztorów, m.in. w Sandomierzu (kościół św. Jakuba), Płocku, Gdańsku, Lublinie, Kamieniu Pom. i we Wrocławiu, gdzie szczególnie wyróżniał się bł. Czesław († 1242). Największy rozwój dominikanów w Polsce przypada na XVII w., kiedy powstało ok. 100 nowych fundacji, co przyczyniło się do wzrostu poziomu intelektualnego społeczeństwa polskiego. Porozbiorowa kasata zakonów dotknęła także dominikanów.

W licznej rodziny dominikańskiej trzeba zauważyć zgromadzenie dominikanek założone w 1861 przez m. Kolumbę Białecką († 1887) w Wielosiu k. Tarnobrzega.

II. Charakterystyczne cechy d. s. Św. Dominik nie dążył do utworzenia nowej, dotąd nieznannej drogi do świętości. Jego koncepcja stylu życia duchowego opiera się bardziej na korzystaniu z dotychczasowych form. Wybierał to, co jego zdaniem, miało najlepiej sprzyjać misji zakładanego zakonu. Cała duchowość d. s. d. streszcza się w dewizie: *contemplare et contemplata aliis tradere* (kontemplować Boga i owoce tej kontemplacji przekazywać innym). W tradycji dominikańskiej dewiza ta przypisywana jest św. Dominikowi. Jednak jej wcześniejszego pochodzenia dopatruje się św. Tomasz z Akwinu w *Rozmowach Ojców*, w *Homiliach* św. Grzegorza i w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity (STh II-II, q. 186, a. 6). Św. Tomasz dowodzi, że większy sens ma życie kontemplacyjne niż tylko kontemplacyjne. Dewiza ta z czasem weszła do prawodawstwa dominikańskiego. *Księga Konstytucji i Zarządzeń Braci Kaznodziejów* (nr 66, I) podkreśla: „Kontemplacji spraw Bożych oraz wewnętrznego dialogu i zażyłości z Bogiem należy szukać nie tylko w nabożeństwach liturgicznych czy lekturze duchowej (→ *lectio divina*), lecz także w wytrwałej → modlitwie prywatnej. Trzeba więc braciom pielegnować ten rodzaj modlitwy”.

Styl duchowości d. s. d. staje się bardziej czytelny, jeżeli weźmie się pod uwagę sposoby realizacji tej naczelnej dewizy:

1. Kontemplacja i liturgia. Jest rozumiana jako nieustanne poszukiwanie bycia z Bogiem (modlitwy liturgiczne i prywatne w każdym możliwym miejscu i czasie), dlatego od początku istnienia tej formy życia duchowego wkładano wiele wysiłku w organizowanie wspólnej i uroczystej modlitwy, ale bez przesadnego jej przedłużania. Wiadomo zarazem, że wielu świętych dominikańskich spędzało wiele czasu na prywatnej modlitwie. Nowym zjawiskiem w XIII w., było wprowadzenie do *Officium divinum* codziennej Mszy konwentualnej.

W nurcie odnowy pobożności eucharystycznej św. Tomasz z Akwinu, na zlecenie papieża, przygotował teksty liturgiczne na uroczystość → Bożego Ciała. Przynajmniej raz w miesiącu odprawiano razem z ludem → adoracje i procesje eucharystyczne.

Ta forma pobożności została wzbogacona szczególnie kultem Matki Bożej, Opiekunki Zakonu, przez ukształtowanie się sposobu odprawiania → Różańca, procesji różańcowych i codziennego odmawiania tzw. małego oficjum o NMP oraz powstania w XV w. tzw. litanii dominikańskiej do NMP. Unikalnym dziełem pobożności dominikańskiej jest Kantyk o Męce Pańskiej św. Róży z Limy († 1617) śpiewany w piątki W. Postu podczas → adoracji krzyża.

Oddzielną formę dominikańskiej duchowości stanowią sposoby czczenia świętych i błogosławionych. Uzależnione one były i są od miejscowych zwyczajów i nurtów pobożności w Kościele.

Wyjątkowe znaczenie w klasztorach dominikańskich ma pamięć o zmarłych: tzw. aniwersarze (4 razy w roku), cotygodniowa Msza św. i procesja za zmarłych oraz nałożone przez *Konstytucje* obowiązkowe odprawianie Mszy św. za zmarłych braci i Różańca.

2. **Życie wspólne.** Ma być naśladowaniem życia Apostołów. Obowiązują trzy → rady ewangeliczne: posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. Gorliwe przestrzeganie rad ewangelicznych uważał św. Dominik jako jedną z ważniejszych form → apostołstwa. Umartwienia typowe dla wspólnot zakonnych w Kościele, jak surowe milczenie, posty, nocne modlitwy i in. stosowane były i są zgodnie z aktualnymi możliwościami.

3. **Studium prawd Bożych.** Oprócz modlitwy i → pokuty praca apostołska nad zbawieniem dusz wymaga więcej niż przeciętnej wiedzy religijnej, dlatego studium filozofii, teologii i innych dyscyplin kościelnych oraz daleko posunięte studia specjalistyczne mają razem z kontemplacją formować wewnętrzną sylwetkę dominikana. W historii zakonu naukowcy cieszyli się wyjątkowymi przywilejami.

4. **Kaznodziejstwo.** Dominikanie posługę kaznodziejską traktują jako szczególny swój → charyzmat, co ma odbicie w nazwie Zakonu: „Zakon Braci Kaznodziejów” (*Ordo praedicatorum*). Przez kaznodziejstwo rozumie się wszelkie sposoby przekazywania praw objawionych: wygłaszanie homilii i kazań w kościele, konferencje dla określonych grup, rekolekcje i nauki misyjne, wykłady, publikacje, katecheza szkolna, duszpasterstwo specjalistyczne, a szczególnie wśród studentów praca na misjach zagranicznych i w razie potrzeby, prowadzenie parafii.

5. **Znaczenie tzw. rodziny dominikańskiej.** Ważnym elementem duchowości d. s. d. jest wiara w moc modlitwy i pokuty za innych, dlatego zakładanie zakonu rozpoczął św. Dominik od klasztoru sióstr dominikanek w Prouille (Francja). Praca apostołska nie może być owocna bez zaplecza modlitewnego i pokutnego braci, sióstr habitowych II i III zakonu, tercjarzy świeckich i Kótek Różańcowych.

III. Główni przedstawiciele d. s. W oparciu o tak pojętą formę służenia Kościo-

łowi zakon wychował wielu świętych i błogosławionych, mistyków i stygmatyków oraz uczonych z różnych dziedzin. Niektórzy z nich pozostawili po sobie wiele cennych dzieł z literatury religijnej i naukowej. Wywarli znaczący wpływ na duchowość.

1. **Doktorzy Kościoła** (→ Doktor Kościoła). a) św. Albert Wlk. († 1280), wybitny nauczyciel św. Tomasza. Napisał liczne dzieła na różne tematy, wśród nich komentarze do Pseudo-Dionizego Areopagity i św. Jana Kasjana, ponadto *Mariale*, *O najświętszej ofierze Mszy św.*, *Summa theologica* i *Komentarze do Sentencji*.

b) św. Tomasz z Akwinu († 1274). Po studiach w Rzymie i Kolonii u św. Alberta Wlk. był przez 7 lat profesorem paryskiej Sorbony, którą opuścił wskutek intryg. Po okresie pracy na dworze papieskim oraz w Viterbo, w 1269 powrócił do Sorbony na 3 lata. Potem wykładał do śmierci w Neapolu, w zorganizowanym przez siebie studium zakonnym. Zmarł w drodze na sobór w Lyonie. Kanonizowany w 1323, zaś ogłoszony Doktorem Kościoła (*Doctor Angelicus*) w 1567.

Napisał trzy sumy: *Scriptum super libros Sententiarum*, *Summa contra gentiles*, *Summa theologica*, 20 dysput akademickich, 11 komentarzy do Pisma św., 12 komentarzy do pism Arystotelesa, 4 komentarze do Pseudo-Dionizego Areopagity, 5 pism polemicznych, ponadto traktaty na wybrane tematy, dzieła liturgiczne i kazania. Ogółem znanych jest 90 autentycznych pozycji i 10 wątpliwego autorstwa.

c) św. Katarzyna Benincasa ze Sieny († 1380). Wg biografii spisanej przez jej spowiednika Rajmunda z Capui, jako dwunastoletnia dziewczyna po wizji Chrystusa nad kościołem dominikanów, zaczęła prowadzić wbrew rodzinie surowy tryb życia. W wieku 16. lat wstąpiła do tercjarek dominikańskich. Niebawem przeżyła → zaślubiny mistyczne z Chrystusem, stając się

wyrazicielką Jego woli. Jej upomnienia kierowane do duchownych, a nawet papieży ściągnęły na nią sąd inkwizycyjny, który ją uniewinnił. 1 IV 1375 otrzymała → stygmaty. Na życzenie Urbana VI w 1378 przeniosła się do Rzymu, by tym owocniej pracować dla Kościoła. Tam zmarła i została pochowana w kościele Santa Maria Sopra Minerva. Kanonizowana przez Piusa II w 1461, zaś ogłoszona Doktorem Kościoła 4 X 1970.

Jej dzieła, to: *Dialog o Bożej Opatrzności czyli Księga Boskiej nauki* (Pz 1987), *Listy* (Pz 1988 — 389 listów) i *Modlitwy* (Pz 1990 — 26 ułożonych przez nią modlitw).

2. Teologowie duchowości. Najbardziej znani dominikańscy teologowie, to:

a) Mistrz Eckhart († 1328). Z jego licznych dzieł zachowały się tylko fragmenty wskutek potępienia przez Jana XXII bullą *In agro dominico* (27 III 1329). Znanne są: *Collatio in Libros Sententiarum*, *Reden der Unterweisung* (konferencje o życiu duchowym), *Opus tripartitum* (najważniejsze dzieło), *Buch der gottlichen Trostung* („Księga Boskiej pociechy” — najpiękniejsza i najdojrzała dzieło). Polskie wydanie wybranych jego dzieł: *Traktaty* (Pz 1987) oraz *Kazania* (Pz 1986).

b) bł. Jan Tauler († 1361), zwany niekiedy *Doctor Illuminatus*. Swymi pismami wywarł wpływ niemal na wszystkich późniejszych mistyków, zwłaszcza św. Jana od Krzyża. Od 1587 lektura jego dzieł była formalnie zakazana członkom Towarzystwa Jezusowego z powodu rzekomego → kwietyzmu. Wiele dzieł zaginęło, toteż znane są wersje nieautentyczne, oparte na notatkach słuchaczy. Najważniejsze jego pisma, to: *Institutiones divinae* (znane też jako *Medulla animae*), *Exercitia piissima super vitam et passionem Salvatoris N.J.C.*, *Naśladowanie Chrystusa lub Księga ubóstwa duchowego* oraz bogaty zbiór kazań (*Kazania* Pz 1985).

c) bł. Henryk Suzo z Konstancji († 1366), zarliwy kaznodzieja głównie w

żeńskich klasztorach dominikańskich, zaprzyjaźniony z Mistrzem Eckhartem i bł. Janem Taulerem, pozostawił dzieła: *Exemplar* (na które składa się: *Życie* (Pz 1990), *Księga Mądrości Przedwiecznej* (Pz 1983), *Księga Prawdy* i *Mała księga listów*), *Wielka księga listów* (Pz 1989), *Kazania*, *Mała księga miłości* i *Horologium* (jedyne dzieło napisane po łacinie).

d) Hieronim Savonarola († 1498). W dziełach: *O pokorze*, *O miłości Chrystusa*, *O prostocie życia chrześcijańskiego*, *Komentarz do «Ojciec Nasz»*, *Komentarz do «Miserere»*, wywodzących się z tradycji średniowiecznej, pojawiały się nowożytny tematy, m.in. odnoszące się do modlitwy, czym wywarł wpływ na pisarzy hiszpańskich, np. na dzieła Ludwika z Granady († 1588): *Guía de pecadores*, *De la oración y meditación*, *Memorial de la vida cristiana* (wersja polska: *Abyś nie zapomniał że jesteś chrześcijaninem*, Pz 1987) i *Exposición del simbolo de la fé*.

e) Juan Gonzales Arintero († 1928). Był profesorem „Angelicum” w Rzymie. Otwierając w Valladolid „Akademię św. Tomasa”, stał się odnowicielem studiów mistyki w Hiszpanii. Jest twórcą pisma w Salamance „La vida sobrenatural” (1921). Zmarł w opinii świętości i jego proces beatyfikacyjny wszczęto w 1952. Dzieła: *Evolución mística*, *Cuestiones místicas*, *Exposición del Cantar de los Cantares*, *La verdadera mística tradicional*, *Grados de oración*, *Las escalas de amor y la verdadera perfección cristiana*, *La verdadera mística tradicional*.

f) Reginald Garrigou-Lagrange († 1964). Podczas studiów medycyny poruszony lekturą *L'Homme* Ernesta Hello „nawrócił” się. Został dominikaninem i studiował u o. Ambrożego Gardeila († 1931). Był pod wpływem myśli J. G. Arintero. Na zlecenie Benedykta XV w 1917 zorganizował pierwszą w świecie katedrę teologii ascetycznej i mistycznej na „Angelicum”, której stał się wykładowcą jako jeden z najwybitniejszych

współczesnych znawców duchowości, aczkolwiek nie uważa się go za oryginalnego twórcę, lecz odnowiciela tradycyjnej duchowości tomistycznej.

Dziela: *Perfezione cristiana e contemplazione, L'amore di Dio e la croce di Gesù, La Provvidenza e la confidenza in Dio, Trzy nawrócenia i trzy drogi* (Pz 1934), *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie* (Pz 1960, Kr 1998²), *L'unione mistica in S. Caterina da Siena, Il Salvatore e il suo amore per noi, La Mère du Sauveur et notre vie interieur, Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix.*

g) Ponadto: Jan Torquemada († 1468) — słynny inkwizytor hiszpański, Baptysta z Kremy († 1534), Melchior Cano († 1560), Dominik Baltanas († 1564), Alfons Cabrera († 1598), Tomasz Vallgornera († 1665) — badacz doktryny mistycznej św. Tomasza z Akwinu, Andrzej Maria Meynard († 1887), Hiacynt M. Cormier († 1916), a współcześnie Jordan Aumann (ur. 1916) — profesor „Angelicum”, autor m.in. *The Meaning of Christian Perfection, Sex, Love and Life of the Spirit, Spiritual theology, Zarys historii duchowości* (Ki 1993).

3. Polscy przedstawiciele. D. sz. d. ma także znaczących polskich przedstawicieli:

a) Mikołaj z Mościsk († 1632). Po studiach w Krakowie i Bolonii założył w Krakowie bractwo różańcowe, a w latach 1589-1593 był kaznodzieją generalnym we Lwowie. Następnie był wykładowcą i rektorem studium dominikańskiego w Krakowie oraz kierownikiem duchowym dominikanek. Jego pisma, m.in. w *Theologia moralis [...] in tres libros* wydaniu zbiorowym pt. *distincta* (Kr 1683) cieszyły się dużą popularnością i przez następne wieki wywierały znaczący wpływ, m.in. na dominikańską tercjarkę Cecylię Działyńską († 1899), autorkę *Kartek z życia modlitwy* (Tw 1899). W najbardziej znanych pismach: *Infirmarya chrześcijańska* (Kr 1624), *Elementarzyk ćwiczenia duchownego* (Kr 1626), *Akademia pobożno-*

ści... (Kr 1628 — pierwszy polski podręcznik duchowości) podejmuje problematykę → rozwoju duchowego (15 stopni), modlitwy, ascezy, kontemplacji mistycznej i → doskonałości zakonnej.

b) Jacek Woroniecki († 1949), uznawany za jednego z najwybitniejszych polskich moralistów, wiele miejsca poświęcał problematyce życia duchowego. Za radą bł. Honorata Koźmińskiego podjął studia teologiczne we Fryburgu, a następnie w Lublinie, gdzie w 1906 został wyświęcony i pełnił m.in. funkcję sekretarza biskupa oraz wykładowcy seminarium duchownego. Podczas studiów doktorskich z filozofii we Fryburgu w 1909 wstąpił do dominikanów, gdzie po odbyciu nowicjatu w Fiesole k. Florencji i w Rzymie, został sekretarzem studiów na „Angelicum”, a następnie ojcem duchownym i wicerektorem konwiktury księży we Fryburgu. W 1914 powrócił do Krakowa, a w latach 1918-1929 był profesorem KUL, gdzie pełnił szereg funkcji, m.in. w latach 1922-1924 był rektorem uczelni. Był także profesorem uniwersytetu we Fryburgu i „Angelicum” w Rzymie. Spośród jego obfitego dorobku naukowego na uwagę zasługują jego dzieła ascetyczne: *Królewskie kapłaństwo. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana katolickiego* (Pz 1919, Wr 1947³) i *Pełnia modlitwy* (Pz 1982). Wiele także treści ascetycznych zawartych jest w największym jego dziele *Katolicka etyka wychowawcza* (1-2, Lb 1986).

J. Woroniecki, *Św. Jacek Odrowąż*, Ka 1947; tenże, *Błogosławiony Czesław, dominikanin*, Op 1947; J. Salij, *Duchowość dominikańska*, w: *Chrześcijańska duchowość* (WZNP, 14), red. B. Bejze, Wwa 1981, 359-377; *Legends dominikańskie*, Pz 1982; M. H. Vicaire, *Dominik i jego Bracia Kaznodzieje*, Pz 1985; J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, Pz 1985; *Dominikanie. Szkice do dziejów zakonu*, red. M. A. Babraj, Pz 1986; G. Bedouelle, *Dominik czyli Łaska słowa*, Pz 1987; J. S. Bakalarz, *Kontemplacja i działanie w życiu duchowym Matki Kolumby Bialeckiej*, Kr 1994; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, 1 — Lb 1994, 301-329; 3 — Lb 2001, 285-309.

KS. MAREK CHMIELEWSKI
WALDEMAR KAPEC OP

„DOMOWY KOŚCIÓŁ”

Ruch wspólnot rodzinnych, nazywany także Oazą Rodzin, który stanowi gałąź → Ruchu Światło-Życie (RŚŻ) i działa w jego ramach. Jego struktury są dostosowane do struktury całego RŚŻ, a odpowiedzialne pary małżeńskie i księża moderatorzy na każdym szczeblu współpracują z odpowiedzialnymi RŚŻ. DK łączy w sobie charyzmaty RŚŻ i międzynarodowego ruchu małżeństw katolickich → Equipes Notre-Dame (END). W swojej nazwie odwołuje się do określenia „domowy Kościół” (*Ecclesia domestica*) z konst. dogmat. o Kościele *Lumen gentium* (nr 11), wielokrotnie przywoływanego także w nauczaniu Jana Pawła II.

DK powstał w 1973 jako gałąź rodzina, założonego przez sługę Bożego ks. Franciszka Błachnickiego († 1987) Ruchu Żywego Kościoła, a od 1976 — RŚŻ. W rozwoju DK ściśle współpracowała z Założycielem siostra Jadwiga Skudro RSCJ. Obecnie formację DK przeżywa ok. 12,5 tys. małżeństw, skupionych w 2,6 tys. kręgach (dane z 2000) głównie w Polsce, a także na Ukrainie, Białorusi, Słowacji, w Niemczech, Austrii, Kanadzie i USA. W swoim działaniu DK kieruje się *Zasadami Domowego Kościoła RŚŻ*, które w najnowszej wersji (Krościenko 2001) po raz pierwszy w historii DK zostały zatw. 26 III 2001 przez Delegata Konferencji Episkopatu Polski (KEP) ds. RŚŻ. Pary odpowiedzialne RDK (od poziomu diecezjalnego) wstępują do erygowanego 1 XII 2000 przez KEP Stowarzyszenia „Diakonia RŚŻ”. Pismem formacyjno-informacyjnym DK jest „Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych RŚŻ”, który ukazuje się od 1975.

DK zwraca szczególną uwagę na *duchowość małżeńską*, na dążenie do bycia bliżej Boga w jedności ze współmałżonkiem. Chce pomóc małżonkom trwającym

w związku sakramentalnym w budowaniu prawdziwej jedności małżeńskiej, która stwarza najlepsze warunki do dobrego wychowania dzieci w duchu chrześcijańskim. Zupełnie nową wartość w DK tworzy także *współpraca kapłana z parą małżeńską*, podejmowana wspólnie w celu rozwoju życia duchowego wspólnot małżeńskich. Kapłan pełni funkcję moderatora-doradcy duchowego, a cała odpowiedzialność za życie duchowe kręgów spoczywa na parach małżeńskich.

DK dąży do odnowy małżeństwa i rodziny poprzez wdrażanie do: życia słowem Bożym tak, aby stawało się słowem życia; życia modlitwą rozumianą jako osobiste spotkanie z Chrystusem; stałego życia sakramentalnego, zwłaszcza eucharystycznego; dawania świadectwa o swoim spotkaniu z Chrystusem wobec innych ludzi; postawy służby we wspólnocie Kościoła, wg otrzymanych darów.

Jako integralna część RŚŻ, DK kształtuje swoich członków w duchu formuły jedności „Światło-Życie”, doprowadza ich do przyjęcia Chrystusa jako osobistego Pana i Zbawiciela (idea *Nowego człowieka*), uczy pełnego i odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu Kościoła lokalnego (idea *Nowej wspólnoty*), buduje i propaguje kulturę opartą na zasadach chrześcijańskich (idea *Nowej kultury*), wdraża do służby na rzecz moralnej odnowy Narodu przez włączenie się do *Krucjaty Wyzwolenia Człowieka* (KWC) i troskę o obronę każdego poczętego życia itd.).

Program formacyjny DK kształtowany jest na podstawie materiałów formacyjnych RŚŻ i END, dokumentów Sob. Wat. II i II Synodu Plenarnego w Polsce oraz aktualnego nauczania Kościoła. Środkami formacyjnymi są: elementy formacyjne zwane

zobowiązani (darami, szansami), systematyczna praca w małej grupie — *kręgu rodzin*, jako środowisku wzrostu wiary, oraz *rekolekcje oazowe* rodzin (wakacyjne 15-dniowe i śródroczne kilkudniowe). Budowaniu jedności (*communio*) w małżeństwie i rodzinie służą następujące *zobowiązania*: codzienna modlitwa osobista (*Namiot spotkania*); codzienna modlitwa małżeńska; codzienna modlitwa rodzinna; regularne spotkania ze słowem Bożym; comiesięczny dialog małżeński (małżonkowie wspólnie, w obecności Bożej, starają się odczytać myśl i wolę Bożą wobec ich życia małżeńskiego i rodzinnego, aby ją lepiej wypełniać); reguła życia (systematyczna praca nad sobą); uczestnictwo w comiesięcznych spotkaniach formacyjnych kręgu; uczestnictwo, przynajmniej raz w roku, w rekolekcjach formacyjnych.

Zobowiązania nie są celem samym w sobie, ale środkiem do celu. Ich realizacja odbywa się w małżeństwie przez codzienny, wspólny wysiłek małżonków oraz przez wzajemną pomoc małżeństw w kręgu na drodze do Chrystusa („równi usługują równym” — HV 26).

Krąg rodzin tworzy 4-7 małżeństw, które pragną wspomagać się wzajemnie w budowaniu w swoich rodzinach „domowego Kościoła”. Małżeństwa gromadzą się w imię Chrystusa — dla Niego i z miłości do Niego, aby Go wspólnie odnajdywać i trwać przy Nim w życiu codziennym. Za pracę formacyjną kręgu, jego wzrost duchowy i przebieg spotkań formacyjno-modlitewnych odpowiada jedno z należących do niego małżeństw, zwane *parą animatorską*. Parze tej pomaga *ksiądz moderator* — doradca duchowy. Spotkania, obowiązkowe dla obojga małżonków, odbywają się raz w miesiącu kolejno w domach poszczególnych rodzin z kręgu. Cykl pracy kręgu trwa rok (od września do czerwca włącznie). W okresie wakacyjno-urlopowym odbywają się rekolekcje oazowe.

Spotkanie miesięczne kręgu rodzin składa się z następujących części stałych: a) *dzielenia się życiem* (wydarzeniami, radościami, troskami itp.) podczas symbolicznego posiłku w atmosferze bliskości i serdeczności; b) *modlitwy* (dzielenie się Ewangelią lub inne formy spotkania ze słowem Bożym; tajemnica Różańca); c) *formacji* (dzielenie się w atmosferze modlitwy realizacją zobowiązań, tzn. osiągnięciami i trudnościami w rozwoju życia duchowego; omówienie nowego tematu).

Podstawowa praca formacyjna w kręgu przebiega wg podręczników *Domowy Kościół I rok pracy* i *Domowy Kościół II rok pracy*, z których pierwszy stopniowo wprowadza zobowiązania, drugi zaś służy pogłębianiu duchowości małżeńskiej. Okres ten trwa od dwóch do czterech lat, zależnie od rozwoju duchowego poszczególnych małżeństw. Dalsza formacja polega na utrwalaniu formacji podstawowej i pracy na podstawie materiałów proponowanych przez Centralną Diakonię DK oraz własnego zapotrzebowania (nowe tematy w trzeciej części spotkania). Praca w kręgach jest pogłębiana przez rekolekcje oazowe. Rekolekcje 15-dniowe (wg tajemnic różańcowych) I⁰, II⁰ i III⁰ są przeznaczone dla małżonków z dziećmi. Program oazy I⁰ ma charakter ewangelizacyjno-katechumenalny; omawiane są również tematy związane z duchowością małżeńską. Oaza II⁰ rozwija biblijne podstawy inicjacji liturgicznej; mówi się także o przeżywaniu okresów liturgicznych w rodzinie. Oaza III⁰ ma na celu ukazanie i przeżycie rzeczywistości Kościoła jako wspólnoty.

W ciągu roku odbywają się rekolekcje 4-dniowe, zwane Oazami Rekolekcyjnymi Animatorów Rodzin (ORAR). ORAR 0⁰ to rekolekcje ewangelizacyjne; ORAR I⁰ ma na celu zapoznanie się z duchowością i metodami pracy DK jako nurtu wspólnot rodzinnych w ramach RSŻ; ORAR II⁰ przygotowuje małżeństwa do świadomego pod-

jęcia posługi pary animatorskiej w kręgu. Organizowane są też rozmaite ORAR-y specjalistyczne, tzw. tematyczne.

Członkowie DK po przeżyciu *formacji podstawowej* (rekolekcje oazowe I⁰ i II⁰, ORAR 0⁰, I⁰ i II⁰, zobowiązanie kandydata do KWC) powinni dążyć do uzyskania *pełnej formacji* (formacja podstawowa uzupełniona o rekolekcje oazowe III⁰, Triduum Paschalne przeżyte w formie rekolekcyjnej, Oaza Rekolekcyjna Diakonii, członkostwo w KWC), a następnie korzystać z rekolekcji specjalistycznych.

Podobnie jak w całym RŚŻ, formacja RDK obejmuje trzy zasadnicze etapy: *ewangelizację*, właściwy *katechumenat* (deuterokatechumenat — dla osób już ochrzczonych) i → *mistagogię*. Prowadzi ona z jed-

nej strony do budowania małżeństwa i → rodziny prawdziwie chrześcijańskiej, z drugiej zaś wychowuje i przygotowuje małżonków do aktywnego uczestniczenia w życiu Kościoła zarówno lokalnego (parafia, diecezja), jak i powszechnego (→ ewangelizacja) poprzez podjęcie diakonii (służby), zgodnej z własnym powołaniem i otrzymanym → charyzmatem.

F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, Carlsberg 1985; tenże, *Charyzmat Światło-Życie*, Kr 1987; tenże, *Godziny Taboru*, Carlsberg-Lb 1989; *DK. Informacje* [bmrw]; *Spotkanie w kręgu*, Kr 1995; *DK. I rok pracy* [bmrw]; *ORD RŚŻ. Podręcznik*, [bmrw] 1995; *DK. II rok pracy*, Kr 1996; *Zasady DK RŚŻ*, Krościenko 2001.

WITOLD KOWALCZYK

DOSKONAŁOŚĆ

I. Pojęcie d. Dotyczy bytu, przymiotów bytu i działań. Szczytowy poziom i kryterium miary wszelkiej d. wiązano zawsze z Praprzyczyną, z Absolutem, z Bogiem. Wszystkie inne byty o tyle są doskonałe, o ile uczestniczą, uobecniają i odzwierciedlają d. Boga.

W formie czasownikowej d. wskazuje na czynność doprowadzenia czegoś do końca, uwydatniając tym samym jej dynamiczny charakter. W tym sensie jest ona przypisywana wyłącznie bytom stworzonym, gdyż tylko one podlegają urzeczywistnieniu się (STh I, q. 4, a. 1, ad 1).

W znaczeniu rzeczowym d. polega na kompletności. Doskonałym jest to, co nie posiada żadnych braków (STh II-II, q. 184, a. 2, ad 2). Tak rozumiana d. znamionuje tylko Boga, który jest jej uosobieniem i przez to zasługuje na pożądanie i uwielbienie. Jest On d. absolutną. W niej zaś mają swój udział na mocy aktu stwórczego stworzenia. Stąd też przypisywana im d. ma znaczenie jedynie względne, tzn. nie posiadają one żadnych braków w zakresie wła-

snej natury, co jest określane *d. substancjalną* (STh II-II, q. 161, a. 1, ad 4), lecz to nie stanowi o pełni ich d. O tym dopiero decyduje osiągnięcie celu. Św. Tomasz wprost stwierdza, że „każda rzecz zwana jest doskonałą, o ile osiąga swój cel, będący ostateczną d. rzeczy” (STh II-II, q. 184, a. 3). Cel jest d. sam w sobie i z tego względu dopełnia każdy byt, dlatego na d. bytu stworzonego składa się nie tylko jego d. substancjalna, tzn. nie posiadanie żadnych braków w zakresie jego istoty i istnienia, ale także jego dążenie i osiągnięcie celu przez właściwe działanie (*d. funkcjonalna*). Zegarek np. jest doskonały wówczas, gdy dobrze odmierza czas. Właściwe odmierzanie przez niego czasu jest celem, dla którego został zrobiony. Jeżeli zaś nie wskazuje należycie czasu, to nawet gdyby był pozłacany i wysadzany bursztynami jest zegarkiem niedoskonałym, ponieważ nie spełnia swojego celu. A zatem cel stanowi kres dążenia bytu stworzonego, który urzeczywistnia się przez zjednoczenie się z nim.

W ten sposób ukazuje się dynamiczny wymiar d. Zaznacza się on szczególnie w

odniesieniu do → człowieka, który będąc bytem osobowym jest zdolny do działania świadomego i dobrowolnego. Dopiero poprzez takie działanie nastawione na jednoczenie się z celem spełnia się on w swych możliwościach. Tym celem, zdolnym go spełnić, nie może być żadna wartość doczesna, gdyż on bogactwem swego wnętrza przekracza je, lecz jedynie Bóg, który jest d. absolutną, a przez to skupiającą w sobie wszystkie cele i tym samym zdolną zaspokoić najgłębsze jego pragnienia (Sth I-II, q. 3, a. 1; I-II, q. 2, a. 8).

II. Miłość istotą d. Skoro osiągnięcie celu stanowi d., to do tego stanu w sposób najpełniejszy prowadzi → miłość. Fundamentalną cechą miłości jest zatem jednoczenie się miłującego z upragnionym przedmiotem (Sth I-II, q. 26, a. 1; I-II, q. 28, a. 1).

Bóg, jako Dobro najwyższe (a do właściwości dobra należy udzielanie), dał człowiekowi nie tylko byt, ale także uczestnictwo w swoim Boskim życiu przez → łaskę. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku, miłując go udzielał mu dobra. A kiedy człowiek wypowiedział Bogu → posłuszeństwo, nie przestał go kochać, lecz zesłał swojego Jednorodzonego Syna (J 3, 16), który wydał się na śmierć krzyżową, aby go odkupić. Dlatego św. Jan Apostoł napisze: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4, 10). Miłość Boga do człowieka jest więc miłością samodarowania (Sth II-II, q. 23, a. 1). Odpowiedzią człowieka na tę miłość winna być również miłość samodarowania się. Aby człowiek mógł w ten sposób miłować Boga, On go uzdolnił ku temu w nadprzyrodzonej cności miłości (Rz 5, 5). Gdy zatem człowiek będzie miłował Boga, tak jak On siebie miłuje, czyli ze względu na Niego samego, wówczas dopiero osiągnie d. W tym sensie d. polega na miłości (Sth II-II, q. 184, a. 1).

III. D. chrześcijańska. W rozumieniu chrześcijańskim pełnię d. przypisuje się Bogu Trójjedynemu: Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, a stopień d. stworzeń odpowiada stopniowi uczestnictwa, uobecniania i objawiania d. bytu, przymiotów i działań Boga. Jego d. jest w tym rozumieniu zarówno źródłem jak wzorem i celem d. stworzeń. D. człowieka oznacza w tym sensie nie tylko udział w Bożym bycie i w Bożych działaniach z tytułu stworzenia, lecz także z tytułu zbawczego usprawiedliwienia w Chrystusie, które jest określane mianem nowego narodzenia (J 3, 5-6), nowego stworzenia (2 Kor 5, 17; Ga 6, 15), udziałem w Bożej naturze (2 P 1, 4) i Bożym → synostwem w Jednorodzonym Synu → Jezusie Chrystusie (Ga 4, 7; Rz 8, 14).

Zjednoczenie z Bogiem, jako dążenie człowieka do celu, swój ostateczny wymiar osiąga nie w granicach ludzkiej natury, lecz na płaszczyźnie nadnaturalnej. Bóg bowiem nie tylko stworzył człowieka, tj. związał z Sobą węzłem zależności relacyjnej, ale także obdarzył go udziałem w Boskiej naturze. Owo obdarowanie nie jest jedynie moralnym udoskonaleniem ludzkiej natury, lecz udzieleniem łaski, która podnosi jego życie na poziom nadnatury. Wszystko to dokonało się w ramach Bożego planu zbawczego, którego pełnia zajaśniała w Jezusie Chrystusie, dlatego ostateczne zjednoczenie człowieka z Bogiem-Celem i tym samym urzeczywistnienie odpowiedniej dla niego d. następuje wtedy, gdy uznaje on swoje nadprzyrodzone wyposażenie i podejmuje proporcjonalne do niego działanie. W tym względzie można mówić o chrześcijańskiej d. człowieka.

D. Bożego Bytu i Bożych działań wyrażana jest szczególnie pojęciem Miłości: „Bóg jest Miłością” (1 J 4, 8), dlatego też upodobnienie się do d. tej Miłości, nawet Miłości miłosiernej, stanowi o d. człowieka (Mt 5, 48; Łk 6, 36). Miłość taka jest określana mianem „więzi” d. (Kol 3, 14).

D. często utożsamiana jest ze → świętością. Interesującą opinię na ten temat przytacza ks. Antoni Słomkowski († 1982) (*Teologia życia duchowego w świetle Sob. Wat. II*, Lb 2000). Wg Josefa de Guiberta († 1942), świętość wyraża stan d. nabytej i osiągniętej, zaś d. wskazuje na zarliwość w dążeniu do tego celu. Zatem świętość określa człowieka w stanie → łaski uświęcającej, zaś d. — jego sposób działania w tym stanie (tamże, 86).

Jak d. swym zakresem obejmuje Boży dar usprawiedliwienia człowieka, czyli wyniesienia go ponad jego naturę proporcjonalnie do nadprzyrodzonego celu i podjęcie z jego strony odpowiedniego do tego nadprzyrodzonego celu działania, tak też świętość zawiera w sobie nadprzyrodzony dar Boga polegający na dopuszczeniu człowieka do uczestnictwa w Jego świętości przez udzielenie mu łaski uświęcającej i podjęcie ze strony człowieka Bożego wezwania przez uznanie łaski i współpracę z nią w postaci przewycięzania własnych słabości, odrzucanie grzechów i praktykę czynnej miłości bliźniego.

Uznanie miłości (Boga, a bliźniego ze względu na Niego) za istotę d. nie przekreśla jednak roli → cnót i → darów Ducha Świętego w jej urzeczywistnianiu. W procesie doskonalenia się człowieka odgrywają one ważną rolę, choć nie priorytetową. Ich działanie bowiem jest ściśle powiązane z miłością, która stanowi dla nich dopełnienie. W niej znajdują one swoją d. Skoro miłość najdoskonalej jednoczy człowieka z nadprzyrodzonym celem — Bogiem, to wszystkie cnoty i dary Ducha Świętego jako znajdujące w niej swoje dopełnienie wspomagają ją, aby spełniła swoją rolę jak najszybciej i w jak najdoskonalszym stopniu (STh II-II, q. 23, a. 6, ad 7).

Zaznacza się zatem głęboka relacja między miłością a cnotami i darami Ducha Świętego w d. Miłość dopełnia cnoty i dary Ducha Świętego, a one zaś stanowią waru-

nek jej doskonałego działania (STh I-II, q. 65, a. 1; I-II, q. 66, a. 2, a. 3; II-II, q. 23, a. 8). W ten sposób uwydatnia się istotna rola cnót i darów Ducha Świętego w d. Bez nich miłość nie spełniłaby swojego zadania jednoczenia człowieka z Bogiem, a w konsekwencji nie zaistniałaby d. chrześcijańska (STh I-II, q. 65, a. 3, ad 1).

Ustawienie w ten sposób zagadnienia jednoznacznie sugeruje kierunek poszukiwań zawierający się w pytaniu, na ile przykazania (→ Dekalog) odpowiadają d., a na ile → rady ewangeliczne? W swej istocie d. życia polega na miłości Boga i bliźniego ze względu na Boga. W tym sensie przykazania miłości Boga i bliźniego spełniają rolę niejako strażnika celu. Natomiast pozostałe przykazania i rady ewangeliczne spełniają swoją rolę na sposób środka do celu. Każde z nich jest przyporządkowane miłości, lecz każde wobec niej spełnia inne zadania. Zadaniem przykazań jest usuwanie wszelkich przeszkód przeciwstawnych miłości (np. kradzież, cudzołóstwo, zabójstwo, obmowy...), natomiast zadaniem rad ewangelicznych jest usuwanie przeszkód aktu miłości (np. przez ewangeliczną radę ubóstwa małżonkowie mogą doskonale wypełniać swoje zadania w świecie) (STh II-II, q. 184, a. 3).

IV. Powinność dążenia do d. Otrzymały dar d. bytu i działań stanowi jednocześnie → powołanie i zadanie ustawicznego rozwoju, który osiąga się przez doskonałenie się w miłości Boga, ludzi i świata. Doskonaleniu temu służy życie modlitewne, sakramentalne i wypełnianie obowiązków stanu, ale jego istotą pozostaje zawsze miłość. Wszystko inne o tyle służy d., o ile staje się funkcją miłości (1 Kor 13).

Powinność urzeczywistniania powołania do d. dotyczy wszystkich stanów życia: świeckich, duchownych i osób konsekrowanych, choć różnicuje się ona w swym uzasadnianiu i ma się wyrażać w zależności od swego stanu życia w → Kościele i w → świecie. Tradycyjnie wyróżniano dwa stany

d.: zakonny i biskupi, ale obecnie mówi się o stanach życia w Kościele i w świecie oraz o powinności dążenia do d. i świętości wszystkich stanów życia.

V. Stopnie d. Skoro d. polega na miłości, a ona nie jest wartością statyczną lecz dynamiczną, to w związku z tym również d. ujawnia swój dynamiczny charakter. Jest ona rzeczywistością wciąż ewoluującą, czyli podlegającą prawu ustawicznego urzeczywistniania się.

Tradycyjnie wyróżnia się trzy stopnie: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia, albo inaczej: początkujących — walka z grzechem i złymi pożądaniami sprzecznymi z powinnością miłości, postępujących — ćwiczenie się w → cnotach i w ogóle w dobru, które wyraża się doskonaleniem miłości, doskonałych — zjednoczenie z Bogiem i całym Bożym stworzeniem w doskonałej miłości. Zauważa się przy tym, że tych stopni nie należy rozumieć rozdzielczo zbyt radykalnie, gdyż mogą zachodzić na siebie. Utrzymuje się też, że wykładnikiem stopni d. są stopnie → modlitwy.

D. pierwszego stopnia znamionuje zintegrowanie dynamizmów i popędów natury, które są źródłem interpersonalnych nieporozumień i obrażania Boga. Cechą drugiego stopnia jest odkrycie przez człowieka prawdy o Chrystusie, w świetle której jaśniej prawdą o nim samym przez oczyszczanie rozumu, woli, uczuć, wyobraźni i pamięci na skutek prowadzenia systematycznej → medytacji i działania darów Ducha Świętego. Charakterystycznym rysem trzeciego stopnia d. jest możliwie najpełniejsze upodobnienie się człowieka do Chrystusa w życiu doczesnym przez ascetyczny wysiłek, bądź dzięki łasce mistycznej udzielonej przez Boga.

Można też wyróżniać ascetyczny i mistyczny poziom d. chrześcijańskiej: pierwszy osiąga się na drodze wysiłków i zabiegów człowieka wspieranych łaską Bożą, drugi zaś jest owocem szczególnego udzie-

lania się Boga przez dary Ducha Świętego. Zgodnie z tomistyczną wykładnią: pierwszy uzdalnia człowieka do działań nadprzyrodzonych na sposób ludzki, natomiast drugi — na sposób boski. Chodzi szczególnie o d. poznania i miłowania.

Można również mówić o stopniach d., przyjmując jako kryterium podziału stadia miłości. W tym ujęciu pierwszym stopniem będzie dążenie człowieka do Boga jak celu nadprzyrodzonego. Drugim zaś stopniem będzie ostateczne ujęcie celu, a trzecim wreszcie, stanowiącym dopełnienie drugiego, stan posiadania celu, charakteryzujący się najwyższą aktywnością miłości, właściwej dla stanu ostatecznego uszczęśliwienia. Ten schemat wyraża bardziej dążenie człowieka do d., niż samą d. W nim najbardziej właściwy dla życia ziemskiego człowieka jest tylko pierwszy stopień.

Schemat stopni jest raczej statycznym ujęciem zjawisk występujących na drodze człowieka ku d. i świętości. W rzeczywistości zjawiska te wzajemnie się przenikają z różnym natężeniem w zależności od przebytej przez człowieka drogi ku zjednoczeniu z Bogiem przez miłość.

VI. Środki osiągnięcia d. Chrześcijańską d. osiąga się na bazie d. ludzkiej zgodnie z zasadą: *Gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit eam*. Chrześcijanin winien więc sięgać po wszystkie naturalne środki rozwoju swego człowieczeństwa, a następnie odwoływać się do tych mocy, związanych z łaską, w której wzrasta się szczególnie w życiu modlitewno-sakramentalnym. Wierność w sięganiu po te źródła rozwoju i doskonalenia się prowadzi zwykle do doświadczenia mistycznego Boga i mistycznego z Nim → zjednoczenia. W opisie mistyków ten stopień d. stanowi już antycypację widzenia uszczęśliwiającego (→ *visio beatifica*).

Modlitwa, jako dialog człowieka z Bogiem, uszlachetnia jego miłość, która przecież stanowi istotę d. → Eucharystia,

uobecniając pod postaciami chleba i wina mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, staje się dla człowieka nie tylko źródłem prawdziwej miłości, ale jednocześnie uzdalnia go do rezygnacji z siebie samego i ofiarnego poświęcania się dla drugiego w miłości. Zaś sakrament → pojednania, w którym człowiek dostępuje → Bożego miłosierdzia przyczynia się do odnowienia jego więzi z Bogiem i tym samym powoduje jego wzrost w miłości. Rachunek sumienia z kolei pozwala człowiekowi harmonizować osobowość, niwelować błędy i rozwijać cnoty. W końcu → asceza wspomaga właściwe zaspokajanie potrzeb ludzkich odpowiednimi wartościami na każdym poziomie bytu ludzkiego.

Mówiąc o środkach osiągnięcia d. chrześcijańskiej nie można pominąć roli, jaką na tej drodze spełnia → kierownictwo duchowe.

A. Gmurowski, *D. chrześcijańska*, Gn 1934; A. Słomkowski, *Ku d.*, Lb 1947, Wwa 1993²; W. K. Szymański, *Istota i integralne pojęcie d. chrześcijańskiej*, RTK 6(1959), 1-2, 193-223; A. Royo Marin, *Teologia della perfezione cristiana*, R 1961; J. R. Bar, *Prawo stanów d. chrześcijańskiej*, Wwa 1966; M. Perrini, *Il Concetto di perfezione oggi*, „Humanitas”, 31(1976), 828-838; I. Werbiński, *Zagadnienie d. chrześcijańskiej w polskiej literaturze teologicznej w latach 1918-1939*, Lb 1980 (mps BKUL); H. Misztal, *Doskonali w miłości*, Lb 1992.

KS. WALERIAN SŁOMKA
KS. HENRYK WEJMAN

DOŚWIADCZENIE DUCHOWE

Angażujące wszystkie wymiary osobowości człowieka wejście w relację o charakterze soteriologicznym z rzeczywistością transcendentną, osobową lub bezosobową.

I. Pojęcie d. d. Refleksję nad doświadczeniem w ogóle podejmowano od początku historii myśli ludzkiej, co znalazło odbicie głównie w filozofii. Pomimo żywego zainteresowania nim, nie dopracowano się jednoznacznego jego pojęcia. Poniekąd jest to niemożliwe, gdyż każda dziedzina życia ludzkiego w jakimś stopniu odwołuje się do doświadczenia nadając mu własne znaczenie.

O doświadczeniu w sensie ogólnym można mówić w poczwórnym sensie: a) *empirycznym* — doświadczenie jako badanie rzeczywistości za pomocą eksperymentu; b) *sensualistycznym* — wrażenie, bezpośrednio uchwycenie rzeczy jednostkowej podpadającej pod zmysły, czyli kontakt ze zmysłowym konkretem; c) *ekstensywnym* — suma praktycznej wiedzy w jakiejś dziedzinie życia (np. człowiek o bogatym doświadczeniu zawodowym); d) *egzystencjalnym* — przeżycie nie tyle przynoszące jakąś wiedzę, co przede wszystkim dokonujące

reorientacji postaw życiowych, głęboko wpisujące się w osobowość człowieka, tak że stanowi integralną część jego tożsamości. W tym sensie mówi się o d. d.

W określeniu pojęcia doświadczenia pomocna jest etymologia. W łac. słowie *experientia*, będącym terminem źródłowym dla wszystkich języków romańskich, występuje przedrostek *ex-* (z czegoś) i temat złożony z *per-* (poprzez coś, dla kogoś lub czegoś) oraz *itere* (powtarzać, podejmować po raz wtóry; iść, podróżować). Z punktu widzenia semantyki, można powiedzieć, że doświadczenie jest „poznaniem smakującym”, dzięki któremu człowiek poznaje „smak”, jaki wydobywa (*ex*) z wszelkiej rzeczywistości, którą przemierza (*per*) jako drogę życia (*itere*).

Podobnie w jęz. niem. *erfahren* zarówno w formie czasownikowej i rzeczownikowej (doświadczać, doświadczenie) zawiera temat *fahren* (iść, jechać, podróżować), któremu przedrostek *er-* nadaje sens dynamiczny. *Erfahren* z punktu widzenia semantycznego oznacza więc wydobywanie treści poznawczych z podróży, z przebytej drogi,

także drogi w sensie egzystencjalnym („droga życia”).

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

W każdym zatem doświadczeniu nieodzowny jest jakiś stopień afektywno-poznawczego zaangażowania osoby. Doświadczenie jest bowiem aktem wybitnie osobowym.

Doświadczenie, pozwalające skonstatować, że „coś jest”, w swej istocie różni się od dedukcji (wnioskowania), zmierzającego do określenia, „jakie to coś jest”. Jest to tzw. doświadczenie przedorzeczeniowe, zwane niekiedy pierwotnym lub intuicyjnym. Opisał je już św. Tomasz (STh I, q. 84, a. 1-8). Filozofowie nazywają je doświadczeniem metafizycznym. Rozumieją przez nie percepcję konkretną i nieredukowalną, istotnie różniącą się od wiedzy abstrakcyjnej i dyskursywnej, a więc poznanie bezpośrednie, wykluczające wszelkie zapośredniczenia w postaci obiektywnych systemów znakowych (język, pojęcia). Doświadczenie pierwotne opisuje sytuację globalną, jednocześnie osobiście przeżyta i uświadomiona przez człowieka. Jako „zdarzenie punktowe”, bezpośrednie spotkanie i wiedza intuitywna, obok waloru intelektualno-poznawczego, doświadczenie ma charakter emotywno-afektywny.

Określając doświadczenie jako relację, czyli „jakiegokolwiek przyporządkowanie cze-

gokolwiek czemukolwiek” (M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lb 1978, 329-330), należy wyróżnić trzy jego konstytutywne elementy: *podmiot* — to co jest przyporządkowane; *przedmiot* — to, czemu podmiot jest przyporządkowany i *cel* (naturę) — ze względu na co zaistniało przyporządkowanie. Z uwagi na to jak postrzegany jest przedmiot doświadczenia wyróżnia się, np.: doświadczenie estetyczne, moralne, metafizyczne, religijne, duchowe, mistyczne itp. Ze względu na przedmiot wyodrębnia się, np.: doświadczenie samego siebie, świata, drugiej osoby, → Boga, aniola, → szatana itp. Patrząc natomiast na doświadczenie od strony podmiotu, można np. mówić o doświadczeniu dziecka, starca, kapłana, nauczyciela itd.

Istotną cechą doświadczenia jest to, że podmiot w jakiś sposób przyporządkowuje się przedmiotowi; podmiot przyjmuje funkcję doznawania, zaś przedmiot funkcję oddziaływania. Doświadczenie w istocie polega więc na aktualizacji przez przedmiot możliwości tkwiących w podmiocie, czyli na wydobywaniu z podmiotu nowej formy bytowania branej w sensie przypadłościowym, dzięki czemu osoba, jako świadomy podmiot doświadczenia, spełnia się w swoim bycie i transcenduje. Doświadczenie nie kreuje swego przedmiotu, lecz jest sposobem osobowej z nim komunikacji. Każde zatem doświadczenie ludzkie zachowuje charakter pasywno-receptywny, co nie wyklucza aktywności podmiotu w dziedzinie zaistnienia doświadczenia jako relacji, która polega przynajmniej na nie stawianiu oporu aktualizacji dynamizmu doznawania.

II. Specyfika chrześcijańskiego d. d. Teologiczna koncepcja d. d. oparta jest na personalistycznym ujęciu doświadczenia zwykłego jako relacji osobowej zachodzącej relacji między człowiekiem a jakkolwiek pojętym Absolutem, w której istotne jest nastawienie soteriologiczne. Gdy przedmiot postrzegany jest nie tylko jako

Byt transcendentny, ale jako Bóg Trójosobowy, wówczas mamy chrześcijańskie d. d. w pełnym tego słowa znaczeniu, w którym dominuje tendencja „kochać”, w przeciwieństwie np. do doświadczenia metafizycznego, gdzie dominuje tendencja „wiedzieć”. O ile doświadczenie metafizyczne zmierza do poznania, to chrześcijańskie d. d. zawsze prowadzi do zawierzenia, nie jest bowiem wiedzą o czymś, ale spotkaniem z Kimś — z Chrystusem. Chrześcijańskie d. d. jest zatem aktem lub sumą aktów, za pomocą których człowiek ujmuje siebie w relacji do Boga objawiającego się w Chrystusie mocą Ducha. Składają się nań komponenty: kognitywny, wolitywno-afektywny, działaniowy oraz eklezjalno-wspólnotowy.

Zdaniem Jeana Mouroux, który po długim okresie milczenia na temat d. d. wskutek potępienia modernizmu wydał odważne dzieło pt. *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (P 1952), chrześcijańskie d. d. z całokształtu ogólnoludzkiego doświadczenia religijnego wyróżnia się tym, że aktualizuje się przez Chrystusa i w Chrystusie (Mt 11, 27; J 14, 21-24; Ef 2, 18), a także w Kościele i przez sakramentalną posługę Kościoła, dzięki której aktualizuje się proces stopniowego upodabniania do Chrystusa, czyli → chrystoformizacja (Ga 4, 19).

Sakramentalna komunია z Chrystusem jest podstawą chrześcijańskiego d. d., gdyż On wysłużył → łaskę uświęcającą, która jest źródłem i podstawą doświadczalnego → zjednoczenia z Bogiem. Zwraca się uwagę, że w tradycyjnej teologii i ascetyce do kwestii łaski uświęcającej podchodzono zbyt reistycznie, na co wskazuje sposób mówienia o tej rzeczywistości: „otrzymać”, „utracić” albo „pomnożyć” łaskę uświęcającą. Tymczasem już św. Tomasz z Akwinu wskazywał na personalistyczną jej naturę ucząc, że jest ona zbawczym samoudzielaniem się Boga w Chrystusie, rozpoznawalnym tylko przez łaskę wiary. Termin „sa-

moudzielanie” oznacza, że Bóg jako Miłość (1 J 4, 8), udziela siebie stworzeniom rozumnym i staje się najbardziej wewnętrznym elementem konstytutywnym → człowiekiem. Istota tak rozumianego samoudzielania się Boga podmiotowi duchowemu polega na Jego wejściu w bezpośredni i osobowy kontakt z podmiotem jako bytem duchowym, dzięki czemu chrześcijanin zdolny jest do bezpośredniego poznania i miłości Boga. Z metafizycznego punktu widzenia jest to przyczynowość formalna, w której przyczyna staje się wewnętrzną zasadą konstytutywną skutku, a nie tylko powoduje coś różnego od siebie (K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Wwa 1987, 102-106).

Wraz ze zbawczym samoudzielaniem się Boga ochrzczony zostaje wyposażony w → cnoty teologalne → wiary, → nadziei i → miłości oraz → dary Ducha Świętego, jako najbardziej proporcjonalne środki do zjednoczenia z Bogiem, a zarazem „dynamizmy przeobrażające”. W tradycyjnej nomenklaturze składają się one na tzw. → organizm duchowy. Antropologia teologiczna przypisuje im pierwszą i zasadniczą rolę w procesie d. d.

Chrześcijańskie d. d., mimo iż samo w sobie jest indywidualne, zawsze ma wymiar eklezjalno-wspólnotowy zarówno z uwagi na społeczną naturę człowieka jak i przede wszystkim ze względu na Chrystusa-Głowę Mistycznego Ciała, który jest w centrum tego doświadczenia. Podkreśla to wielu posoborowych teologów duchowości. Charles André Bernard SJ († 2001) zaznacza, że nie wystarczy indywidualne, a tym samym subiektywne doświadczenie Chrystusa. Konieczne jest uniwersalne doświadczenie Kościoła, w które wpisuje się indywidualne doświadczenie poszczególnych jego członków. Dzięki temu zostaje ono ujęte w pojęcia teologiczne i poddane ocenie w świetle wiary. Ocena ta służy nie tylko weryfikacji jego autentyczności, ale także ubogaceniu

samego indywidualnego doświadczenia chrześcijańskiego mądrością i zbiorowym doświadczeniem Kościoła. Także w relacji zwrotnej wiara Kościoła ubogaca się indywidualnym doświadczeniem poszczególnych jego członków, zwłaszcza doświadczeniem mistycznym (*Structures et passivité dans l'expérience religieuse*, „Seminarium”, 26(1974), 667-676).

Eklezjalny wymiar chrześcijańskiego d. d. oznacza, że Kościół w tym wydarzeniu o charakterze zbawczym pełni funkcję mediacyjną, a zarazem weryfikacyjną. Jest ponadto przedmiotem tego doświadczenia, gdyż wiara w Kościół święty należy do ścisłego kanonu prawd dogmatycznych. Doświadczenie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa aktualizuje się przede wszystkim w sprawowaniu → Eucharystii. Kościół sprawując sakramenty święte, sam jest Prasakramentem. Toteż doświadczenie Kościoła ma także charakter sakramentalny.

Eklezjalny, a tym samym sakramentalny charakter chrześcijańskiego d. d. wskazuje, że jest to zawsze doświadczenie zapośredniczone przez sakramentalne znaki (→ symbol) i pojęcia wiary, czym zasadniczo różni się od doświadczenia mistycznego, które z istoty jest doświadczeniem bezpośrednim.

Chrześcijańskie d. d., to proces niezwykle dynamiczny, jest zatem niezwykle trudną rzeczą dokonać wyczerpującego i jednoznacznego opisu oraz klasyfikacji. Wobec tego Ch. A. Bernard zamiast systematyzacji proponuje położyć większy nacisk na rolę afektywności w tym doświadczeniu, a tym samym na udział w nim tzw. → zmysłów duchowych. Sam czyni to m.in. w obszernej monografii pt. *Théologie affective* (P 1984). Zagadnienie Boskiego wymiaru afektywności w d. d. autor rozwinął w studium pt. *La spiritualità del Cuore di Cristo* (CB 1991).

Wcześniej kwestię afektywnego wymiaru chrześcijańskiego d. d. w aspekcie teologicznym podejmował J. Mouroux. O afek-

tywności z pozycji filozoficznej, a ściślej fenomenologicznej, pisał Dietrich von Hildebrand († 1977) w licznych studiach dotyczących głównie antropologii, etyki, aksjologii i estetyki.

III. „Miejsca” aktualizacji d. d. W literaturze teologiczno-duchowej pod wpływem doktryny soborowej pojawiła się całkowicie nowa kwestia tzw. „miejsc”, w których i poprzez które aktualizuje się chrześcijańskie d. d. Chodzi mianowicie o wskazanie tych wszystkich występujących w życiu chrześcijanina sytuacji, okoliczności, uwarunkowań itp., w których kierując się wiarą, nadzieją i miłością odkrywa on uświęcająco-zbawcze działanie Boga przez Chrystusa w mocy Ducha Świętego.

„Miejsca” aktualizacji chrześcijańskiego doświadczenia duchowego dzieli się na:

a) *klasyczne*, do których zalicza się na ogół kult, modlitwę i mistykę. Ograniczenie się jedynie do nich oznaczałoby powrót do duchowości monastycznej, typowej dla średniowiecza, a tym samym pominięcie realiów życia współczesnych chrześcijan. Byłoby to także nieuwzględnianie nauczania Sob. Wat. II, który wierny Objawieniu szczególnie w konst. *Gaudium et spes* (nr 1. 26. 38) uczy o uświęcająco-zbawczym działaniu Ducha Świętego także poza widzialnymi strukturami Kościoła świętego (A. Guerra, *Natura e luoghi dell'esperienza spirituale*, w: *Corso di spiritualità. Esperienza. Sistematica. Proiezioni*, red. B. Secondin, T. Goffi, Bre 1989, 41); b) *nowe* — które należy dopiero odkryć, to: rzeczywistość materialna (→ rzeczywistości ziemskie), → ciało, zaangażowanie doczesne (→ globalizacja) i zjawiska marginalizacji społecznej. Nowe „miejsca” chrześcijańskiego d. d., zgłaszane w większości przez teologów latynoamerykańskich, są poniekąd odpowiedzią na ducha Sob. Wat. II, który dowartościował doczesny wymiar życia chrześcijańskiego. Nie trudno jednak dostrzec, że nazywanie ich „nowymi” sztucz-

nie przeciwstawia je wspomnianym wyżej klasycznym „miejscom” i sugeruje, że autentyczna duchowość dotychczas nie była zainteresowana doczesnością.

Bardziej zasadne wydaje się więc rozróżnienie „miejsc” d. d.: a) o *charakterze wertykalnym*, do których należeć będą „klasyczne” źródła i przejawy d. d., a więc modlitwa, sakramenty i liturgia. W duchu Vaticanum II zaliczyć do nich trzeba także życie wspólnoty eklezjalnej; b) *horyzontalne* stanowić będą głównie ciało i materia oraz związana z tym cała sfera zaangażowania doczesnego, która nabiera szczególnego znaczenia w różnych sytuacjach kryzysowych tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Najbardziej znanym i uznanym „miejscem” chrześcijańskiego d. d. jest szeroko pojęta → modlitwa. Od starożytności chrześcijańskiej równie cenionym „miejscem” doświadczenia Boga było Pismo św., zwłaszcza Ewangelie i Psalmi, stanowiące zasadniczą treść modlitwy (→ *lectio divina*). Eucharystia stanowi szczególne „miejsce” d. d. i mistycznego, a zarazem specyficzną cechę szczególnie wyróżniającą chrześcijaństwo wśród innych religii. W płaszczyźnie wiary jest to najściślejsze w ziemskim życiu osobowe zespolenie z Jezusem Chrystusem, który w postaci Chleba pozostał na zawsze ze swoim Kościołem (Mt 28, 20). Każda liturgia eucharystyczna w myśl Vaticanum II jest więc źródłem i szczytem chrześcijańskiego d. d. (SC 10. 14; PO 5). Wraz z Eucharystią na czołowym miejscu wśród nowych „miejsc” d. d. postawić trzeba Kościół święty. W duchu soborowego powrotu do korzeni chrześcijaństwa jest on na nowo odkrywany zarówno jako „miejsce” autentycznego chrześcijańskiego d. d., jak i kryterium weryfikujące wiarygodność tegoż doświadczenia.

„Zwrot antropologiczny”, jaki dokonał się w teologii i duchowości po Sob. Wat. II, w pełni uzasadnia potraktowanie ludzkiego

ciała oraz spraw materialnych jako ważnego „miejsca” doświadczenia Boga i Jego zbawczego działania. W związku z tym dowartościowano z punktu widzenia duchowego nie tylko → cierpienie, ale także wymiar płciowy człowieka (→ kobiety duchowość; → mężczyzna).

Podobnie stawia się kwestię zaangażowania w sprawy doczesne, których podejmowanie w duchu miłości i służby, stanowi potężny środek uświęcenia (LG 34). W → inkarnacyjnej duchowości, która dowartościowuje rzeczywistość doczesną jako miejsce doświadczenia Boga, po Sob. Wat. II — szczególnie pod wpływem teologów latynoamerykańskich — pojawiła się nowa kategoria d. d. Boga w sytuacji skrajnej marginalizacji życia społecznego. Człowiek odrzucony, cierpiący krzywdę i niedogodności socjalne ma okazję identyfikować się z Chrystusem odrzuconym przez własne środowisko, zdradzonym nawet przez swoich uczniów i ukrzyżowanym. W ten sposób w skrajnych warunkach życia może doświadczać osobowej więzi z Chrystusem mocą wiary, nadziei i miłości. Na tych przesłankach bazuje duchowość tzw. → teologii wyzwolenia.

Augusto Guerra zwraca uwagę, że zagadnienie „miejsc” chrześcijańskiego d. d. jawi się jako jedno z najtrudniejszych we współczesnej → teologii duchowości. Nie chodzi przy tym o porzucenie „miejsc” klasycznych, mających bez wątpienia znaczenie pierwszorzędne dla uprawiania teologii, ale o uchwycenie w teologicznej refleksji wszystkich przejawów stale aktualizującej się historii zbawienia. W ten sposób teologia duchowości jako teologia doświadczenia duchowego może przerosnąć tzw. „biblizm”, dominujący w wielu środowiskach życia duchowego i systematyzacjach teologicznych.

W. Słomka, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicz-*

nej metody Husserla, Lb 1972; M. A. Krąpiec, *Doświadczenie i metafizyka*, RF 24(1976), 1, 5-16; A. Bertuletti, *Il concetto di „esperienza” nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea*, „Teologia”, 5(1980), 283-341; *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym* (HM, 4), red. W. Słomka, Lb 1986; G. Moiola, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Mi 1992; M. Chmielewski, *Zafalszowania d. d. w sektach*, w: *Duchowość bezdroży* (HM, 16), red. J. Misiu-

rek, W. Słomka, Lb 1995, 59-77; *Doświadczenie chrześcijańskie*, Com 16(1996), 5 (cały zeszyt); S. Głaz, *Doświadczenie religijne* (Myśl teologiczna, 21), Kr 1998; *Doświadczam i wierzę*, red. S. C. Napiórkowski, K. Kowalik, Lb 1999; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lb 1999, 105-124.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

DOTYK MISTYCZNY

Krótkotrwały, uświęcający kontakt Boga w głębi duszy (dno duszy, szczyt duszy) towarzyszący → kontemplacji mistycznej i → doświadczeniu mistycznemu, który pozostawia w duszy radosne i najśłodsze uczucie duchowe (DGK, II, 32), którego skutkiem jest umocnienie woli i oświecenie rozumu mające na celu udoskonalenie w → miłości. Z uwagi na ich częstotliwość występowania, najczęściej mówi się o d. m. w liczbie mnogiej. Jego natura ściśle odpowiada → zmysłom duchowym.

Jako dar Boga na kształt „pocałunku duchowego Chrystusa”, który człowiek otrzymuje biernie, a więc niezależnie od jego wysiłku modlitewnego, d. m. przynosi poznanie siebie samego oraz Boga i Jego tajemnic. Jest wznioślejszy od → wizji, słów wewnętrznych i objawień (→ komunikacje mistyczne). D. m. jest suwerenną inicjatywą Boga, który udziela go mistykowi kiedy i jak chce. Niemniej jednak podmiot mistyczny powinien być odpo-

wiednio przygotowany przez oczyszczenie czynne i żywe pragnienie Boga (DGK, 2, 26. 32; NC, II, 12, 6; 23, 11-13).

Z uwagi na to, które z władz są pobudzone, rozróżnia się d. m. w rozumie, woli i pamięci. Określane są one jako d. m. *zwyyczajne*. Autorzy mistyczni mówią także o d. m. w samej substancji duszy. Są to tzw. d. m. *substancjalne*, gdyż Bóg dotyka → człowieka w jego najbardziej wewnętrznej części, w której doświadcza on swojego istnienia. Mają one charakter przeżycia duchowego obejmującego doświadczenie pomnożenia → łaski uświęcającej, wlewania → cnót i → darów → Ducha Świętego.

R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Pz 1962, 2, 565-568; S. Urbański, *Życie chrześcijańskie w Duchu Świętym*, CT 60(1990), 4, 100-104; M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Ni 1992; S. Urbański, *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)*, Wwa 1995.

KS. JAN MACHNIAK

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

DROGA KRZYŻOWA

Nabożeństwo nawiązujące do przejścia → Jezusa Chrystusa z krzyżem ulicami Jerozolimy od pretorium Piłata na wzgórze Golgoty. Rozważaniu męki Chrystusa towarzyszy przejście symbolicznej trasy z 14 krzyżami, które mają przypominać poszczególne zdarzenia męki Pańskiej (stacje)

Pismo św. nie zawiera dokładnych informacji o trasie D. K., a tylko 9 spośród 14

stacji ma swą podstawę w ewangelicznych opisach męki Pańskiej. Pierwsi chrześcijanie otaczali czciliwie miejsca święte w Jerozolimie, a wśród nich także D. K. Wg syryjskiego apokryfu z V w. *De transitu Mariae*, również Maryja nawiedzała miejsca związane z męką i śmiercią Chrystusa. Dopiero w XI-XIII w. w związku z wyprawami krzyżowymi wyodrębniono poszczególne

stacje D. K. Kaplice III i IV stacji zbudowano ze składek polskich żołnierzy II wojny światowej.

Na Zachodzie kult D. K. kształtował się pod wpływem → pasyjnej duchowości od czasów średniowiecza. Jego celem było okazanie współczucia dla umęczonego Chrystusa i pragnienie uczestnictwa w Jego cierpieniach. Na upowszechnienie się nabożeństwa D. K. miały wpływ odpusty nadawane przez Stolicę Apost., dzięki staraniom franciszkanów. W 1931 Pius XI udzielił pozwolenia chorym i więźniom na odprawianie D. K. przed krzyżkiem. Wg Pawła VI do istoty nabożeństwa D. K. należy rozważanie męki Pańskiej przy 14 erygowanych krzyżach, co daje możliwość uzyskania odpustu zupełnego za jej odprawienie.

D. K. powstała z pragnienia kroczenia śladami Jezusa Chrystusa (→ chrystoformizacja). W nabożeństwie tym chodzi o zrozumienie jej sensu dla naszego zbawienia. Śmierć na krzyżu, będąca kulminacyjnym punktem D. K., budzi chrześcijańską → nadzieję, że między ofiarą krzyża a historią ludzkości znajduje się głęboka relacja zbawcza. Miłość okazana w męce Chrystusa i wylana za nas krew są źródłem, które wzbudza nowe życie. Nabożeństwo D. K. domaga się od człowieka podjęcia decyzji

postępowania każdego dnia za Chrystusem drogą samozaparcia i ofiary w duchu miłości, niesienia na Jego wzór krzyża codziennych zadań i obowiązków. W świetle nabożeństwa D. K. wielkiego sensu nabiera ludzkie → cierpienie, które z męką Zbawiciela stanowi część własnego wysiłku włączonego przez Boga w plan zbawienia świata. Z tego względu D. K. wpływa na dokonywanie osobistej rewizji życia, czemu służy treść rozważań przy poszczególnych stacjach; każde z wydarzeń D. K. jest zaproszeniem skierowanym do człowieka, by współpracować z Bożą łaską. Towarzyszy temu gotowość do współdziałania w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa i byciu nowym człowiekiem (→ *homo novus*) przez gotowość do → nawrócenia się i → pokuty. W czasie D. K. winna dokonywać się ocena stopnia naszego wszczęcia w Chrystusa, a jednocześnie głębokie dostrzeżenie zła każdego grzechu.

W. Smereka, *Studium pasyjne. Rys historyczny i teksty D. K.*, Kr 1968; J. Kopeć, *Dzieje nabożeństwa D. K. w Polsce*, RTK 21(1974), 4, 37-65; D. K. *Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*, Pz 1975; J. Kopeć, *D. K. Duchowość nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów polskich*, Ni 1994; H. U. von Balthasar, *D. k. Pana*, Kr 2001.

KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

DUCH ŚWIĘTY

Trzecia Osoba → Trójcy Przenajśw. Posłany od Ojca i Syna stanowi zasadę zaistnienia i realizacji chrześcijańskiego → życia duchowego.

I. Tajemnica D. Św. Obecny w akcie stwórczym jako „Duch Boży unoszący się nad bezmiarem wód” (Rdz 1, 2), jawił się w ST niejako „zamiast Boga samego”, przygotowując historię ludzką na przyjście Mesjasza.

W NT, z chwilą objawienia Osoby Syna Bożego, okazuje się On jako „Ktoś Drugi”

względem Jednorodzonego Syna i jako „Ktoś Trzeci” względem → Boga Ojca. Objawiony w „czasach ostatecznych”, zapoczątkowanych odkupieńczym Wcieleniem Słowa, jako Bóg-D. Św. na równi z Ojcem i Synem odbiera uwielbienie i chwałę (KKK 686. 689).

Całe wydarzenie mesjańskie dokonało się w D. Św. W Jego mocy Jan Chrzciciel głosił bliskie przyjście Chrystusa (Łk 1, 17), w Nim też Maryja — Niepokalanie Poczęta Dziewica, stała się Matką Syna

Bożego (Łk 1, 26-38). Chrystus, tzn. „Namaszczony”, stając się człowiekiem, w D. Św. istniał, głosił, działał i dokonał dzieła Odkupienia. D. Św. nieustannie zaświadczał prawdę o Boskim Synostwie Chrystusa i objawiał obecność Boga w Jezusie z Nazaretu. Po Wniebowstąpieniu Syna do Ojca w D. Św. realizuje się dalsza historia zbawienia (J 16, 5-15).

Posłannictwem D. Św.-Parakleta, zesłanego na Apostołów zgromadzonych w Wieczerniku w dniu Pięćdziesiąticy (Dz 2, 1-4), jest przypomnienie wszystkiego, co mówił i czynił Jezus. W ten sposób prowadzi On Kościół do poznania i życia w pełnej prawdzie (J 14, 16): „z mojego weźmie i wam objawi” (J 16, 14).

W D. Św. Chrystus jest trwale obecny w Kościele i świecie. W Jego mocy sprawowane są sakramenty święte, składana jest Ofiara Eucharystyczna i głoszona jest nauka Jezusa (Dz 4, 30; 5, 42; 6, 7). On ożywia, jednoczy i uświęca Kościół, jest źródłem jego apostołskiego działania, kieruje misjami (Dz 13, 2. 4), działa w urzędach Kościoła (Dz 6, 3; 13, 2. 9); przygotowuje Paruzję (Ap 22, 17) i daje pewność zmartwychwstania (Rz 8, 9-11. 19. 21. 23); w członkach Kościoła zaś rodzi wiarę i rozwija życie nadprzyrodzone.

II. D. Św. a życie duchowe. Życie duchowe, które w swej istocie polega na współpracy człowieka z D. Św. na mocy → Misterium Paschalnego Chrystusa, swoje podstawy posiada w akcie stwórczym Boga. On czyniąc człowieka na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1, 26-27), które jest obrazem i podobieństwem do Jednorodzonego Syna Jezusa Chrystusa, w D. Św. nappełnił go życiem, wnętrzem, treściami, dążeniem do nieskończoności i odniesieniem wewnętrznym do Trójcy Przenajśw. W Liście do Rzymian czytamy, iż Bóg „tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Syna, aby On był pierwotnym między wielu braćmi” (8, 29).

Na skutek grzechu pierwotnego człowiek został jednak pozbawiony pierwotnej chwały i utracił obraz oraz podobieństwo Boże. Relacja stworzenia do Boga została więc zakłócona. W Chrystusie zaś i dokonany przez Niego dzieło Odkupienia utracona harmonia strukturalnie została przywrócona, a poszczególnych osobach ludzkich ustawicznie odnawia ją D. Św.

Chrystus, który odszedł do nieba, w D. Św. przychodzi w nowy sposób. „To nowe przychodzenie Chrystusa za sprawą D. Św. i Jego stała obecność oraz działanie w życiu duchowym dokonują się w rzeczywistości sakramentalnej” (DeV 61), w której → chrzest św. jest bramą uczestniczenia w życiu Boga i Kościoła. W chrzcie bowiem, którego skutkiem jest → konsekracja, czyli wybranie i całkowite oddanie człowieka Bogu, odzyskuje on utracony przez grzech pierwotny obraz Boży i zostaje uzdolniony do tego, by stopniowo coraz bardziej stawał się podobny do Boga, który najpełniej objawił się w Jezusie Chrystusie (KKK 705) (→ chrystoformizacja).

Pozostałe sakramenty, głównie → Eucharystia, udzielają ożywczej łaski, której Kościół — znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i całego rodzaju ludzkiego (LG 1) — jest szafarzem widzialnym, zaś D. Św., jako „źródło wody żywej” (J 7, 38-39) — szafarzem niewidzialnym. To On jest sprawcą dojrzewania i umacniania się „człowieka wewnętrznego” czyli „duchowego”, o którym pisze autor Listu do Efezjan: „zginam kolana moje przed Ojcem [...], aby sprawił w was przez Ducha swego wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka” (3, 14-16). „Przez D. Św. bowiem Ojciec i Syn przychodzą do niego i czynią u niego swe mieszkanie” (DeV 58). W Nim Bóg otwiera się na człowieka i jednocześnie ten sam Duch otwiera człowieka na Boże samoudzielanie się. Na skutek zaś takiego wyniesienia osoby ludzkiej do nadprzyrodzonego życia Bożego, rozszerza się

niejako jej „przestrzeń życiowa”. Wówczas „człowiek żyje w Bogu i z Boga: «żyje wg Ducha» i «dąży do tego, czego chce Duch»” (DeV 58). Zasadą życia staje się wówczas miłość, gdyż „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez D. Św., który został nam dany” (Rz 5, 5).

Szczególna rola D. Św. w życiu duchowym przejawia się w → modlitwie, która jest „objawieniem owej głębi, jaka właściwa jest sercu człowieka: głębi, która jest od Boga i tylko Bóg może ją wypełnić [...]”. Tak więc D. Św. nie tylko sprawia, że chrześcijanin się modli, ale prowadzi go wewnętrznie na modlitwie, uzupełniając nieumiejętność modlenia się. Jest On obecny w jego modlitwie i nadaje ludzkiej czynności modlenia się Boski wymiar” (DeV 65; Rz 8, 26).

„Człowiek duchowy”, otwarty na dar samoudzielającego się Boga, trwając w stanie łaski uświęcającej, kieruje się w swym postępowaniu → cnotami wlanymi: moralnymi — kardynalnymi (roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie) i teologalnymi (→ wiara, → nadzieja i → miłość). D. Św. jednak przez swój wpływ nadaje tym cnotom nowy wymiar w sposobie ich realizowania, jak i wyjaśniania ich skutków. On sam jako Miłość jest „Osobą-Darem” (DeV 10) i swoje samodarowanie przejawia w udzielaniu poszczególnych darów (mądrości, rozumu, wiedzy, rady, męstwa pobożności i bojaźni Bożej — por. Iz 11, 2-3), którymi sprawia, że praktykowane cnoty nabierają wymiaru prawdziwie Bożego, a ich treść staje się coraz bardziej wierna Objawieniu zawartemu w Ewangelii. Dzięki temu człowiek zdolny jest do realizowania swojej aktywności nadnaturalnej w sposób boski, gdy tymczasem wyposażony jedynie w cnoty wlane, czyni to na sposób ludzki i od siebie zależny. Otrzymane dary niejako od wewnątrz dysponują go bowiem do przyjmowania uświęcającego działania D. Św., pełnej otwartości na Jego natchnie-

nia i kierownictwo. Wszystko to zaś zmierza do pełnej wewnętrznej identyfikacji wierzącego z Chrystusem, który w D. Św. żyje i działa.

Zarówno cnoty wlane, jak i dary D. Św. należą do łask aktualnych określanych jako *gratiae gratum facientes*, służących uświęceniu tego, kto je przyjmuje. Bóg jednak w swej hojności udziela również darów służących bezpośrednio budowaniu wspólnoty Kościoła. Są to tzw. *gratiae gratis datae*, określane przez Sob. Wat. II za św. Pawłem → charyzmatami. Udzielane są one wierzniemu każdego stanu, czyniąc ich zdolnymi i gotowymi do podejmowania różnych dzieł lub funkcji, „mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: «Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra»” (1 Kor 12, 7; LG 12).

Charyzmaty mogą mieć charakter urzędowy, wspólnotowy lub osobisty (1 Kor 12, 8-10. 28-31; Rz 12, 6-8; Ef 4, 11), dotyczą więc pełnionej posługi oraz stanu życia (1 Kor 7, 7; PC 2).

Bóg, udzielając się człowiekowi w D. Św., jakkolwiek przeobraża go wewnętrznie, sprawia także, że jego aktywność zewnętrzna stanowi wyraz życia „wg Ducha”. Św. Paweł wskazuje, iż owocem Ducha jest: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5, 22). „Mądrość zaś zstępująca z góry jest przede wszystkim czysta, dalej skłonna do zgody, ustępliwa, posłuszna, pełna miłosierdzia i dobrych owoców, wolna od względów ludzkich i obłudy. Owoc zaś sprawiedliwości sięją w pokoju ci, którzy zaprowadzają pokój” (Jk 3, 17-18).

Wymienione postawy, charakterystyczne dla „człowieka wewnętrznego”, mają swoje bezpośrednie odniesienie do błogosławieństw ewangelicznych (Mt 5, 3-12; Łk 6, 20-23). Życie wg D. Św. jest zatem równoznaczne z życiem zgodnym z nauczaniem Chrystusa. D. Św. bowiem zaszcze-

piając w człowieku załóżek życia nadprzyrodzonego, przy jego współpracy, polegającej na nieustannej trosce o zachowanie łaski uświęcającej, prowadzi go do pełnej dojrzałości osobowej i chrześcijańskiej, tzn. do → świętości.

Prawda o uświęcającej roli D. Św. w Kościele i w sercach poszczególnych ludzi, zakorzeniona w Biblii i nauce Ojców Kościoła, zawsze była obecna w świadomości chrześcijan. Znacznie bardziej akcentowano ją jednak w Kościele Wschodnim. Źródłem poznania nauki Kościoła na temat D. Św. jest głównie liturgia, zwłaszcza sprawowanie sakramentów św., oraz m.in. hymn *Veni Creator* i sekwencja *Veni Sancte Spiritus*. Wśród dokumentów Urzędu Nauczyciel-

skiego godnym uwagi w tym względzie są: Katechizm Sob. Tryd., enc. Leona XIII *Divinum illud munus* (9 V 1897), dokumenty Sob. Wat. II, enc. Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem* (18 V 1986) oraz *Katechizm Kościoła Katolickiego* (11 X 1992).

W. Słomka, *Rola D. Św. w życiu chrześcijańskim*, RTK 24(1977), 4, 199-209; *Napełnieni D. Św.*, red. B. Przybylski, Pz 1982; O. Boulnois, *Duchowość czy życie chrześcijańskie w Duchu*, w: *Duchowość chrześcijańska* (Com, 10), red. L. Balter, Pz 1995, 60-66; N. Baumert, *Życie w Duchu w pismach Pawłowych*, tamże, 67-82; Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kr 1996; M. Bigiel, *Jezus chrzci D. Św.*, Ł 1997; J. Kudasiewicz, *Odkrywanie D. Św. Medytacje biblijne*, Ki 1998; *Duch Odnowiciel* (Com, 12), red. L. Balter, Pz 1998.

AGNIESZKA DENEKA

DUCHOWOŚĆ

I. Ewolucja pojęcia. W formie abstrakcyjnej pojęcie to (łac. *spiritualitas*) pojawiło się w epoce patrystycznej w listach pseudohieronimiańskich datowanych na lata 20. V w., których rzeczywistym autorem jest Pelagiusz lub ktoś z jego uczniów. W jednym z listów do nowoobchrzczonego imieniem Thesiphont, autor zachęca do ustawicznego rozwoju: *Age, ut in spiritualitate proficias* („Postępuj tak, abyś wzrastał w tym, co duchowe” — św. Hieronim, *De scientia divinae legis*, PL 30, 105-116; 9, 114d-115a).

W wiekach późniejszych pojęcie przechodziło ewolucję znaczeniową. Do końca XI w. miało sens religijny i oznaczało → życie duchowe. D. często była przeciwstawiana cielesności (*carnalitas*) lub nawet zwierzęcości (*animalitas*). Pojęciem tym określano rzeczywistość i aktywność, które nie pochodziły z natury, lecz z łaski → od Ducha Świętego działającego w → człowieku. W poł. XII w. d., jako termin filozoficzny, oznaczała sposób bycia lub poznania, przeciwstawiający się tendencjom cie-

lesno-zmysłowym i wskazywała raczej na niematerialność duszy ludzkiej. Natomiast do końca XVI w. jurydyczne rozumienie d. oznaczało administrowanie dobrami kościelnymi, materialnymi i duchowymi, a więc sprawowanie sakramentów, przedmioty kultu, jurysdykcję itp.

W XIII w. termin ten był niemal w powszechnym użyciu, jednak w pismach św. Bonawentury († 1274) pojawił się tylko 8 razy, a w pismach św. Tomasza z Akwinu († 1274) — 9 razy. Św. Bonawentura używał go na określenie cech ciał uwielbionych (*In Sent.*, I, d. 37, 1, a. 2, q. 1; ad 4.), zaś św. Tomasz nadał mu wyłącznie sens ascetyczny, mówiąc o chwale, jakiej dostępuje człowiek duchowy, pokonawszy skłonności ciała. D. jest zatem u niego przeciwstawieniem cielesności (STh I, q. 97, a. 3 c; I-II, q. 73, a. 5; II-II, q. 23, a. 1; III, q. 34, a. 1, ad 1; q. 65, a. 2, ad 1). Brak tego terminu u św. Alberta Wielkiego († 1280), u św. Bernarda z Clairvaux († 1153) i u wiktorynów. Na określenie rzeczywistości duchowych używano raczej po-

jęcia *spiritus* lub *mens* (np. św. Bonawentury *Itinerarium mentis ad Deum*).

Do języka teologicznego termin d. powrócił w okresie polemik pomiędzy Bossuetem a Fenelonem (→ kwietyzm), przy czym u Bossueta nabrał wydźwięku pejoratywnego. Być może dlatego niemal całkowicie został zarzucony aż do lat 90. XIX w. Po raz pierwszy współcześnie użył go August Saudreau w tytule dzieła *Manuel de spiritualité* (P 1920), a następnie Pierre Pourrat w trzypięciotomowym dziele *La spiritualité chrétienne* (P 1918-1928). Do upowszechnienia tego pojęcia przyczyniło się czasopismo „La Vie Spirituelle” oraz *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, zainicjowany m.in. przez Josefa de Guiberta w 1938.

II. W nauczaniu Kościoła. Termin d. nie występuje w Piśmie św., ale jest obecny w nauczaniu Kościoła.

1. Sob. Wat. II i Katechizm Kościoła Katolickiego. Ojcowie soborowi pojęcia tego użyli tylko 4 razy, ucząc o d. małżeńskiej (UR 6), wschodniej d. monastycznej (UR 15), o modlitwie jako autentycznym źródle d. (PC 6) i o d. misyjnej (AG 29).

Katechizm Kościoła Katolickiego, wierne doktrynie Vaticanum II, ogranicza się jedynie do użycia pojęcia d. bez określenia jego treści. Czyni to 5 razy w trzech punktach poświęconych modlitwie (KKK 2693 i 2705), przy czym w KKK 2684 pojęcie to występuje trzykrotnie.

2. Nauczanie Jana Pawła II. Zdecydowanie częściej funkcjonuje ono w → dokumentach papieskich, wśród których trudno byłoby wskazać taki, gdzie nie pojawiałyby się odniesienie rozważanych kwestii do d.

Od początku swego pontyfikatu Jan Paweł II zwracał uwagę na ważną rolę Eucharystii dla d., o czym wspomina niemal w każdym późniejszym dokumencie, a zwłaszcza w Liście o tajemnicy i kulcie Eucharystii *Dominicae cenae* (24 II 1980) i w kolejnych listach do kapłanów z okazji Wielkiego Czwartku.

W enc. o pracy *Laborem exercens* (14 IX 1980) i *Sollicitudo rei socialis* (30 XII 1987) uczy o d. pracy (LE 24; SRS 38).

Adh. *Familiaris consortio* (22 XI 1981) i list do rodzin *Gratissimum sane* (2 II 1994) poświęcone są d. małżeńskiej i rodzinnej, która jest wymogiem płynącym z powszechnego powołania do → świętości (FC 56. 66). Godne uwagi jest stwierdzenie, że „cywilizacja należy do dziejów człowieka, odpowiadając jego d. oraz moralności” (LR 13).

Pisząc o pojednaniu i pokucie w adh. *Reconciliatio et paenitentia* (2 XII 1984) Papież wskazuje na odpowiedzialną rolę spowiedników i kierowników duchowych, od których wymaga się świadectwa głębokiej d. (RP 29).

W enc. *Redemptoris Mater* (25 III 1987) Ojciec Święty kreśli zryby d. maryjnej, którą odróżnia od pobożności maryjnej (RM 48). Głęboka więź pomiędzy nabożeństwem do Matki Bożej i kultem Eucharystycznym, tak mocno podkreślana przez pobożność ludową, charakteryzuje d. zarówno rodzin zakonnych, jak i współczesnych → zrzeczeń chrześcijańskich (RM 44).

We wstępie do posynodalnej adh. *Christifideles laici* (30 XII 1988) stwierdza, że w przebogatej spuściznie doktrynalnej, duchowej i pasterskiej znajdują się „szczególnie wspaniałe wypowiedzi na temat natury, godności, d., misji i odpowiedzialności świeckich” (ChL 2).

Pod względem semantyki teologiczno-duchowej na uwagę zasługuje enc. *Redemptoris missio* (7 XII 1990). Ostatni, 8. rozdział tego dokumentu poświęcony jest d. misyjnej, gdyż „działalność misyjna wymaga specyficznej d.” (RMs 87). W podsumowaniu enc. pada szereg kluczowych stwierdzeń odnośnie do d. w ogóle, jak i w odniesieniu do życia duchowego misjonarzy. D. misyjna „wyraża się przede wszystkim w życiu pełnym uległości Duchowi Świętemu” (RMs 87). Jej istotnym rysem jest także „wewnętrzne zjednoczenie z

Chrystusem” i miłość apostołska (RMs 88-89). „D. misyjna Kościoła prowadzi do świętości” (RMs 90), toteż powinien nią być przeniknięty cały Kościół.

Posynodalna adh. *Pastores dabo vobis* (25 III 1992) z oczywistych powodów bardzo wiele uwagi poświęca d. kapłańskiej. Wśród wielu kwestii adh. podkreśla chrystocentryczny i pneumatologiczno-eklezjalny wymiar d. chrześcijańskiej, a zwłaszcza kapłańskiej (PDV 31-33. 42-59).

Punktem kulminacyjnym, jeśli chodzi o problematykę teologicznoduchową, jest adh. *Vita consecrata* (25 III 1996), w której odnośna terminologia jest nadzwyczaj obfita. Na 112 punktów dokumentu termin d. występuje 30 razy, nie licząc pojęć pochodnych. W trosce o tożsamość oraz istotną rolę życia konsekrowanego w Kościele, Jan Paweł II podejmuje próbę zdefiniowania tego, czym jest życie duchowe i d. Otóż d. to „konkretny wzór relacji z Bogiem i ze środowiskiem”, uwypuklający ten lub inny aspekt jedynej tajemnicy Chrystusa (VC 93). W tym sensie m.in. Papież pisze o znaczeniu d. komunii dla życia duchowego (VC 46, 50-51).

Przewodnie hasło listu ap. Jana Pawła II *Novo millennio ineunte* (6 I 2001) „Duc in altum” wprost wskazuje na d. jako centralną ideę zawartych tam treści. Samo pojęcie d. zostało użyte 11 razy, z tego aż 7 na określenie d. komunii (NMI 43. 45)

3. Dokumenty Stolicy Apost. W ślad za Papieżem pojęciem d. posługują się także niektóre dykasterie watykańskie. Np. list o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej *Orationis formas* Kongregacji Nauki Wiary (15 X 1989) obfituje w terminologię teologicznoduchową, gdyż jego „celem jest ukazanie teologicznych i duchowych aspektów zagadnienia medytacji i → modlitwy” (OF 2).

Również *Dyktorium o posłudze i życiu kapłanów* Kongregacji do spraw Duchowości (31 I 1994), nawiązujące do adh.

Pastores dabo vobis, wiele miejsca poświęca d. kapłańskiej, dając bardzo konkretne i praktyczne zalecenia.

Powyższy przegląd wykazuje, że zagadnienie d. jest stale obecne w nauczaniu Kościoła posoborowego, a nawet zdaje się nasilać, stanowiąc jakby oś wielu poruszanych zagadnień, czego przykładem są m.in. ostatnie dokumenty Jana Pawła II, a zwłaszcza adh. *Vita consecrata* i list *Novo millennio ineunte*. Jednakże brak w tych wypowiedziach jednoznacznego pojęcia d.

III. Istota chrześcijańskiej d. Powszechnie stosowane ostatnio pojęcie d. rozumiane jest zarówno jako praktyka życia duchowego (sens subiektywny) i usystematyzowana refleksja nad tymże życiem duchowym (sens obiektywny). W tym drugim przypadku zamiennie bywa nazywana → teologią d. lub teologią duchową (głównie przez autorów francuskich i włoskich).

Na to, czym jest d. sama w sobie, wskazuje charakterystyczna dla większości języków europejskich forma gramatyczna tego słowa: w wł: *spiritualità*, hiszp. *espiritualidad*, fr. *spiritualité*, niem. *die Spiritualität* itd. Końcówka „-ość” w języku polskim, analogicznie do innych języków podkreśla jakość wsobną, a więc coś, co istnieje samo w sobie, samoistnie, niejako substancjalnie, w odróżnieniu od jakości relatywnych, wyrażonych za pomocą przymiotnika (np.: czystość — czyste naczynie, sprawiedliwość — sprawiedliwy, złość — zły, itd.). Ma więc znaczenie obiektywizujące. W nazwie d. (podobnie jak czystość, sprawiedliwość, złość) desygnat przestaje być jednostkową własnością jednostkowego przedmiotu lub podmiotu, lecz wskazuje na pewną obiektywną cechę jednostkowego doświadczenia. Na tej podstawie teologowie twierdzą, że d. ma znaczenie bardziej abstrakcyjne, obiektywizowane w świetle danych Objawienia, podczas gdy pojęcie życie duchowe odnosi się do jednostkowego doświadczenia podmiotu.

Ks. Walerian Słomka, powołując się na treść *Instrumentum laboris* VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów, stwierdza, że d. „oznacza pewien «styl życia» albo «życie wg Ducha» (Rz 8, 9), «postępowanie wg Ducha» (Rz 8, 4) [...] zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha, a mianowicie przekonań, motywacji, decyzji” (nr 21). Jest to więc zespół postaw, mających odniesienie intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące i behawioralne (*Teologia duchowości*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie d.* (DwP, 1), Lb 1993, 231). Przez postawę należy rozumieć zajęcie stanowiska i działanie zgodnie z zajęтым stanowiskiem. Oznacza to, że na d. jako postawę składa się: świadomość (poznanie) wartości nadprzyrodzonych, ich uznanie, czyli wpisanie w swoją hierarchię wartości, a także przejawiająca się w działaniu afirmacja tychże wartości.

Wspomniany autor nie zawęża pojęcia d. tylko do postaw będących przejawem nadprzyrodzonej → wiary, → nadziei i → miłości. Jego zdaniem każdy zespół czy też kształt postaw wobec tego, co obiektywnie lub subiektywnie uznawane jest za wartość, określa d. danej osoby. Zatem obok d. chrześcijańskiej, w sensie ścisłym, uprawnione jest mówienie o d. naturalnej, d. innych religii czy kręgów kulturowych. Jest to d. w znaczeniu szerszym i uniwersalnym jako właściwość bytu ludzkiego. Natomiast d. w znaczeniu węższym jest tożsama z → życiem duchowym.

Antoni J. Nowak OFM uważa, że d. jako termin antropologiczny, wskazuje na jedną ze specyficznych właściwości natury ludzkiej odróżniającą ją od świata zwierząt. Wyraża się ona w takich wartościach ogólnoludzkich, jak: → praca, myśl, → symbol, mowa, sztuka, zabawa, kult, religia, → kultura, nauka itp. Jego zdaniem d. jest pojęciem prostym, niedefiniowalnym i nie dającym się sprowadzić do jakiegoś wspólnego mianownika (*D. osób konsekrowanych*, w:

Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze, red. A. J. Nowak, Lb 1998, 180).

Podobnie uważa Agostino Favale twierdząc, że pojęcie d. odwołuje się do immanencji ludzkiego bytu i stanowi najbardziej ukryty element, z którego promieniuje dynamizm ducha ludzkiego. Także inni autorzy (np. Josef Weismayer), mówiąc o d. chrześcijańskiej, rozumieją przez nią ewangeliczną postawę identyfikacji z Chrystusem (→ chrystoformizacja), dokonującą się pod wpływem Ducha Świętego, a więc tożsamą z życiem duchowym (*Spiritualità e scuole di spiritualità*, „Salesianum”, 52(1990), 820).

Giovanni Moioli († 1984) za istotę chrześcijańskiej d. uważa personalizację wiary Kościoła, określaną także jako jej apriopriacja, depozyt wiary (*fides quae*) zostaje bowiem przyjęty aktem wiary (*fides qua*). Natomiast André-Marie Besnard przez d. rozumie ustrukturalizowanie osobowości dojrzałej w wierze zgodnie ze swoją inteligencją, powołaniem i charyzmatami oraz prawami wiary chrześcijańskiej (*Kierunki rozwojowe współczesnej d.*, Conc 1-10(1965/66), 654).

Podobnie uważa Bernard Fraling, który wskazuje na cztery charakterystyczne cechy autentycznej chrześcijańskiej d., jako dojrzałej postawy wiary. Dwie z nich to cechy wewnętrzne, a dwie zewnętrzne. Pierwszą cechą wewnętrzną d. jest działanie Ducha Świętego, jako element nieodzowny i konieczny, jak na to wskazuje nauka Pisma św., a drugą — odpowiedź chrześcijanina na to działanie. Cechy wewnętrzne domagają się wskazania cech zewnętrznych. Pierwszą jest obiektywizacja albo eksterioryzacja przyjętych treści wiary, którą on nazywa „inkarnacją” w konkretne okoliczności historyczne, co pozwala mówić o d. osoby tak jak mówi się o stylu artystycznym. Drugą cechą zewnętrzną autentycznej d. chrześcijańskiej jest jej komunikatywność, której domaga się społeczny wymiar bytu ludz-

kiego. Tę komunikatywność weryfikuje i zapewnia wspólnota Kościoła (*Il vangelo come norma e critica di ogni spiritualità*, Conc (Bre) 1965, 4, 68).

D. chrześcijańska ma zatem istotny wymiar eklezjalny. Jest to historycznie uwarunkowany sposób rozumienia i życia prawdą ewangeliczną, tak jak została ona przyjęta, przeżyta i nadal przekazywana w sposób autorytatywny we wspólnocie Kościoła.

Mówiąc inaczej, jest to jedna historycznie d. Kościoła przekładająca się na niezliczoną ilość d. poszczególnych jego członków. Każda indywidualna d. jest tylko częścią i aspektem „przełożeniem na życie” niewyczerpanego misterium Chrystusa obecnego w swoim Kościele.

Z uwagi na wieloznaczność pojęcia d. należałoby zawsze przy użyciu przymiotnika dookreślać o jakiej d. w danym przypadku jest mowa.

IV. Jedność i wielość d. Jedna w istocie d. chrześcijańska znajduje niezliczone formy swego wyrazu, podobnie jak jedno światło słoneczne odbija różne barwy w zależności od właściwości przedmiotu, na który pada.

Ta ważna dla d. chrześcijańskiej kwestia dotychczas nie została dostatecznie opracowana. Najwięcej uwagi poświęcił jej Atanasio G. Matanić OFM wskazując racje, dla których można mówić o jednej d. chrześcijańskiej, oraz racje uzasadniające wielość form życia duchowego (*La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, CB 1993, 45-49, 60-67).

1. Jedność d. O tym, że d. chrześcijańska w istocie jest jedna, rozstrzyga fakt osoby Jezusa Chrystusa, który głosił jedną Ewangelię dla wszystkich pragnących żyć życiem duchowym, a także założony przez Niego jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół, jako Jego Mistyczne Ciało i Lud Boży. Przez → chrzest św. wszyscy zostali weń wszczępieni jako „żywe latoro-

śle” (J 15, 1-7) i stanowią jedną wspólnotę wiary (Ef 4, 4-6). Chrystus, który jest Drogą, Prawdą i Życiem (J 14, 6) jest zarazem przyczyną celową, wzorcą i sprawcą chrześcijańskiej d., co zostało wyrażone w liturgicznej doksolgii „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”. Ten właśnie → chrystocentryzm sprawia, że d. chrześcijańska, choć praktykowana jest w wielorakich formach, zachowuje istotową jedność.

Podstawę jedności d. chrześcijańskiej należy upatrywać także w strukturze osobowościowej człowieka, który we wszystkich jej wymiarach: intelektualnym, emocjonalno-wolitywnym i behawioralnym, poszukuje transcendencji. Jest to wspólny wszystkim mechanizm rozwoju osobowego, mimo iż może on mieć różny przedmiot tychże poszukiwań.

2. Wielość d. Sob. Wat. II kilkakrotnie wzmiankuje o różnych stylach czy formach życia duchowego (LG 37; UR 4. 9. 14-15. 17. 19; OE 3 i 5; NA 2. 4).

Zjawisko to ma głębsze korzenie, aniżeli proste adaptacje do zmieniających się okoliczności i czasu. Teologowie wskazują zarówno racje teologiczne jak i antropologiczne zróżnicowania form życia duchowego. Wśród pierwszych najwięcej mówi się o pluralistycznym charakterze samego Objawienia, będącego źródłem życia duchowego i o wspólnotowej naturze Kościoła jako zasadniczego środowiska, w którym może rozwijać się życie duchowe. Każda bowiem autentyczna wspólnota zasadza się na jedności w różnorodności.

Różnorodność dróg i form życia duchowego jest czymś istotowym i przynależnym do samej natury Ewangelii (J. D. Gaitán, F. Ruiz Salvador, J. Sudbrack). W niej zawiera się jakby ziarno (Łk 8, 4-15), tzn. projekt tego, kim chrześcijanin ma być. Natomiast każda osoba odpowiednio do swej epoki musi stworzyć właściwe warunki dla zakiełkowania i wzrostu tego ziarna, czyli odnaleźć właściwy sposób realizacji

projektu swego powołania. Można zatem twierdzić, że jest tyle d., ile osób. Wynika to ze zróżnicowanego doświadczenia wiary poszczególnych jednostek. Przykładem tego są Ewangeliści, którzy relacjonują te same wydarzenia zbawcze w formie osobistego świadectwa (1 J 1, 1-4). Pluralizm duchowy, wpisany w pierwotny zbawczy zamiar Boga, jest wynikiem samego Objawienia. Jest on konieczny dla realizacji istotnych aspektów Ewangelii. Wielość d. zatem nie atomizuje Ewangelii, ale ją bardziej wyjaśnia i czyni żywą.

Ch. A. Bernard uważa, że jedną z przyczyn zróżnicowania form chrześcijańskiego życia duchowego są tkwiące w podmiocie możliwości percepcji Objawienia, działania łaski i pośrednictwa Kościoła. Różne sposoby, jakimi dociera do człowieka ochrzczonego łaska Boża, jak i prawda objawiona sprawiają, że jedna w istocie d. chrześcijańska znajduje liczne wyrazy i formy, w zależności od złożonych uwarunkowań historycznych, społeczno-kulturowych, psychologicznych itp. Wymownym tego potwierdzeniem są wielkie „lektury” Ewangelii, które zaowocowały trzema zasadniczymi stylami życia duchowego: katolicyzmem, prawosławiem i protestantyzmem.

Matanić wskazuje na teologiczne racje uzasadniające tezę o wielości form w obrębie jednej d. chrześcijańskiej. Sob. Wat. II ucząc o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa i wspólnocie Ludu Bożego oraz o powszechnym powołaniu do → świętości, usankcjonował wielość d. Świętość Kościoła wyraża się bowiem w różnych formach i na różne sposoby, jakie podejmują poszczególni jego członkowie (LG 41-42). Są to przede wszystkim trzy stany życia w Kościele: kapłański, zakonny i świecki. Wielość form życia duchowego w Kościele jest przejawem niewyczerpalnego bogactwa sposobów naśladownictwa Chrystusa i udziału w Jego świętości, jak również złożonych uwarunkowań ludzkiej egzystencji.

Dzięki temu bogactwu, jakim Duch Święty obdarza Kościół, rozwija się on i coraz bardziej upodabnia do swojej Głowy, a zarazem coraz doskonalej wypełnia swoją misję w → świecie. Toteż nie można konkretnej d. traktować w sposób wyizolowany, lecz w każdej trzeba rozpoznawać część powszechnego charyzmatu udzielanego przez Ducha Świętego Kościołowi.

Obok teologicznych są także antropologiczne racje wielości form d., takie jak: płeć, wiek, zawód, środowisko historyczno-geograficzne itd. Z uwagi na to Matanić podaje zatem kilka kryteriów specyfikacji poszczególnych d., biorąc pod uwagę głównie uwarunkowania, w jakich żyje chrześcijanin:

a) *etniczno-geograficzne*, np.: d. chrześcijańskiego Wschodu lub Zachodu, d. francuska, włoska, niemiecka, a także polska. Należy pamiętać, że religijność poszczególnych kręgów kulturowych nie jest tym samym, co ich d.;

b) *doktrynalne*, eksponują w doświadczeniu duchowym i przekazie wybrane treści doktrynalne, stąd mówi się np. o d. pasyjnej, pentekostalnej, maryjnej, eucharystycznej itp.;

c) *ascetyczno-praktyczne*, akcentujące określone praktyki ascetyczne, związane z poszczególnymi cnotami chrześcijańskimi lub zespołem cnót, jak np.: d. miłości i miłosierdzia, wspólnotowa, pokutna, modlitewna, misjonarska lub apostołska itp.;

d) *antropologiczno-psychologiczne*, wg którego takie dane, jak: płeć, wiek, temperament, stan życia itp. wyróżnia się np.: d. kobiety lub mężczyzny, dzieci i młodzieży, dorosłych lub starców. Można też mówić o d. intelektualistycznej albo afektywnej, a także o d. poszczególnych zawodów (lekarzy, nauczycieli), d. kapłańskiej oraz osób konsekrowanych itp.;

e) *historyczno-chronologiczne* jest jednym z podstawowych kryteriów porządkujących różne style d. wg kontekstu czasowo-historycznego. Mówi się zatem o d.

czasów apostołskich, pierwszych wieków, średniowiecza, baroku, współczesnej, posoborowej itd.;

f) *zakonodawców i fundatorów lub szkół d.*, które upoważnia do mówienia o d. bazylikańskiej, augustiańskiej, benedyktyńskiej, dominikańskiej, franciszkańskiej, karmelikańskiej, ignacjańskiej i innych.

O jedności d. rozstrzyga zatem jedność Przedmiotu odniesienia w → doświadczeniu duchowym, zaś przyczyną zróżnicowania tegoż doświadczenia jest podmiot doświadczenia, a więc człowiek niepowtarzalny w swej złożoności. Można nawet zażytkować tezę o zasadniczo teologicznych podstawach jedności w d. i antropologicz-

nych podstawach zróżnicowania poszczególnych form d.

G. Vinay, «*Spiritualità*». *Invito a una discussione*, „*Studi medievali*”, 2(1961), 705-709; F. Vandenbroucke, *D. i d.*, *Conc* (Wwa-Pz) 1-10(1965/66), 665-674; E. Cornelis, *D. chrześcijańska i d. niechrześcijańskie*, tamże, 675-685; O. Filek, *Wokół terminu „d.”*, *RTK* 13(1966), 3, 41-51; Ch. A. Bernard, „*Spirituel*” — „*spiritualité*”, „*Christus*”, 16(1969), 468-473; R. Moretti, *La spiritualità e le spiritualità*, „*Presbyteri*”. *Quaderni di spiritualità*, 4(1970), 678-692; *Espiritualidad y Teología Espiritual*, „*Revista Teologica Limense*” (Argentina), 13(1979), 137-138; J.-H. Nicolas, *Que faut-il entendre par „spiritualité”?*, *VSp* 65(1985), 139, 526-536; *D. chrześcijańska* (Com, 10), red. L. Balter, Pz 1995; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii d. katolickiej*, Lb 1999, 69-100.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

„DUCHOWOŚĆ W POLSCE”

Seria wydawnicza zainicjowana przez ks. Marka Chmielewskiego w 1993 w ramach prac → Sekcji Duchowości Teologów Polskich (SDTP) z okazji jej dziesięciolecia, która służy popularyzacji dorobku naukowego zwłaszcza młodych teologów duchowości.

Komitet naukowy serii, powołany podczas zebrania SDTP 11 XI 1994 i później poszerzany, stanowią: ks. dr hab. Jan Machniak — PAT Kraków, prof. dr hab. Antoni Jozafat Nowak OFM — KUL Lublin, prof. dr hab. Paweł Placyd Ogórek OCD — UKSW Warszawa, ks. dr hab. Andrzej Siemieniowski — PWT Wrocław, ks. prof. dr hab. Walerian Słomka — KUL Lublin, prof. dr hab. Eugeniusz Dominik Wider OCD — PAT Kraków i ks. dr. hab. Henryk Wejman — UAM Poznań.

Poszczególne tomy (format 14,5 x 21 cm): t. 1. — M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości*, Lb 1993, ss. 242, nakład 500 egz.; t. 2. — *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, red. M. Chmielewski, Lb 1995, ss. 276, nakład 1000 egz.; t. 3. — *Oblicza doskonało-*

ści chrześcijańskiej, red. M. Chmielewski, Lb 1996, ss. 219, nakład 1000 egz.; t. 4 — *Z Chrystusem w świecie. Instytuty świeckie w 50-lecie „Provida Mater Ecclesia”*. *Wypowiedzi Kościoła. Materiały z sympozjum*, red. M. Chmielewski, W. Słomka, K. Stawecka, Lb 1997, ss. 268, nakład 1000 egz.; t. 5 — *Człowiek wielkiej mądrości i świętości. Błogosławiony Honorat Koźmiński kapucyn. Materiały z obchodów Dziesiątej rocznicy beatyfikacji o. Honorata Koźmińskiego w Lublinie i Nowym Mieście n. Pilicą*, red. G. Bartoszewski, H. I. Szumił, M. Chmielewski, Lb 1999, ss. 272, nakład 500 egz.; t. 6 — *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, red. M. Chmielewski, Lb 1999, ss. 239, nakład 300 egz.; t. 7 — *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka*, red. M. Chmielewski, Lb 2001, ss. 318, nakład 500 egz.

M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości*, Lb 1993, 5-6; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lb 1999, 44-45.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

DZIECIĘTWO DUCHOWE

Należy odróżniać je od dziecięctwa Bożego, jakkolwiek w nim ma ono swą podstawę teologiczną.

Biblijną przesłankę duchowości d. d. stanowią słowa Chrystusa: „Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Mk 10, 15). D. d. nie oznacza tu osobowościowego i duchowego infantylizmu, lecz symbolizuje postawę świadomości własnej niewystarczalności, przy jednoczesnym otwarciu i zaufaniu oraz zawierzeniu Bogu nie tylko jako wszechwiedzącemu i wszechmocnemu, ale jako Ojcu niebieskiemu, Ojcu Pana naszego Jezusa Chrystusa i Ojcu naszemu, którego → Opatrzność i → Miłość nie zawodzi pokładających w Nim swą → nadzieję. Jeśli bowiem Ojciec niebieski troszczy się o ptaki niebieskie i lilie polne, to daleko bardziej troszczy się o tych, którzy są Jego dziećmi i w Nim pokładają swą → ufność (Mt 6, 25-34).

Postawa d. d. bardzo bliska jest postawie → ubóstwa duchowego, które też nie pokłada nadziei w rzeczach i wartościach tego świata, lecz w Bogu. W → historii duchowości często zaznaczała się ta jedność d. d. i duchowego ubóstwa. Wybitnym tego

przykładem jest św. Franciszek z Asyżu (→ franciszkańska szkoła duchowości). W czasach nowożytnych nadała nowy wyraz d. d. św. Teresa od Dzieciątka Jezus († 1897), która wybrała i zalecała tzw. „małą drogę do świętości, prostą, krótką i całkiem nową”. Droga ta w jej życiu sprowadzała się do bezgranicznej ufności i miłości oraz wykorzystywania tzw. małych środków w urzeczywistnianiu tego zawierzenia i miłości Boga, Kościoła, ludzkości i świata. Wyrażenie „droga d. d.” zawarte jest w jej autobiografii pt. *Dzieje duszy* i jako droga realizacji → powołania do chrześcijańskiej → doskonałości i świętości została uznana przez papieży: Benedykta XV, Piusa XI, Piusa XII, Pawła VI i Jana Pawła II.

Aby lepiej poznać św. Teresę z Lisieux, red. O. Filek, Kr 1975; A. Ravier, *Come un enfant... (Mt 18, 4): La mystique des „tout petits” et de „ceux qui leur ressemblent”*, P 1992; J. W. Gogola, *Sekret świętej Teresy z Lisieux. Elementy duchowości*, Kr 1997; św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Rękopisy autobiograficzne*, Kr 1997; S. Zalewski, *Droga d. d. wg św. Teresy z Lisieux*, w: *„W Sercu Kościoła będę miłością”*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, L. Kasperk, Kr 1998, 99-114.

KS. WALERIAN SŁOMKA

DZIEŃ SKUPIENIA

Rodzaj → rekolekcji, trwających od kilku godzin do kilku dni, odprawianych systematycznie (co miesiąc, co kwartał, co rok) lub okazyjnie (okresy liturgiczne, święta kościelne, kluczowe przeżycia duchowe), indywidualnie i grupowo, samodzielnie lub pod kierownictwem, z całkowitym lub częściowym oderwaniem się od pracy.

Prawzoru d. s. należy szukać w Piśmie św., zwłaszcza w postawie Jezusa, który pomimo intensywnej pracy, często udawał się na miejsca samotne dla → modlitwy i

przebywania w duchu z Ojcem (Mt 14, 13; Mk 1, 35; Łk 4, 42; 5, 16). Takie duchowe i zarazem fizyczne odnowienie sił zaleca także swoim uczniom (Mk 6, 31). Nawiązując do myśli św. Pawła, d. s. można uznać za niezbędne zatrzymanie się w drodze do Królestwa Bożego (1 Kor 9, 26; Flp 2, 16).

Praktyka d. s., znana od starożytności, upowszechniła się wraz z rozwojem rekolekcji w XVI-XVII w. Znane były już przed 1614, bowiem gorąco poleca je Alvarez de Paz († 1620). Miesięczne d. s. były począt-

kowo formą → ascezy zakonnej, a potem weszły do formacji kapłańskiej, najpierw w Belgii. Od pocz. XX w. coraz częściej były organizowane dla świeckich. Pius XII powiedział do świeckich: „Co miesiąc, o ile to jest możliwe, poświęćcie jeden dzień, aby wysłuchać odpowiednio słowa pouczenia albo medytacji religijnej, moralnej czy społecznej. W ten sposób przygotujecie się do podjęcia, z większą wiarą i żarliwością, sakramentu → pokuty, który umocni waszą wierność, oraz sakramentu → Eucharystii, odnawiającego waszą gorliwość” (*In quæsta...*, 29 VI 1952).

D. s. ma na celu → formację duchową, pogłębienie lub odnowę → życia duchowego, przygotowanie do → apostołstwa, wymianę doświadczeń i ustalenie programu działania we wspólnotach apostołskich.

Zasadniczą cechą d. s. jest atmosfera skupienia i modlitwy, udział w liturgii, słuchanie i → czytanie słowa Pisma św., rewizja

programu życia (rachunek sumienia). Wg jednych autorów d. s. koncentrują się na rewizji regulaminu życia, a wg innych na trzech zasadniczych elementach: rozważaniu, rachunku sumienia i Komunii św.

Ks. Antoni Słomkowski († 1982), rektor KUL w latach 1945-1952, inicjator akademickiej teologii duchowości w Polsce, niezmordowany rekolekcionista i konferencjonista, po usunięciu go z KUL i zamieszkaniu w okolicach Warszawy, uważał, że dla duchowego odrodzenia stolicy, należy miasto otoczyć pierścieniem domów rekolekcyjnych, w których różne grupy mogłyby w dni wolne od pracy (piątek-niedziela) odprawiać swoje d. s. Inicjatywę tę popierał Prymas Tysiąclecia, sługa Boży kard. Stefan Wyszyński († 1981). Znalazła ona odbicie niemal we wszystkich diecezjach w Polsce.

M. Schmid, *Miesięczne odnowienie ducha*, 1-4, Kr 1932-1936.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

DZIEWICTWO

Stan ciała wyrażający duchowość człowieka, który nie złączył się oblubieńczo z drugą osobą i zarazem stan życia wyrażający gotowość do pełni miłości-daru.

I. Wartość dz. W religiach starożytnych miało względną wartość sakralną. Boginie (Anat, Artemida, Atena) były zwane dziewczicami ze względu na swą wieczną młodość i bujną żywotność. Aztekowie i Majowie uważali dz. za warunek do małżeństwa. Inkowie karali śmiercią mężczyznę, gdy nie poślubił kobiety pozbawionej przez niego dz.; od tzw. dz. Słońca żądali dogłonnej czystości. Podobnie Egipcjanie tworzyli „klasztory” dz. zobowiązanych do pozamałżeńskiej → czystości (świątynia Amona w Tebach). W Indiach wg Wed czystość dziewcząt była pod opieką bóstw, a jej zachowanie dawało prawo do uroczystego ślubu, wdowy zaś winny zachować czy-

stość przez wzgląd na wierność zmarłemu mężowi. W Chinach ceniono czystość przedmałżeńską, zaś wykroczenia napiętnowano; konfucjanizm stawia mężczyznom ideał czystości jako doskonałą osobowo „człowieka wyższego”; dziewczęta z wyższych sfer zobowiązywano do trzymiesięcznej czystości po ślubie. Greckie prawo pozwalało rodzicom zabić uwodziciela, schwytanego na gorącym uczynku. Pitagoras nakazał uczniom czystość. Platon żądał narzucenia prawem czystości i zobowiązania władzy do wychowania obywateli z dala od nadużyć w tym względzie (*Prawa*, VIII, 836-841). Rzymianie cenili w okresie Rzeczypospolitej czystość kobiety (matka Grakchów). Jej obowiązek nałożyli na westalki (przyznając zarazem przywileje i przewidując kary). Pod wpływem filozofii helenistycznej uważali czystość za obowiązek

moralny. Germanie dawali rodzinie prawo zemsty na uwodzicielu za naruszenie czystości (Tacyt, *Germania*, 20). Słowianie dopuszczali swobodę co do przedmałżeńskiej czystości dziewcząt, ale cenili jej zachowanie do małżeństwa.

II. Dz. w świetle Objawienia. Ta pierwotna intuicja dowartościowania dz. i czystości, została uprawomocniona przez Objawienie.

Człowiek „nie zdoła osiągnąć prawdziwego szczęścia, do którego tęskni całą swoją istotą, inaczej jak zachowując prawa wszczepione w jego naturę przez najwyższego Boga. Do tych praw winien odnosić się w duchu mądrości i miłości” (HV 10). Jest antropologiczną zagadką, że człowiek „rodzi się dziewicą” (A. J. Nowak, *Doświadczyc Boga w ciele*, Wr 1994, 29), faktu tego nie napotyka się w świecie zwierząt. Można go zinterpretować jako swoistą pieczęć „świętyni Boga” (1 Kor 3, 16).

Z gospodarowania → ciałem zda człowiek sprawę przed Bogiem, gdyż cały jest Jego własnością. W ciele, jak w „ziemi świętej” może człowiek doświadczać Boga, angażować się w przymierze miłości. Brak szacunku wobec ciała jest profanacją całej osoby, gdyż człowiek jest ciałem uduchowionym i duchem ucieleśnionym. Język ciała jest w służbie prawdy i miłości, albo w niewoli zła. Akceptacja własnego ciała i wdzięczność za dar powodujący bytowanie na sposób męski lub kobiecy jest oznaką dojrzałości człowieka.

W Izraelu dz. było cenione w kontekście rajskiego przykazania: „Bądźcie płodni” (Rdz 1, 28). Było wartością jako dz. przedmałżeńskie; w perspektywie bezdzietności jako stanu trwałego było godne opłakiwania (Sdz 11, 37). Bóg jednak posługiwał się w dziejach zbawienia osobami, które dotknięte niepłodnością doznawały jego niepojętej łaskawości. Niepłodne były żony trzech wielkich patriarchów: Sara (Rdz 11, 30), Rebeka (Rdz 25, 21) i Rachela (Rdz

29, 31). Bóg wierny → przymierzu, interwencją łaski daje życie ich synom i troszczy się o los każdego z wybranych. Były też w Izraelu wybrane jednostki, które zrezygnowały z małżeństwa „dla Pana”, np. Jeremiasz na wyraźne Boże polecenie (Jr 16, 2), Judyta dobrowolnie pozostała wdową (Jdt 8, 4 n.; 16, 4; 11, 17), Anna nie wyszła ponownie za mąż, by trwać tylko przy Panu (Łk 2, 37), Jan Chrzciciel wiódł żywot ascety, zwać siebie przyjacielem Oblubieńca (J 3, 29).

W tych postaciach coraz jaśniej objawiało się, że wartością w oczach Bożych jest nie tylko płodność naturalna, ale także dz. przyjęte z troski o „nowe życie” będące darem Pana, a nie tylko darem płodności ciała.

III. Dz. w misterium Chrystusa i Kościoła. Poczęty i zrodzony dziewiczo Syn Boży inauguruje nowy sposób rodzenia, właściwy Królestwu Bożemu. Jego dz. jest głęboko związane z macierzyństwem Maryi, która poczęła z → Ducha Świętego i porodziła Boga-Człowieka. Wybrał dla siebie dobrowolnie życie w dz. i przedłużył je w misterium Kościoła. „Chrystus, który nadal żyje w Kościele, jest dziewiczy” (Gogola, 25). Przedwiecznie i na wieki pozostaje Synem, wskazując na jedyne Ojca. Pełniący wolę tego Ojca (Mk 3, 35) stają się dla Chrystusa rodziną. Jego dz. nie ma nic z izolacji, zbliża nawet do tych, którymi gardzą wszyscy. On realizuje zapowiadane przez proroków zaślubiny Boga z tymi, których odwiecznie umiłował. Jest Oblubieńcem ludzkości (J 3, 29), którą pragnie wprowadzić do Domu Ojca. Uczta godów jest obrazem życia w wieczności (Mt 25, 1-13; Ap 21, 9-10). Jego dz. nie pomniejsza gotowości umiłowania, także uczuciowego: dzieci (Mk 10, 16), przyjaciół (Jana — J 13, 23-25; Łazarza i jego siostry Marię i Martę — J 11, 5), poświęcania uwagi kobietom, nawet pogankom i grzesznicom (MD 12-16).

Dz. Maryi nie było koniecznie potrzebne do spełnienia misterium Wcielenia, było jednak pożądane dla ukazania, że ten Syn ma jednego Ojca. Wg Ojców Kościoła Ona najpierw poczęła duchem, potem ciałem. Całkowicie dyspozycyjna wobec Boga, wypowiada „fiat” umysłem i sercem, by oddać Bogu także ciało (KKK 505-511). Ze względu na to misterium, Jej małżeństwo z Józefem zyskuje dziewiczy charakter. Matka Jezusa jest jedyną niewiastą NT, której przysługuje jako imię własne tytuł „Dziewicy” (Łk 1, 27; Mt 1, 23). Zapoczątkowany w ST proces objawienia chwały dz., w Niej osiąga szczytowy punkt. Tę chwałę i godność mogą pojąć tylko ci, którym jest to dane (Mt 19, 11).

Zarówno dz. Maryi, jak dz. Jezusa są w służbie objawienia „nowego życia” ofiarowanego przez Boga ludzkości w darze łaski. Objawia też płodność dz. obranego dobrowolnie, przy pełnej zdolności do małżeństwa.

Zjednoczenie Chrystusa z Kościołem jest dziewiczym związkiem, ukierunkowanym na wesele życia wiecznego. Już Jeremiasz proroczo nazywał Lud Boży Dziewicą — Izraelem (Jr 18, 13), przypominając obowiązek wierności. Izajasz postrzegał małżeństwo młodzieńca z dziewicą jako zapowiedź mesjańskich zaślubin Jahwe z Izraelem (Iz 62, 5). Apostoł Paweł pisał Koryntianom: „Poślubiłem was przeciw jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę” (2 Kor 11, 2).

Całe życie Kościoła jest nieustannym wychodzeniem na spotkanie Oblubieńca (Ap 22, 17), który dokona wprowadzenia na ucztę. Misterium Kościoła-Dziewicy, Oblubienicy i Matki wprowadza dz. przyszłych małżonków i pozostających bezżennymi w tajemnicę wiary, która winna być przeżywana w tych wymiarach.

Kościół naucza, że dz. za wzorem Maryi bierze początek z otwartości ludzkiego serca na Ducha Świętego, a obejmuje całą

osobę, także wymiar cielesny. *Dz. duchowe* jest powołaniem każdego chrześcijanina, choć nie wszyscy są powołani do *dz. fizycznego* przez całe życie. Doskonała wstrzeźliwość w → celibacie i konsekracja ciała na drodze → rad ewangelicznych, to „drogi” do pełni dz. duchowego. Nie wystarczy jednak być dziewiczym w ciele, by osiągnąć pełnię dz. Ciało wyraża sposób istnienia wierzącego w tym świecie, toteż w dz. wyraża się przynależność serca do Boga.

Przykazanie szóste → Dekalogu wyznacza granice grzechu, zaś szóste → Błogosławieństwo (Mt 5, 8) pociąga → serce wzwyż, aż do „ogładania Boga”. Czystość „wzmocnia i odradza charakter”, „właśnie wśród ludzi czystych znajdują się najdoskonalsi pod każdym względem” (J. Escriva de Balaguer, *Droga*, Ka 1986, 37-40). Mężczyzna i kobieta spotykają się w pełni nie w płciowości, ale w miłości, która ogarnia osoby swą pełnią. W Kościele dz. jest nawet postawione wyżej od małżeństwa, dlatego że jest całkowitym oddaniem Panu i troską o Jego sprawy (1 Kor 7, 32-35). Maryja z Nazaretu „jest pierwszą osobą, w której ta *nowa świadomość* się przejawiała...” (MD 20).

Sob. Wat. II wysunął dz. na pierwsze miejsce spośród ślubowanych rad w życiu konsekrowanym. Wskazał zarazem, że „rad są zdolne bardziej ukształtować chrześcijanina do życia w dz. i ubóstwie” (LG 46).

IV. Dz. konsekrowane. Chrystus z miłości do Kościoła „wydał samego siebie, aby go uświęcić” (Ef 5, 25), toteż osoby konsekrowane oddają się Chrystusowi, by uświęcił je i nimi posługiwał się w uświęcaniu ludzkości. Nie angażują się w sprawy świata, którego postać przemija (1 Kor 7, 31). Dz. dla Królestwa niebieskiego antycypuje niejako zmartwychwstanie ciała; zapowiada tę formę życia, w którym nie ma przekazywania życia ani śmierci. Objawia też, że cały Kościół nie przynależy do tego świata. To objawienie jest „zasługą *ślubu*

dziewictwa, rozumianego zawsze przez tradycję jako zapowiedź ostatecznego świata, który już dzisiaj działa i przemienia całego człowieka” (VC 26).

Kobiecość i męskość konsekrowanych przyczyniają się do budowania Królestwa, które nadchodzi. Służba ta nie stanowi przeszkody w osobistym udoskonalaniu męskości i kobiecości (PC 12); nie wymaga kompensacji naturalnej czy zintegrowania uczuciowego na ludzkiej płaszczyźnie (Gambari, 331). Łączy się z dojrzewaniem na każdej płaszczyźnie, w nadziei, iż Bóg wg obietnicy sam stokrotnie „kompensuje” w doczesności i wieczności tym, którzy są mu oddani.

Wobec świata dz. jest bodźcem budzącym świadomość przynależności do Boga każdego człowieka. W społeczeństwie przeerotyzowanym budzi niepokój i prowokuje. Kwestionuje status pożądlivosti ciała, który miałby być maksymalnym spełnieniem człowieka. Demaskuje alienujący → egoizm skryty w pojmowaniu seksualności jako dziedziny tylko naturalnej, wyemancypowanej spod władzy Boga. Łączy stan → wolności wobec ciała („być panem ciała”) z czystością serca, które nikogo nie wiąże ze sobą, lecz kieruje każdego ku Panu.

Prawdziwa czystość płynąca z serca jest synonimem autentycznej miłości — wyraża te same treści, co pełne dz., dlatego zamiennie używa się terminów: ślub czystości, dz. konsekrowane czy „konsekracja ciała” (propozycja A. J. Nowaka). Pojęcie „czystości” bardziej sugeruje swe związanie ze sferą etyczną, pojęcie „dz.” akcentuje aspekt miłości czujnie oczekującej Oblubieńca, zaś termin „konsekracja ciała” odwołuje się do mistyki miłości uświęcającej na drodze ofiary. Wszystkie te aspekty przynależą do stanowiska Kościoła, który wartość płciowości, ciała i uczuciowości rozpatruje zawsze w kontekście godności osoby ludzkiej, miłości jako środowiska życia osobowego, a także powołania człowieka do życia wiecznego w ciele zmartwychwstałym.

J. Bilikiewicz, *A jednak dz. ma sens*, Ka 1991; B. Cole, P. Conner, *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia konsekrowanego*, Pz 1997, 59-90; A. J. Nowak, *Ślub czystości czy konsekracja ciała?*, w: *„Ku szczęściu — bez oszustwa”* (HM, 18), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1997, 151-165; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998, 319-341; J. W. Gogola, *Czystość konsekrowana: teologia i praktyka*, w: *Formacja zakonna*, t. 3, red. J. W. Gogola, Kr 1998, 9-80; A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, 3 — *Ślub czystości*, Lb 1998.

TERESA PASZKOWSKA

E

E

ECCLESIA MATER — MATER ECCLESIAE

Formuła (Kościół Matka — Matka Kościoła) zaproponowana przez sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego († 1987) jako słowny zwornik własnego rozumienia maryjnego wymiaru → Ruchu Światło-Życie, przedstawionego m.in. w dziele pt. *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej* (Lb 1970, 265-281). Powracał do niej wielokrotnie nie dokonując jednak istotnych korektur.

Wyraźnie wskazywał główne źródła swojej myśli:

a) najstarszą tradycję chrześcijańską (idea Kościoła jako oblubienicy i matki oraz Maryi jako typu Kościoła — korzystał z: K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgeformen aus der Sicht der fruheren Patriistik*, Fri 1958);

b) J. M. Scheebena (*Die brautliche Gottesmutter. Aus dem Handbuch der Dogmatik herausgehoben und für weitere Kreise bearbeitet von C. Feckes*, Fri 1936);

c) św. M. Kolbego (rozumienie Niepokalanego Poczęcia Maryi jako zupełnie wyjątkowego zjednoczenia z Duchem Świętym i najgłębszych relacji osobowych);

d) Soboru Watykańskiego II;

e) H. Mühlena (pneumatologiczna interpretacja eklezjologii: Kościół jest jedną Osobą → Ducha Świętego w wielu osobach — Osobie Chrystusa i osób-członków Kościoła — zob. *Una mystica Parsona. Die Kirche als Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, Mn 1967²).

I. Ecclesia Mater. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa często przedstawiano Kościół jako Niewiastę — Oblubienicę Chrystusa i Matkę odradzanych i odrodzonych w Chrystusie. „Kościół jest Matką dlatego, że jest oblubienicą. O tyle Matką, o

ile Oblubienicą! Przez to, że Kościół w swoich członkach jest oddany Chrystusowi Oblubieńcowi przez wiarę i miłość — posiada on życiodajną, macierzyńską moc. Oddanie się Chrystusowi ochrzczonych członków Kościoła jest źródłem macierzyńskiej płodności Kościoła” (Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, [bmrw], 53).

„Oblubieńcze” rozumienie tezy, że Kościół jest Matką, apeluje o wiarę, nadzieję i miłość do Chrystusa, co wyraża się w całkowitym przylgnięciu do Niego, w bezinteresownym oddaniu się Mu z miłości. Owocuje to nadprzyrodzonym życiem — rodzi nowe życie, tworzy wspólnotę z Chrystusem-Oblubieńcem Kościoła (wspólnota wertykalna). Taka więc między wiernymi a Chrystusem tworzy wspólnotę (gr. *koinonia*; łac. *communio*) między tymi wiernymi (wspólnota horyzontalna). Jeden i drugi wymiar tej wspólnoty dokonuje się w Duchu Świętym. Taka wspólnota to żywy i ożywiający Kościół, ponieważ autentyczna miłość jest płodna.

II. Mater Ecclesiae. W tradycyjnym wyjaśnianiu tytułu „Matka Kościoła” na pierwszym miejscu wskazywało się na prawdę o Bożym Macierzyństwie: Maryja jest Matką Kościoła, ponieważ zrodziła Chrystusa, jego Głowę, a kto rodzi głowę, rodzi także jej członki, czyli Kościół. Ks. Blachnicki nadał temu własną interpretację nazywając ją personalistyczną, ponieważ opiera się na międzyosobowych relacjach Maryi z Chrystusem. Maryja w sposób najdoskonalszy (oblubieńczy) była Mu oddana przez → wiarę, → nadzieję i → miłość. Taka oblubieńcza miłość zawsze jest płodna, zawsze rodzi i rozwija życie. W takim sensie Matka Boża jest Matką Kościoła. Już Niepokalane Poczęcie można i należy ro-

zumić w duchu pełnej przynależności do Chrystusa (w Duchu Świętym), tak samo całe życie Służebnicy Pańskiej będące doskonałym oddaniem Chrystusowi i Jego zbawczemu dziełu, co wyraźnie podkreśla Vaticanum II (LG 52. 58-59).

Oblubieżczo-personalistyczną interpretację tytułu *Mater Ecclesiae* ks. Blachnicki znalazł w załączku u J. M. Scheebena. Za nim powtarza myśl: Matka, ponieważ Oblubienica. Scheeben jednak odnosił ją raczej do związku Bożego Macierzyństwa z oblubieżczymi relacjami między Osobą Syna i osobą Matki. Ks. Blachnicki koncentruje się przede wszystkim na macierzyństwie Maryi w stosunku do Kościoła i naświetla je ideą oblubieżczości.

III. Typ Kościoła. Po ogłoszeniu przez Pawła VI Maryi Matką Kościoła (4 XII 1963), pojawiły się dwie interpretacje tego tytułu: chrystotypiczna i eklezjotypiczna. *Chrystotypiczna* podkreśla godność Maryi oraz Jej wyższość w stosunku do Kościoła (Maryja ponad Kościołem). *Eklezjotypiczna* sytuuje Maryję wewnątrz Kościoła jako je-

go typ (wzór, model) i wszystkich jego członków.

Ks. Blachnicki zdecydowanie przyjmuje eklezjotypiczną interpretację tytułu *Mater Ecclesiae*, co w sposób naturalny rodzi pobożność wzywania Matki Bożej, uciekania się do Niej jako do naszej niezawodnej Opiekunki i pomocy. Wyjaśnienie eklezjotypiczne wyraźniej apeluje o wiarę i miłość, zaangażowanie, bezinteresowną służbę, skoncentrowanie się, jak Maryja, na Chrystusie, otwarcie się na Ducha Świętego. Jest głębsze teologicznie, ascetycznie i duszpastersko. Poszukując właściwych dróg do odnowy polskiego katolicyzmu i sposobów budowania żywego Kościoła, ks. Blachnicki wprowadził ją do swojego programu formacji, trafnie i twórczo interpretując Sob. Wat. II.

F. Blachnicki, *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lb 1970; tenże, *Charyzmat i wierność*, Carlsberg 1985; tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”*, [bmw] 1987; B. Biela, *Kościół — Wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*, Ka 1993.

STANISŁAW NAPIÓRKOWSKI OFMCONV.

EGOIZM

Cecha charakterologiczna, wyrażająca się w dążeniu do zaspokojenia własnych potrzeb i korzyści, przy jednoczesnym zobojętnieniu na niepowodzenia innych lub wykorzystywaniu ich dla realizacji potrzeb osobistych.

W relacjach interpersonalnych egoisty dominuje nieufność i wyrachowanie, wynikające z traktowania drugiego człowieka jako potencjalnego konkurenta, mogącego zagrażać lub przeszkadzać w realizacji własnych korzyści. W postawie egoistycznej występuje również tendencja do łamania

zasad praworządności, stanowiących przeszkodę w osiągnięciu zamierzonych celów.

Od egoizmu należy odróżnić *egocentryzm*, który wyraża nieumiejętność odróżnienia „ja” od świata zewnętrznego w okresie dzieciństwa, a u osób dorosłych niezdolność do odróżniania własnych doświadczeń, myśli i uczuć od doświadczeń, myśli i uczuć innych ludzi.

Z. Skorny, *Proces socjalizacji dzieci i młodzieży*, Wwa 1987; R. Vesta, M. Haith, S. Miller, *Psychologia dziecka*, Wwa 1995; J. Jorstad, *Zrozumieć siebie i innych*, Gd 1998.

IWONA NIEWIADOMSKA

EGZORCYZM

(gr. *eksorkízo* — zaklinać, zobowiązywać przysięgą)

W chrześcijaństwie terminowi temu nadano znaczenie: przepędzać demony, bronić przed demonami).

Wg Leona XIII (enc. *De secta Massonum* z 1884) jest to czynność liturgiczno-modlitewna, mająca na celu przeszkodzenie osobie lub konkretnym grupom i stowarzyszeniom w planach zniszczenia Ciała Mistycznego Chrystusa.

W ścisłym znaczeniu e. to wypędzanie demona i uwolnienie człowieka od stanu opętania. Gdy Kościół publicznie na mocy swojej władzy prosi, by osoby lub przedmioty były strzeżone od napaści szatana, wolne od jego panowania, mówimy wtedy o e. (KKK 1673).

E. nie jest domeną kultury chrześcijańskiej. Praktyki uwalniania człowieka lub przedmiotów od wpływu złego ducha spotykamy w każdej kulturze. Zdaniem W. M. Pfeifera, wyjątek stanowią w tej materii Pigmeje, Buszmeni oraz niektóre plemiona kultury indiańskiej. W większości przypadków chodzi o choroby psychiczne, które nie miały charakteru powolnego narastania lecz wybuchły nagle. Chrześcijański e. spotyka się z ogólnym przekonaniem ludzkości, że człowiek lub przedmioty mogą być opalone przez złego ducha.

W NT Chrystus mocą → Ducha Świętego jest egzorcystą w nadzwyczajnym znaczeniu. Dowodzi w ten sposób nadejścia Królestwa Bożego (Mt 12, 28).

Władzę przepędzania demonów przekazuje swoim uczniom w Kościele pierwotnym. Św. Justyn († 160) oraz św. Ireneusz († 202) zwracają uwagę, że to nie chrześcijanin wypędza złego ducha lecz wezwanie imienia Jezusa Chrystusa. Zdaniem Tertuliana († 240) i Orygenesza († 251) e. przez

wzywanie imienia Jezusa stosowali również świeccy (mężczyźni, kobiety, żołnierze). Od połowy II w. każda gmina chrześcijańska miała swoich egzorcystów. E. przeprowadzano przed przyjęciem sakramentu chrztu św. Nawiązuje on do praktyki Jezusa Chrystusa przepędzania złych duchów mocą rozkazu (Mt 17, 18; Mk 1, 25; 5, 8; 9, 25; Łk 4, 35; 8, 29; 9, 42), jak również św. Pawła (Dz 16, 18). E. Jezusa uprzedzają Jego wielkie zwycięstwo nad „władzą tego świata” (J 12, 31).

Już w III w. Hipolit i Cyprian dokonywali e. nad katechumenami przed przyjęciem chrztu św. przez symboliczne czynności, jak: nakładanie rąk, tchnienie, znak krzyża itp., przywołując imię Jezusa. Obecny e. przy sakramencie chrztu jest tego pozostałością. Chrzt jest wyzwoleniem z grzechu i od szatana, stąd w e. namaszcza się olejem katechumenów, podczas gdy oni w sposób wyraźny wyrzekają się szatana. Tak przygotowany katechumen, może wyznać wiarę Kościoła świętego (KKK 1237).

Tzw. *male e.* są stosowane odnośnie do przedmiotów, jak: poświęcenie wody, soli, oleju w Wielki Czwartek. Zostały one wprowadzone przez Leona XIII. *Duży e.* Leona XIII był odmawiany po tzw. „Missa privata”, został zlikwidowany po Vaticanum II. *E. uroczysty* może być przeprowadzony tylko przez kapłana za zgodą ordynariusza. Treść tego e. jest identyczna z *Rituale romanum* (17 VI 1614) Pawła V, który polecił redagującym, aby wykorzystali najstarsze teksty egzorcyzmów. Sięgnięto więc do formuł Alkuina († 840), brakowało w nich jednak wezwania do Matki Bożej.

E. uroczyste należy stosować bardzo roztropnie wg ściśle określonych przez Kościół norm. Przed podjęciem e. konieczna jest opina biegłych, czy w danym przypad-

ku mamy do czynienia z chorobą psychiczną (KPK 1172) czy też z przypadkiem niewytłumaczalnym w świetle aktualnej wiedzy medycznej. Wówczas konieczna jest: a) opina lekarska; b) zezwolenie biskupa ordynariusza miejsca, na którym znajduje się szpital psychiatryczny; c) dojrzały kapłan znany z dobrych obyczajów, któremu ordynariusz zlecił przeprowadzenie e.; d) modlitwa i post.

E. należy dokonać w kościele lub w kaplicy w formie przygotowanego nabożeństwa. Kobiety mają być pod opieką kobiet, mężczyźni zaś pod opieką mężczyzn.

Tzw. *e. mały*, zwany również *prywatnym*, jest stosowany przez wszystkich wiernych. Ma on na celu udaremnienie demonom szkodzenie osobie, przedmiotom, a nade wszystko niszczenie Ciała Mistycznego Chrystusa. Chrystus wprost nakazał, aby

korzystać z władzy egzorcyzmowania (Mk 16, 17). Jest ona dana przez Jezusa jako wystarczająco silna i dlatego niezgodne z postawą wiary są wszelkie spektakle. Należy z tej władzy korzystać spokojnie w duchu głębokiej wiary w Chrystusa.

M. Scanlan, R. J. Cirner, *Uwalnianie od złych mocy*, Kr 1995; I. Froc, *Egzorcyci*, Kr 1995; A. J. Nowak, *Będą przepędzać demony (por. Mk 16, 7)*, RT 43(1996), 2, 279-307; Ch. W. Haris, *Przeciwstawiajcie się diabłu. Wskazówki duszpasterskie do modlitwy o uwolnienie*, Wr-Kr 1996; G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, Cz 1996; tenże, *Nowe wyznania egzorcysty*, Cz 1997; R. Laurentin, *Szatan, mit czy rzeczywistość?*, Wwa 1998; G. Amorth, *Egzorcyci i psychiatry*, Cz 1999; A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lb 2000; *Teologia o szatanie*, red. K. Góźdz, Lb 2000; B. Kocańda, *Od rozeznania do uwolnienia. Wskazania praktyczne jak towarzyszyć osobie opętanej*, w: *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka* (DwP, 7), red. M. Chmielewski, Lb 2001, 73-94.

ANTONI J. NOWAK OFM

EKOLOGIA

(gr. *oikos* — dom, środowisko)

Dziedzina nauk przyrodniczych badająca całe wzajemne oddziaływanie między organizmami z otaczającym je środowiskiem.

Przedmiot pojęcia e. posiada swoje bezpośrednie, historyczne zakorzenienie w darwinowskiej koncepcji łańcucha troficznego, chociaż pogląd na temat reguł przepływu energii wśród istot żywych był znany już w starożytności, a rozwinął się w XVIII w. Sam termin e. pochodzi od Ernesta Haeckla († 1919) i od pocz. XX w. oznacza naukę o strukturze i funkcjonowaniu żywej przyrody, a szczególnie o gospodarce przyrody w jej ekosystemach. E. obejmuje całość zjawisk dotyczących wzajemnych zależności między organizmami i ich zespołami, a ich żywym i martwym środowiskiem (ekosystemem). Współczesna e. stawia sobie za cel wykrycie prawidłowości, praw i kierunków rozwoju różnych ekosystemów, a także bada zagadnienie transferu energii oraz informacji i jego wpływu na przetrwanie danego ekosystemu. Z tego względu

badania ekologiczne mają podstawowe znaczenie dla ochrony zasobów przyrody i naturalnego środowiska życia człowieka.

Pismo św., przedstawiając uproszczony schemat łańcucha troficznego, wzywa do poszanowania integralności stworzenia (Rdz 1, 28-31), ponieważ zwierzęta, rośliny i byty nieożywione są z natury przeznaczone dla dobra całej ludzkości. Stąd korzystanie z bogactw naturalnych, roślinnych i zwierzęcych świata nie może być oderwane od poszanowania wymagań moralnych. Panowanie nad bytami nieożywionymi i istotami żywymi, jakiego Bóg udzielił człowiekowi, nie jest absolutne, gdyż ogranicza je troska o jakość życia bliźniego, a także przyszłych pokoleń. Dlatego nakaz szacunku dla stworzenia wchodzi w zakres siódmego przykazania Dekalogu i jest jednym z podstawowych przejawów duchowości (KKK 2415-2418).

Patronem działań ekologicznych i ekologów został ogłoszony w 1979 św. Franciszek z Asyżu († 1226), którego duchowość

cechuje podziw dla dzieła Stwórcy i poczucie jedności z przyrodą (*Pieśń słoneczna*).

Współcześnie obserwuje się wzrost zagrożenia naturalnego środowiska człowieka, spowodowany przez antyekologiczną gospodarkę i rozwijający się przemysł, który opiera się na paradygmacie nieustannego i osiąganego za każdą cenę postępu naukowego (funkcjonalizm technologiczny). Powoduje to bezpośrednie zagrożenie biologicznej egzystencji człowieka, a także jego degradację moralną. Sytuacja ta stanowi jeden ze „znaków i sygnałów śmierci” współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej (DV 57). Techniczny postęp świata wyprzedza bowiem jego postęp moralny, dlatego w nauczaniu Jana Pawła II pojawia się postulat ochrony warunków moralnych

prawdziwej „e. ludzkiej” (CA 38), która ma chronić człowieka przed krzywdą i zniewoleniem, jakie zagrażają mu ze strony oderwanego od moralności postępu naukowo-technicznego.

Trosce o e. wiele uwagi poświęca m.in. doktryna New Age i wyrastająca z tego nurtu tzw. duchowość stworzenia (m.in. Matthew Fox, *Pierworodne błogosławieństwo. Elementarz duchowości stworzenia*, Pz 1994).

J. Grzesica, *Kryzys ekologiczny*, Com 3(1983), 6, 60-73; Z. Świerczek, E. — *Kościół i św. Franciszek*, Kr 1990; P. Góralezyk, *Kształtowanie postawy odpowiedzialności ekologicznej*, Com 12(1992), 6, 63-74; J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wr 1994, 87-99; T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża e.*, Kr 1999.

KS. JANUSZ CZARNY

EKSTAZA

(gr. *ékstasis* — odstąpić; metafor. odejść od zmysłów)

Stan, w którym wszystkie energie duszy są tak utkwione w jakimś przedmiocie, że osoba w mniejszym lub większym stopniu staje się niezdolna do odbierania i odczuwania zewnętrznych bodźców zmysłowych. Dla → teologii duchowości istotny jest nie sam psychiczny fenomen, lecz jego przyczyna i skutki.

Ze względu na przyczyny wyróżnia się e.: naturalną, diabelską i nadprzyrodzoną w 2. formach: profetycznej oraz mistycznej.

I. E. naturalna. Na płaszczyźnie naturalnej mogą wystąpić fenomeny bardzo podobne do fenomenów towarzyszących e. mistycznej i mogą być związane ze stanami patologicznymi (lunatyzm, histeria), używaniem środków toksycznych (narkotyki), niektórych roślin (haszysz), technik manipulujących ludzką psychiką (hipnoza) czy zwykłym zmęczeniem (omdlenie). Każdy z tych fenomenów jest łatwo rozpoznawalny. Zawsze najbardziej wiarygodnym kryterium jest skutek („Po owocach ich poznać” — Łk 6, 44), bowiem fenomen psy-

chosomatyczny jest jedynie skutkiem uświęcającego działania → Ducha Świętego. Natomiast wszelkie środki i techniki nie zbliżają do Boga, lecz powodują dezintegrację psychiki i → życia duchowego.

II. E. diabelska. Szatan nie ma bezpośredniego dostępu do intelektu i woli człowieka, ale może mieć wpływ na sferę zmysłową (wewnętrzzną i zewnętrzną), zawieszając zmysły i wzbudzając w nich dowolne obrazy. Nie może wzbudzić prawdziwej e., nie mając możliwości dotarcia do głębi duszy. Rozpoznanie e. diabelskiej jest łatwiejsze do rozpoznania od e. naturalnej. Jej skutki to m.in.: życie w → grzechu, upodobanie w e., brak pamięci o e. po jej ustaniu, zajmowanie miejsc przyciągających uwagę innych, pozostawanie w wielkim wewnętrznym zamieszaniu po ustaniu e., pobudzenie do złego lub do pozornego dobra, ale w złym celu.

III. E. prorocka. Oświecenie prorockie może pociągać za sobą zawieszenie zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych po to, by nie zakłócały Bożego przesłania. Ponieważ jest to łaska *gratis data*, nie zaś owoc

normalnego → rozwoju duchowego, nie wymaga ze swej natury stanu łaski uświęcającej. Taką łaskę mógłby otrzymać nawet grzesznik. Celem e. prorockiej jest wyłączenie oświecenia umysłu proroka, nie zaś jego uświęcenie.

IV. E. mistyczna. Jako fenomen uchwytny dla otoczenia e. jest nieistotnym przejawem mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Istnieją trzy płaszczyzny procesu → zjednoczenia mistycznego: a) wewnętrzna łaska (działanie Ducha Świętego, czyli wg św. Jana od Krzyża „teologia mistyczna” lub → kontemplacja włana) bezpośrednio nieuchwytna dla wierzącego; b) reperkusje psychosomatyczne, którymi mistyk może się podzielić z otoczeniem; c) moralność, czyli skutki w postępowaniu. Postrzegalne są tylko dwie ostatnie płaszczyzny, dzięki którym może przekonać się o szczególnym Bożym działaniu i jego skutku.

W e. mistycznej istotne jest szczególne Boże działanie, w wyniku którego następuje skierowanie silnej uwagi na przedmiot należący do dziedziny religijno-duchowej i zawieszenie zmysłów, co zawsze jest czymś drugorzędnym. Istotę e. stanowi ła-

ska światła i miłości wlewanych odpowiednio w intelekt i wolę. Zawieszenie władz i reperkusje w → ciele nie są częścią kontemplacji wlanej czy darem Bożym, ale skutkiem działania kontemplacji.

Przyczyną e. mistycznej jest z jednej strony intensywność udzielania się Boga człowiekowi, a z drugiej — słabość ludzkiego organizmu, który nie może znieść siły Bożego działania.

W zjednoczeniu ekstatycznym, wg św. Teresy z Avila († 1582), następują trzy fazy: *zachwycenie* — następuje łagodnie i stopniowo; *porwanie* — zakłada pewną gwałtowność Bożego działania; *lot ducha* — gwałtowność porwania jest tak wielka, że zdaje się oddzielać duszę od ciała.

R. Maumigny, *Modlitwa mistyczna*, Kr 1922; A. Tanqueray, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, 2, Kr 1949²; J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, R 1952; A. Poulain, *Łaski modlitwy*, Pz 1967; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Pz 1962, 2, 519-524; *Religious Ecstasy*, red. N. G. Holm, Sto 1981; Maria Eugeniusz, *Chcę widzieć Boga*, Kr 1982; A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, Ma 1988⁶.

JERZY W. GOGOLA OCD

EKSTRAWERSJA

(łac. *extra* — z zewnątrz, na zewnątrz, poza; *verto* — obracać, okręcać, nadać kierunek)

Postawa zwrócona do świata zewnętrznego. E. jest terminem Carla Gustava Junga († 1961), który przyjmuje dwie zasadnicze postawy, decydujące o typie człowieka, mianowicie e. i → introwersję.

Skoro postawa, to zdolność psychiki do działania lub reagowania w określonym kierunku, to → człowiek o postawie ekstrawertycznej cechuje się łatwym nawiązywaniem kontaktu, lubi współpracować z

innymi. W systemie cattelowskim e. należy do cech źródłowych i powierzchniowych.

Dla ekstrawertyka typową jest „duchowość czynu”, która łatwo może przerodzić się w płytki aktywizm apostołowski. U podstaw takiej postawy zwykle bywa → pycha i próżność.

C. G. Jung, *Psychogische Typen*, Z 1920; R. B. Cattell, *Personality and Motivation. Structure and Measurement*, NY 1957; C. S. Hall, G. Lindsey, *Theories of Personality*, NY 1957; A. J. Nowak, *E. i introwersja w ujęciu C. G. Junga i R. B. Cattella*, SPCh 5(1969), 5, 251-262; C. S. Hall, G. Lindsey, *Teorie osobowości*, Wwa 1990.

ANTONI J. NOWAK OFM

ENNEAGRAM

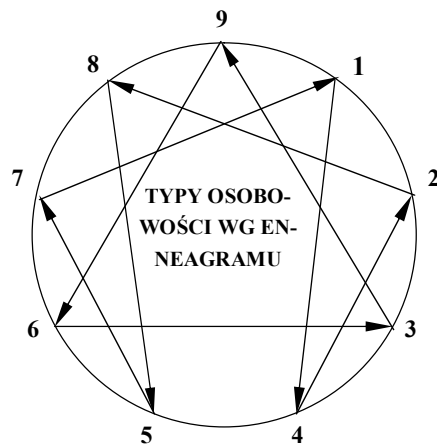
Nowy na gruncie kultury zachodniej system interpretujący funkcjonowanie wszechświata, znany głównie jako typologia osobowości wyróżniająca dziewięć (gr. *ennéas*) jej podstawowych typów.

Pochodzenie systemu jest wciąż niejasne, a stwierdzenia dotyczące tego zagadnienia opierają się jedynie na hipotezach. Zdaniem niektórych, e. korzeniami sięga do Armenii pierwszych wieków chrześcijaństwa, a potem długi czas pozostawał w kręgu kultury muzułmańskiej, gdzie funkcjonował jako ezoteryczna nauka mędrców sufickich.

Udostępnienie e. kulturze zachodniej dokonało się za sprawą Georgija Gurdżijewa († 1949). Nasilenie zainteresowania e. przypada na lata 60., kiedy Oscar Ichazo wygłaszał odczyty nt. e. w Instytucie Psychologii Stosowanej w Santiago de Chile, a następnie Claudio Naranjo propagował go w USA. Amerykański jezuita Robert Ochs włączył e. do katolickiego systemu wychowawczego. W latach 70. różnorakie nurty związane z New Age zaczęły traktować e. jako własne dziedzictwo, przyczyniając się do jego popularności. Od tego czasu zdecydowanie nasiliły się kontrowersje wokół systemu.

Cała idea e. zamyka się w symbolu wykresie, na który składa się okrąg z umieszczonymi na nim dziewięcioma punktami, oznaczającymi poszczególne typy osobowości. Odpowiednie ich połączenie, wskazuje na wzajemne przyporządkowanie typów. Punkty 3, 6, 9, reprezentujące jedno z podstawowych założeń systemu tzw. *zasadę trójki*, są odseparowane od pozostałych, tworząc trójkąt wpisany w okrąg. Zasada ta mówi o konieczności zaistnienia trzech sił: aktywnej, receptywnej i pojednawczej, aby zainicjować jakiegokolwiek zda-

nienie. Zwykle mówi się o dwóch siłach: akcji i reakcji. Pozostałe punkty: 1, 2, 4, 5, 7 i 8 symbolizują *zasadę siódemki*, odpowiedzialną za realizowanie zdarzeń. Wyrazem tego są powszechnie dostrzegalne zjawiska takie, jak: siedem faz księżyca, siedem kolorów tęczy, siedem stopni skali głosu itp.



1. Perfekcjonista (*typ agresywny*); 2. Dawca (*typ podległy*); 3. Wykonawca (*typ agresywny*); 4. Tragiczny romantyk (*typ wycofujący się*); 5. Obserwator (*typ wycofujący się*); 6. Adwokat diabła (*typ podległy*); 7. Epikurejczyk (*typ podległy*); 8. Szef (*typ agresywny*); 9. Mediator (*typ wycofujący się*).

Zasada trójki i siódemki określa również rzeczywistość ludzkiej psychiki, dzięki czemu e. stał się typologią osobowości. Punktem wyjścia jest uznanie w każdym człowieku tzw. *esencji*, czyli rzeczywistości dziewięcioaspektowej, ukierunkowanej na dziewięć podstawowych celów-wartości (doskonałość, służebność, twórczość, god-

ność, mądrość, wierność odwiecznym prawom, sprawiedliwość, ofiarność itp.). Jest ona podstawą ludzkiej podmiotowości i ma charakter dynamiczny, tzn. podlega rozwojowi przez realizowanie wspomnianych wyżej celów-wartości tak, by postawy ludzkie coraz pełniej je wyrażały. Proces rozwoju jest możliwy tylko przy oddziaływaniu środowiska zewnętrznego, które dostarcza czynników niezbędnych do aktywizowania się esencji w jej dziewięcioaspektowym wymiarze. Wynikiem tego jest formowanie się osobowości człowieka. Gdy środowisko nie spełnia tak wyznaczonej roli, bądź się jej sprzeciwia, esencja dokonuje samoredukcji do najbardziej zagrożonego aspektu, którego ochrona staje się celem nadrzędnym. Pomocą służą wtedy tzw. *bufory*, czyli mechanizmy obronne, których celem jest łagodzenie negatywnego oddziaływania środowiska, nawet kosztem fałszywego obrazu siebie i otaczającej rzeczywistości. Dlatego zamiast osobowości w jej właściwym rozumieniu, tworzy się tzw. fałszywa osobowość, określana niekiedy mianem „ego”.

Zjawisko buforowania najbardziej dynamicznie przebiega w wieku 3-6 lat i dotyczy wszystkich, chociaż w różnym zakresie, w zależności od form oraz intensywności negatywnego wpływu środowiska. Taką drogą kształtuje się dziewięć typów „ego”, będących podstawą typologii e. Każda z nich charakteryzuje się najbardziej symptomatyczną cechą, zwaną cechą główną,

dzięki której każdy typ otrzymał swoją nazwę: perfekcjonista, dawca, wykonawca, tragiczny romantyk, obserwator, adwokat diabła, epikurejczyk, szef, mediator.

Poszczególne typy łączą się w dwie większe grupy dzieląc się w grupie pierwszej na tzw. typy agresywne (1, 3, 8), podległe (2, 6, 7) i wycofujące się (4, 5, 9), oraz na typy z ośrodkiem w brzuchu (8, 9, 1), w sercu (2, 3, 4) i w głowie (5, 6, 7). Oprócz tego każdy typ w określonych warunkach może dublować pozycję innego w sposób wyznaczony przez linie wykresu e. Proces ten nazywany jest dynamiką typów.

Pod adresem e. zgłasza się różne poważne zastrzeżenia. Wśród nich zarzuca się, że e. prawie zupełnie pomija czynniki endogenne w rozwoju osobowym → człowieka, jak również działanie łaski uświęcającej. Najczęściej jednak zarzuca się, że e. jest wybiórczo stosowany przez pseudonauczycieli zwykle w celu → manipulacji człowiekiem (np. w → sektach). Ponadto dostrzega się próby stworzenia na bazie e. nowego synkretycznego systemu religijnego, opartego na monizmie i panteizmie (New Age).

P. D. Uspieński, *Fragmenty nieznanego nauczania. W poszukiwaniu cudownego*, Wwa 1991; H. Palmer, *E.*, Wwa 1992; R. Rohr, A. Ebert, *Scoprire l'enneagrama. Alla ricerca dei nove volti dell'anima*, CB 1993; M. Juśkiewicz, *E. — zagrożenie czy szansa dla chrześcijańskiej duchowości?*, w: *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej* (DwP, 3), red. M. Chmielewski, Lb 1996, 125-145.

MIROSLAW JUŚKIEWICZ

EQUIPES NOTRE DAME

Międzynarodowy ruch małżeństw katolickich rozwijający się na wszystkich kontynentach w 40 krajach. Francuska nazwa jest wspólna dla całego ruchu i nie przewiduje się oficjalnych jej tłumaczeń.

I. Historia END. Ruch powstał we Francji w 1938. Założycielami są cztery

małżeństwa, zatroskane o to, by w życiu małżeńskim w pełni odpowiedzieć na wymagania → chrztu św., oraz ks. Henri Caf-farel, który pomagał im w odkrywaniu duchowych bogactw sakramentu małżeństwa. Ich współpraca doprowadziła do odkrycia, że małżeństwo jest drogą do prawdziwej →

świętości, a miłość małżeńska ma wartość sakramentalną. Odkryli sens „wielkiej tajemnicy” (Ef 5, 32), że dla małżeństw sakramentalnych nie ma innej drogi uświęcania się poza ich miłością przemienioną przez miłość Bożą. To odkrycie dało początek → duchowości małżeńskiej, wypracowywanej stopniowo podczas miesięcznych spotkań ekipy. Dlatego *Charte des Equipés Notre Dame* (Karta END) — podstawowy dokument ruchu z 1947 — określa END jako ruch duchowości małżeńskiej.

END odbywają co 6 lat międzynarodowe kongresy. Podczas jednego z nich w 1970 doszło do spotkania z Pawłem VI, który zwrócił uwagę na gościnność jako charakterystyczny rys ich duchowości, potrzebę zaangażowania na rzecz formacji narzęczonych, pomoc młodym małżeństwom i rodzinom w nieszczęściu.

Powołanie to również potwierdził Jan Paweł II w przemówieniu do małżeństw odpowiedzialnych w END na specjalnej audyencji 7 X 1979.

Idee END służy ks. Franciszek Blachnicki († 1987) zaszczerpił w → ruchu „Domowy Kościół”. W 1976 po raz pierwszy przedstawiciele tego ruchu uczestniczyli w międzynarodowym kongresie END w Rzymie. Główna para odpowiedzialna za END w 1995 potwierdziła, że duchowość małżeństwa ruchu „Domowy Kościół” zgodna jest z duchowością END.

II. Duchowość END. Ruch pragnie pomóc małżonkom we wspólnym szukaniu woli Bożej i w trosce o to, by iść drogą wyznaczoną przez Chrystusa. Dlatego proponuje: ukierunkowanie całego życia, konkretne elementy pracy nad → rozwojem duchowym oraz życie we wspólnocie, jaką jest ekipa.

Życie każdego małżonka ma być ukierunkowane na miłość, na którą wskazał Chrystus (Mk 12, 30-31). Troska o wzrost miłości Boga wyraża się w wysiłku znalezienia → czasu i miejsca w życiu członków

ekip na modlitwę, → czytanie Pisma św. i odpowiadanie na nie, zdobywanie i pogłębianie wiedzy o Bogu oraz swojej wiary, w częstym przyjmowaniu sakramentów świętych oraz praktykowaniu → ascezy. Miłość bliźniego, to: umiejętność słuchania, dialogu, dzielenie się całym swoim życiem, zwłaszcza duchowym, troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci, pomoc konkretnym małżeństwom znajdującym się w potrzebie, szczerą gościnność oraz świadczenie o miłości Chrystusowej przez służbę w Kościele i w różnych strukturach życia społecznego.

Temu ukierunkowaniu życia służą konkretne elementy pracy wewnętrznej (tzw. zobowiązania). Karta END wskazuje na następujące zobowiązania:

a) *codzienna modlitwa osobista* oraz *czytanie Pisma św.* ściśle wiążą się z pracą nad swoim wnętrzem. Ks. Caffarel podkreślił wagę modlitwy osobistej jako odpowiedzi na słowo Boże;

b) *codzienna modlitwa małżeńska i rodzinna* zbliża małżonków do siebie oraz do Boga, pomaga we wzajemnym poznaniu się, ale przede wszystkim jest oddawaniem chwały Bogu przez szukanie Jego woli. Z kolei rodzina jako mały Kościół (gr. *ecclesiola*) zbiera się na wspólnej modlitwie w duchu jedności, uobecniając przez to Chrystusa pośród siebie;

c) W *comiesięcznym dialogu małżeńskim*, nazywanym także „obowiązkiem zasiadania”, małżonkowie w obecności Bożej starają się odkryć zamysł i wolę Boga wobec ich małżeństwa i rodziny. Ks. Caffarel wiązał to ćwiczenie z tekstem Ewangelii św. Łukasza (14, 28) i wyznaczył mu trzy cele: rewizję podjętych zadań, zapytanie Pana (rozmowa z Bogiem) oraz odnalezienie ideału;

d) *reguła życia* to owoc → modlitwy osobistej i wspólnej, lektury Pisma św. oraz dialogu małżeńskiego. Można ją inaczej nazwać programowaniem pracy nad sobą;

e) *rekolekcje małżeńskie zamknięte* mają wielki wpływ na umacnianie więzi małżeńskiej. Głównym ich celem jest odnowienie związku z Chrystusem i współmałżonkiem.

Doświadczenie członków END uczy, że warunkiem dojrzewania i wzrostu małżeństw i rodzin jest wypełnianie wszystkich zobowiązań. Droga połowiczna lub częściowa nie daje zamierzonych skutków. Te metody oparte są z jednej strony na działaniu i mocy łaski sakramentu małżeństwa, a z drugiej — na wiedzy psychologicznej.

Łaska sakramentu małżeństwa uzdalnia małżonków do tego, by byli świadkami Chrystusa, najpierw dla siebie nawzajem i wobec swoich dzieci. One w rodzinie, przez swoich rodziców, przeżywają pierwsze doświadczenie tajemnicy → Kościoła. Ważne jest także świadectwo życia w środowisku, w którym przyszło im żyć: zawodowym, społecznym i politycznym. Duchowość małżeńska ma służyć nie tylko członkom ruchu, ale wszystkim małżeństwom chrześcijańskim. Członkowie ekip pragną ją upowszechnić, aby owocowała we wszystkich małżeństwach i rodzinach prawdziwą miłością oraz szczęściem.

Działalność apostołska to wspólna sprawa całych ekip. Ekipa czuje się odpowiedzialna za postawę i pracę apostołską innych małżeństw tej grupy, za ich sukcesy i niepowodzenia. Poszczególne pary małżeńskie w atmosferze modlitwy same rozeznają oraz szukają rady u innych, jaką pracę apostołską powinny podjąć. Małżeństwa END chcą wszędzie być misjonarzami Chrystusa i dokonywać odrodzenia chrześcijaństwa w świecie (zwłaszcza realizując wizję rodziny chrześcijańskiej). Oddani Kościołowi, chcą być zawsze przygotowani, aby odpowiedzieć na apel swojego biskupa i kapłanów. Chcą być kompetentni w działaniu oraz pragną, by ich apostołstwo było współpracą w dziele Bożym i służbą bliźnim.

Ekipy są powierzone opiece Matki Najśw. Uczestnicy podkreślają swoje przekonanie, że najlepszym przewodnikiem na drodze do Boga jest Ta, która „zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują od Niego zbawienia i dostępują go” (LG 55).

III. Organizacja END. Małżeństwa pragnące należeć do ruchu organizują się w ekipy złożone z 4-7 małżeństw, które spotykają się po domach co miesiąc, aby wzajemnie wspierać się w drodze do domu Ojca, aby przyjmować Jego miłość i nią obdarzać się nawzajem (Dz 4, 32), a także by Bożą miłość objawić światu. Spotkanie miesięczne rozwija i podtrzymuje przyjaźń między członkami ekipy. Jednocześnie urzeczywistnia Kościół.

Spotkanie miesięczne jest punktem centralnym w życiu ekipy. Jest zgromadzeniem chrześcijan, których Chrystus zwołuje, zapewniając, że będzie pośród nich, gdy zgromadzą się w Jego Imię (Mt 18, 19-20). Obecność kapłana podczas tego spotkania przypomina obecność Chrystusa i ją urzeczywistnia. Kapłan kieruje małżeństwa ku pogłębianiu i przeżywaniu tej świadomości, że są oni komórką Ciała Mistycznego, którego głową jest Chrystus.

Kapłan pełni w ekipie funkcję doradcy duchowego. Małżeństwa zapraszają go, aby był w ich zespole bratem pośród braci. Pragną, by dzielił się z nimi swą wiedzą teologiczną i doświadczeniem duszpasterskim. Przede wszystkim jednak proszą go, aby był obecny wśród nich z łaską swego kapłaństwa.

Charte des Equipés Notre Dame, P 1972; M. Kaszowski, *Odnowa życia rodzinnego*, Otwock-Świder 1994; H. Caffarel, *Para małżeńska świadectwem Boga żywego*, w: *Kościół Domowy. Drugi rok pracy*, Światło-Życie 1996.

DOROTA FRANKÓW

EREMITYZM

(gr. *eremites* — mieszkaniec pustyni)

Forma życia → mnichów w miejscu odosobnionym lub na pustyni, pojedynczo lub grupowo (np. ławra, czyli skupisko mnichów żyjących w osobnych celach). Mnisi ci utrzymują się z jałmużny i własnej pracy, dążąc do ściślejszego zjednoczenia z Bogiem i osiągnięcia zbawienia przez modlitwę i pokutę.

Niekiedy przez p. rozumie się rodzaj życia zakonników nie włączających się w życie wspólnotowe w celu poszukiwania pełniejszej samotności, bądź też rzeczywistych mnichów, będących po profesji zakonnej prowadzących życie anachoreckie, zależnych jednak od przełożonych danego klasztoru. Taką formę życia zaaprobował Kościół, mówiąc o pustelnikach, którzy poświęcili swe życie Bogu dla zbawienia świata poprzez praktykowanie rad ewangelicznych oraz gorliwą modlitwę i pokutę (KPK kan. 603 § 1-2; VC 7).

Jako specyficzna forma życia duchowego, p. nawiązuje do przeżyć św. Antoniego Pustelnika († 356) i Ojców Pustyni, a przede wszystkim Jezusa Chrystusa (Mt 4, 1-4) i św. Jana Chrzciciela (Mt 3, 1-6). Osiąganiu doskonałości sprzyja wyłączne oddanie się Bogu, oddalenie od świata, samotność, cisza

pustyni, trwanie w nieustannej modlitwie, udział we Mszy św. i medytacja.

Ideał życia pustelniczego praktykowany jest obecnie m.in. przez jerozolimskie wspólnoty monastyczne zorganizowane przez ks. Piotra Marię Delfieux, które jeden dzień w tygodniu („dzień pustyni”) spędzają samotnie w wioskach, wyłączając się od innych zajęć. W niektórych innych zakonach (np. franciszkanie, karmelici) grupa eremów lub konwent przeżywają również „dzień pustyni”, polegający na oddaniu się przez jakiś czas wyłącznie kontemplacji.

Niekiedy współcześnie przez „pustynię” rozumie się całkowite wyłączenie się od spraw zewnętrznych, by nawet w środowiskach zamieszkałych przez ludzi przeżywać chwile szczególnego zjednoczenia z Bogiem przez modlitwę kontemplacyjną.

P. M. Delfieux, *Źródło na pustyni miast*, Wwa 1991; C. De Hueck Doherty, *Pustynia. Duchowość wczesnochrześcijańska dla człowieka Zachodu*, Wwa 1991; M. Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, Kr 1994; T. Kaczmarek, *Idealy życia pustelniczego w IV wieku*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, Lb 1993, 59-71; I. Rączka, *Wędrownica do ziemi serca. Medytacja w duchowości pustyni*, „Znak”, 46(1994), 62-68; Th. M. Gannon, G. W. Traub, *Pustynia i miasto*, Kr 1999; K. Wencel, *Życie pustelnicze. Spotkanie z Bogiem w ciszy i samotności*, Kr 2000.

KS. JAROSŁAW M. POPŁAWSKI

EUCHARYSTIA

(gr. *eucharistéo* — dziękczynienie)

Najczęściej używane określenie trzeciego z kolei sakramentu chrześcijańskiej inicjacji, uznawanego w Kościele Katolickim za „Najśw. Sakrament”.

I. Ujęcie biblijne. Słowo *eucharistésas* — (dzięki czyniąc) znajduje się we wszystkich czterech relacjach o ustanowieniu tego obrzędu przez → Jezusa Chrystusa w czasie

Ostatniej Wieczerzy (Mt 26, 26-29; Mk 14, 22-24; Łk 22, 19-20; 1 Kor 11, 23-25). Wg tych relacji Chrystus w przeddzień swojej męki, spożywając z Apostołami wieczerzę paschalną, wziął chleb i podał im do spożycia, stwierdzając, że to jest Jego ciało „wydane za nich” (Łk 22, 19). Następnie uczynił to samo z kielichem wina, mówiąc, że to jest Jego krew „wylana za wielu na odpusz-

czenie grzechów” (Mt 26, 28). Przy czym polecił uczniom spożywać ten pokarm (Mt 26, 26) i sprawować ten obrzęd (1 Kor 11, 25) na Jego pamiętkę (Łk 22, 19).

Rozumiejąc te teksty w świetle słów Chrystusa, które podaje Ewangelista Jan, trzeba uznać, że Chrystus pod postaciami chleba i wina dał swoim uczniom do spożycia rzeczywiście swoje Ciało i Krew (zob. realistyczne słownictwo w tekście greckim J 6, 51-58), jako pokarm czyniący człowieka już obecnie uczestnikiem Bożego życia i zapewniający w przyszłości zmartwychwstanie (J 6, 54-57). Zgodnie z religijną tradycją żydowską spożywanie pokarmu z darów ofiarnych było znakiem, iż → ofiara została przyjęta i nastąpiło pojednanie ludzi z Bogiem. Należy zatem przyjąć, iż w obrzędzie uczy ofiarnej Jezus Chrystus uobecnił swoją zbawczą ofiarę, której następnego dnia miał dokonać cierpiąc i umierając na Golgocie. Można tu mówić tylko o „uobecnieniu”, ponieważ Hbr stwierdza, że ofiara odkupieńcza Chrystusa była złożona „raz na zawsze” i nie może być powtórzona (Hbr 7, 27; 9, 12. 24-28; 10, 10. 12-14. 18). Zatem sprawowany przez społeczność Kościoła obrzęd eucharystyczny nie może być nazywany „powtórzeniem” Ofiary krzyżowej; może być jedynie określony jako powtórzenie tego, co Chrystus uczynił w Wieczerniku.

Skoro pokarmem jest w E. rzeczywiste Ciało i Krew Jezusa Chrystusa, tzn., że ten obrzęd uobecnia sakramentalnie również Jego zmartwychwstanie, bo tylko jako zmartwychwstały może On dawać swoje Ciało i Krew do spożywania. E. jest zatem zapoczątkowaniem ostatecznego stanu zjednoczenia z Bogiem, jaki ludzkość ma osiągnąć przez Chrystusa, czyli zbawienia. W dążeniu do zbawienia aktualnym etapem jest tworzone przez E. jednoczenie społeczności Kościoła pielgrzymującego w jedno Ciało Mistyczne Chrystusa (1 Kor 10, 16-17).

II. Ujęcie teologiczne. Zgodnie z tym, co o E. mówią teksty NT, Chrystus ustanowił ten obrzęd przede wszystkim jako ofiarę sakramentalną. Pokarm spożywany przy sprawowaniu tej ofiary jest znakiem zjednoczenia z Jezusem Chrystusem ofiarującym się za nas, umierającym i zmartwychwstałym. Powodując wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem, jest jednocześnie wezwaniem do oddania Bogu siebie w ofierze posłuszeństwa oraz do budowania jedności wzajemnej wszystkich uczestniczących w tym sakramencie, jako tworzących jedno Mistyczne Ciało Chrystusa. W nowszych czasach takie ujęcie tajemnicy E. pojawia się w enc. Piusa XII *Mystici Corporis* (29 VI 1943) i jest rozwijane w enc. *Mediator Dei* (20 X 1947).

Tak właśnie rozumiano E. w starożytności chrześcijańskiej. Uczestnictwo w niej było pojmowane jako sprawowanie najważniejszego aktu kultu przez całą społeczność chrześcijańską pod przewodnictwem kapłana. Później szybki wzrost liczby społeczności kościelnej drogą przyjmowania → chrztu św. przez całe narody, często nie przygotowane należycie do zrozumienia i przyjęcia tajemnicy E., spowodował zaniedbanie jej integralnego rozumienia i przeżywania. Kult odnoszący się do tego sakramentu zaczął koncentrować się na → adoracji Chrystusa jako Boga Wcielonego, którego obecność pod postaciami sakramentalnymi zapewniała Msza św. sprawowana przez kapłanów. Toteż w ujęciu systematycznym, wypracowanym w teologii średniowiecznej, rozpatrywano E. kolejno: jako znak obecności Chrystusa, jako pokarm i jako ofiarę. Taką kolejność przyjął w swoich dekretach również Sob. Tryd. Na powstanie takiego układu wpłynęły okoliczności historyczne. M.in. pierwsze spory teologiczne na temat E. (w IX i XI w.) dotyczyły właśnie kwestii obecności Chrystusa w tym sakramencie (transsubstancjacja), na-

tomiast pojęcie ofiary zostało zakwestionowane dopiero przez Marcina Lutra w XVI w.

Odnowa teologii i liturgii zarysowana we wspomnianych encyklikach i przeprowadzona przez Sob. Wat. II przyczyniła się do wypracowania bardziej integralnego ujęcia teologii E.

III. Duchowość eucharystyczna. Uczestniczenie w ofierze eucharystycznej jest najważniejszym sposobem realizacji → kapłaństwa wspólnotowego, udzielanego przez sakrament chrztu. Świadome podjęcie tego uczestnictwa wymaga najpierw zrozumienia istoty ofiary zgodnie z objawieniem biblijnym. Wszędzie bowiem, gdzie istnieje życie religijne, tam pojawia się ofiara, jako wyraz oddawania Bogu czci oraz pragnienia, by uzyskać Jego życzliwość. Ten kult ofiarniczy przybiera zewnętrznie różne formy. Objawienie uczy, że Bóg chce okazać ludziom swoją życzliwość, dlatego zawiera z nimi → przymierze, przy czym oczekuje od nich przede wszystkim → posłuszeństwa. Jeżeli człowiek na to Boże wezwanie odpowiada tak, jak Bóg tego oczekuje, a więc czynem potwierdzającym, że uznaje Boga za swojego Stwórcę i Pana, wtedy właśnie składa Mu ofiarę, która doprowadza do pojednania między Nim a człowiekiem. To pojednanie jest skutkiem ofiary, więc w jakiej mierze ono następuje, w takiej ofiarę można nazwać skuteczną.

E. jest znakiem utrwalającym najdoskonalszą ofiarę (SC 47) — Chrystusowe oddanie się Ojcu dla odkupienia ludzi. Jej sprawowanie w Kościele jest nieustannym wezwaniem skierowanym do wiernych, aby jej treść coraz lepiej pojmowali i potwierdzali wewnętrznymi aktami (SC 48). Uczestniczenie w tej ofierze polega wewnątrz na akcie oddania siebie Bogu dla wypełnienia Jego woli we wszystkich codziennych sprawach, w łączności z posłuszeństwem Jezusa swemu Ojcu. Jednak bliższe rozważanie postawy Jezusa, ujawnionej na Ostatniej Wieczerzy, ukazuje

szczególny rys tego posłuszeństwa, który można uznać za charakterystyczny dla → duchowości eucharystycznej. Chodzi o wspomniane we wszystkich tekstach NT dziękczynienie, jakie składał Jezus Ojcu na Ostatniej Wieczerzy. W kontekście zbliżającej się męki wyraża ono postawę zupełnie niezwykłą, kontrastującą zwłaszcza ze smutkiem i lękiem w Ogrójcu. Sprawowanie obrzędu eucharystycznego z takim wewnętrznym nastawieniem wyraża akt najbardziej bezinteresownej miłości ku ludziom i ku Bogu. Jest to akt najwyższego uwielbienia Ojca, całkowitego oddania siebie i to z wdzięcznością za to, że bolesna ofiara może być spełniona i że przyniesie swój skutek.

W tym należy widzieć przesłankę do tego, jak wyznawcy Chrystusa mają uczestniczyć we Mszy św. Ich udział w tej Ofierze, jeśli ma być rzeczywiście eucharystycznym — domaga się ukształtowania w sobie podobnej postawy dziękczynienia, posłuszeństwa i miłości. Szczytowym aktem duchowości eucharystycznej jest zatem oddanie siebie Bogu razem z Chrystusem z gotowością do wypełnienia Jego woli i z dziękczynieniem z góry za wszystko, co On postanowi.

Postawa bezinteresownej wdzięczności, stanowiąca niejako szczyt duchowości eucharystycznej, ma również swoje wymiary społeczne. Wskazuje na nie Ewangelia Jana, łącząca z Ostatnią Wieczerzą nowe przykazanie → miłości, a także Pawłowe określenie „eklezjotwórczej” roli E. (1 Kor 10, 16-17). Wg św. Jana powtórzenie Ostatniej Wieczerzy ma być nie tylko „zgromadzeniem”, ale „zjednoczeniem w miłości” — oddaniem się sobie nawzajem na służbę. Takie zaś zadanie może być wypełnione jedynie przez zasadniczą rezygnację ze siebie każdego z uczestników, bo bez tego niepodobna stworzyć jedności z wielu. Bez wyrzeczenia się siebie, czyli bez „złożenia siebie w ofierze”, zebranie pozostanie

tylko „zgrupowaniem”, a nie „zjednoczeniem w miłości”, czyli „komunią”. Tak więc wynikające z tekstu św. Jana określenie Mszy św. jako „zjednoczenie się w miłości na wzór Chrystusa”, nie tylko nie przeciwstawia się pojęciu ofiary, ale zawiera w sobie z konieczności ideę uczestniczenia w ofierze.

W tradycyjnym ujmowaniu E. na pierwszym miejscu była akcentowana prawda o rzeczywistej obecności Chrystusa w tym sakramencie, czemu w dziedzinie kultu odpowiadało wysunięcie na miejsce centralne nabożeństwa adoracyjnego. Przywrócenie pierwszeństwa pojęciu ofiary eucharystycznej spowodowało przemiany także w dziedzinie kultu. Po Sob. Wat. II pojawiły się niejako na zasadzie reakcji tendencje nie tylko do ograniczania przejawów kultu adoracyjnego, uważanych za przesadne, ale nawet do całkowitej jego eliminacji. To prowadziło do zachowań, które zdawały się wyrażać niewiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w E.

W tym kontekście trzeba rozumieć przypomnienie dane przez Pawła VI (enc. *Mysterium fidei* z 3 IX 1965, nr 12) oraz Jana Pawła II (*List o tajemnicy i kulcie E.* z 24 II 1980, nr 3), że kult adoracyjny jest ściśle związany z tajemnicą E. i prawidłowo

wyraża głębsze rozumienie jej treści. Na pierwszym miejscu podkreślony jest charakter dziękczynny modlitwy adoracyjnej. Przedmiotem tego dziękczynienia jest dar ofiarnego wyniszczenia się Zbawiciela, Jego ofiara miłości sprawowana sakramentalnie we Mszy św. W tym znaczeniu → adoracja jest kontynuacją uczestniczenia w ofierze eucharystycznej. Przedmiotem tego dziękczynienia jest dar szczególnej obecności Boga Wcielonego pod Postaciami eucharystycznymi, będącego w tej tajemnicy prawdziwym Emmanuelem, czyli „Bogiem z nami”. W tym znaczeniu adoracja eucharystyczna jest modlitwą kontemplacyjną i chrystocentryczną, nie tylko w sensie uwielbienia samego Zbawiciela, ale także dlatego, że umożliwia włączenie się w modlitwę Chrystusa, który jest obecny w E. jako zmartwychwstały i przebywający w chwale Ojca po to, „aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga” (Hbr 9, 24).

A. Gerken, *Teologia E.*, Wwa 1977; W. Świerzawski, *Bierście i jedzcie z tego wszyscy. Sakrament E.*, Wr 1984; S. Nowak, *E. a duchowość chrześcijańska*, w: *II Krajowy Kongres Eucharystyczny*, red. S. Napierała, Pz 1987, 168-185; A. Zuberbier, *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu...*, Wwa 1988; *E. — miłość i dziękczynienie* (HM, 9), red. W. Słomka, A. J. Nowak, Lb 1992; A. Santorski, *Czy znasz tajemnicę E.*, Wwa 1994.

KS. ANDRZEJ SANTORSKI

EUROPEJSKIE SPOTKANIA MŁODYCH

Międzynarodowe spotkania młodzieży, nazywane także „Soborem Młodych”, organizowane przez wspólnotę z Taizé z inicjatywy brata Rogera Schutza dla szerzenia idei ekumenizmu oraz pojednania między ludźmi.

I. Brat Roger Schutz i jego Wspólnota. Brat Roger Schutz (ur. 1915), z poch. Szwajcar, wychowany w rodzinie ewangelickiej, w 1940 realizując pragnienie założenia wspólnoty monastycznej, której celem byłoby pojednanie, przybył w okolice Cluny na pld. Francji, przy granicy z Szwaj-

carią. Zamieszkał w ubogim domu w wiosce Taizé, w którym ukrywał uchodźców politycznych, głównie Żydów. Modlił się trzy razy dziennie w małej kaplicy, tak jak będzie to czyniła przyszła wspólnota, nad której utworzeniem rozmyślał. W latach 1942-1944 ukrywał się przed gestapo w Szwajcarii. Powrócił do Taizé z grupą współbraci, którzy w międzyczasie dołączyli do niego. W 1949 złożyli śluby zakonne na całe życie, zobowiązując się do celibatu, uznania posługi przeora i życia we wspólnocie dóbr materialnych oraz duchowo-

wych. Wybrany przeorem, brat Roger w 1952 napisał dla swych braci małą regułę życia (*Regula Taizé*), która potem została nazwana: *Źródła Wspólnoty z Taizé*, a po zmodyfikowaniu w roku 1990 stała się osnową książki pt. *Miłość ponad wszelką miłość*.

Z czasem wspólnota rozrosła się. Początkowo stanowią ją sami bracia pochodzenia ewangelickiego, niebawem jednak przyłączyli się bracia katolicy. Obecnie Wspólnota skupia braci 20. narodowości.

Począwszy od lat 50. niektórzy bracia udali się do tych miejsc na świecie, gdzie ludzie żyją w opuszczeniu, aby tam być świadkami pokoju i żyć u obok tych, którzy cierpią. Małe wspólnoty braci, zwane *fraterniami*, znajdują się obecnie w najuboższych dzielnicach Azji i Afryki, Ameryki Południowej i Północnej. Bracia starają się tam dzielić warunki życia tych, w otoczeniu których przebywają.

Wspólnotę z Taizé osobiście odwiedził Jan Paweł II w 1986.

II. Zarys historii ESM. W związku z pewnym kryzysem idei ekumenizmu rozbudzonych przez Sob. Wat. II w protestanckiej wspólnocie o charakterze zakonnym w Taizé zaczęto zastanawiać się nad możliwością zaangażowania w to dzieło ludzi młodych. W Wielkanoc 1970 brat Roger ogłosił licznie zebranej młodzieży, że zwoła „Sobór Młodych”, co zostało przyjęte przez młodzież z ogromnym entuzjazmem jako zapowiedź „wiosny Kościoła”.

Całe przedsięwzięcie rozumiane było jako wydarzenie tymczasowe. Brat Roger nie zamierzał tworzyć — zgodnie z uznawaną w Taizé zasadą „prowizoryczności” — jakiejś stałej instytucji. Sam jednak projekt „Soboru” traktowano od początku poważnie, otrzymawszy aprobatę Pawła VI. Gotowość udziału w „Soborze” zgłosiły Kościoły protestanckie, a także prawosławny patriarcha Konstantynopola Atenagoras I. Rozpoczął się czteroletni (1970-1974)

okres przygotowania młodzieży na właściwe otwarcie soboru, który wypełniała refleksja nad różnymi aktualnymi problemami nurtującymi współczesną młodzież. Podstawą do dyskusji stała się książka brata Rogera pt. *Ta fête soit sans fin* (Taizé 1971; wyd. polskie: *Niech twoje święto trwa bez końca*, Wwa 1982). Tytuł oraz treść tej książki nawiązywała do myśli św. Atanazego († 373), wg którego zmartwychwstały Chrystus czyni życie człowieka nieustającym świętem. Nie stoi to w sprzeczności z → cierpieniem chrześcijanina, które przeżywane w łączności z Chrystusem prowadzi do zmartwychwstania i wiecznego życia w radości. Takie przeżywanie święta nie przeszkadza w podejmowaniu walki o sprawiedliwość. Zatem w związku z sytuacją istniejącą w wielu krajach Ameryki Łacińskiej dyskutowano w 1971 temat zniewolenia człowieka przez człowieka. Odpowiedź na wątpliwości młodzieży, czy wolę walki o sprawiedliwość da się pogodzić z pragnieniem modlitwy, brat Roger zawarł w książce *Lutte et contemplation* (Taizé 1973; wyd. polskie: *Walka ludzi pokoju*, P 1974).

Idea przygotowania Soboru Młodych przyciągała liczne rzesze młodzieży do Taizé. W 1970 przybyło tam ponad 20 tys. młodych ludzi; 1971 — 35 tys.; 1972 — 50 tys.; 1973 — 70 tys.; 1974 — ponad 100 tys.

Bezpośredniemu otwarciu „Soboru Młodych” 30 VIII 1974, towarzyszyły różne trudności, także w łonie samej wspólnoty braci z Taizé.

W uroczystości inauguracyjnej uczestniczyło ponad 40 tys. młodzieży. Główne Kościoły chrześcijańskie przysłały swoich przedstawicieli: kard. Willebrands — Kościół katolicki; metropolita Timidiatis — Kościół prawosławny; pastor Potter — Ekumeniczna Rada Kościołów. W czasie inauguracji odczytano dwa podstawowe dokumenty: *Pierwszy list do ludu Bożego*, zredagowany przez młodzież, oraz list brata Rogera zawierający modlitewną medytację

pt. *Vivre l'inespéré* (Przeżywać to co nieoczekiwane). Obydwa te dokumenty wytyczały program i cele działalności soboru.

Następne cztery lata po otwarciu soboru były okresem wielkich usiłowań przeniesienia idei Soboru Młodych na inne kontynenty świata. Nastął czas podróży braci z Taizé wraz z grupami młodzieży. Zaczęto spisywać tzw. „Akta Soboru Młodych”. W 1975 brat Roger udał się do Ameryki, gdzie spotkał się z młodzieżą Meksyku, USA, Argentyny, Brazylii i Chile. W 1976 spotkał się z przedstawicielami Azji. W Kalkucie odwiedził Matkę Teresę, z którą nawiązał bliższą współpracę. Z Kalkuty został skierowany *Drugi list do ludu Bożego*. Zawiera on wezwanie do dzielenia się dobrami z najuboższymi.

W 1977 brat Roger wraz z kilkoma braćmi i z międzykontynentalną grupą młodzieży wyruszył do Hongkongu, by dzielić warunki życiowe ubogiej ludności zamieszkującej dżonki na morzu chińskim. Tam napisał *List do wszystkich pokoleń*, który ogłosił po powrocie. Zawiera on wezwanie do zaufania względem wszystkich ludzi.

Tak więc o roku, z jakiegoś miejsca naznaczonego piętnem ubóstwa czy nędzy, brat Roger kieruje listy, w których podsuwa młodzieży konkretne możliwości zaangażowania się do walki z nędzą i o godność człowieka. Listy te stanowiły materiał do rozważań na kolejny rok pracy soborowej.

W 1978 brat Roger z grupą młodzieży udał się do Afryki Południowej, gdzie odwiedził dzielnicę nędzy w Soweto. Następnie spędził cztery tygodnie w Kenii. Zamieszkał w najbiedniejszej dzielnicy Nairobi, w Mathare Valley, zabudowanej barakami z blachy i tektury. W tych najgorszych warunkach brat Roger i jego bracia odkryli gościnność ludzi ubogich. Chcąc im okazać swoją wdzięczność i szacunek, postanowił pozostawić kilku braci w Mathare Valley, zakładając tzw. fraternię. Bracia zamieszkali tam w baraku i zdomowili się na stałe. Po

siedmiu latach fraternia przeniosła się do innej, jeszcze uboższej dzielnicy w Nairobi.

W czasie pobytu na kontynencie afrykańskim zredagowano kolejny list, który zawiera sugestie, w jaki sposób dokonać „przemiany parafii na miejsce pojednania”. Odtąd ta myśl, by młodzi włączyli się we wspólnoty parafialne z zamiarem przekształcania ich na ośrodki jednoczenia i komunii, stała się zapoczątkowaniem nowego etapu w historii soboru.

Od końca 1978 stopniowo przestaje się mówić o Soborze Młodych, natomiast od 1982 pojawia się nowe hasło: „Pielgrzymka nadziei przez ziemię”. Następuje okres wielkich zgromadzeń młodzieżowych w różnych częściach świata, głównie w ramach ESM.

Pierwsze z nich odbyło się pod koniec grudnia 1978 w Paryżu. Przybyło tam ok. 15 tys. młodych ludzi. Wszyscy zostali rozmieszczeni w rodzinach na terenie ponad stu parafii Paryża. Przedmiotem rozważań stały się myśli zawarte w ostatnim liście z Afryki. Spotkania młodzieży odbywały się w katedrze Nôtre Dame, która nie pomieściła wszystkich uczestników. Część tych spotkań trzeba było przenieść do pobliskich kościołów. To pierwsze, pięciodniowe ESM, stało się wzorem dorocznych spotkań młodzieży w następnych latach.

Kolejne ESM w stałym terminie: koniec grudnia — początek stycznia odbywały się w: 1979 — Barcelonie; 1980 — Rzymie; 1981 — Londynie; 1982 — Rzymie; 1983 — Paryżu; 1984 — Kolonii; 1985 — Barcelonie; 1986 — Londynie; 1987 — Rzymie; 1988 — Paryżu; 1989 — Wrocławiu; 1990 — Pradze; 1991 — Budapeszcie; 1992 — Wiedniu; 1993 — Monachium; 1994 — Paryżu; 1995 — Wrocławiu; 1996 — Manili; 1997 — Wiedniu; 1998 — Mediolanie; 1999 — Warszawie; 2000 — Barcelonie; 2001 — Budapeszcie (XXIV ESM).

Liczba uczestników stale wzrastała, osiągając niekiedy liczbę 100 tys.

III. Duchowość. Jest ona ściśle związana, a nawet w pewnym stopniu wynika z głównych celów, którym służy wspólnota braci z Taizé. Na pierwszy plan wysuwa się *ekumenizm*, zwłaszcza przez modlitwę i wspólne doświadczenie wiary (ekumenizm duchowy). Dążenie to wyciska wyraźne piętno tak na → życiu duchowym, jak i na wszystkich poczynaniach wspólnoty braci w Taizé, a w tym także na Soborze Młodych i na ESM.

Ekumeniczna duchowość ESM znajduje swój najbardziej dostrzegalny wyraz w przekroju osobowym młodzieży uczestniczącej w tych spotkaniach. Są tam bowiem przedstawiciele niemal wszystkich Kościołów chrześcijańskich oraz religii niechrześcijańskich. Uczestniczą także ludzie niewierzący, którzy poszukują prawdy i sensu życia.

Zgodnie z zasadami, głoszonymi i przestrzeganimi w Taizé, na zebraniach nie stosuje się interkomunii, jak i nie praktykuje się prozelityzmu (nakłaniania do zmiany wyznania). Każdy z uczestników jest zachęcany do wierności swojemu wyznaniu, od którego otrzymał skarb wiary oraz do poszanowania odmiennych przekonań drugiego człowieka. Zapewnia to poszanowanie → wolności oraz godności osoby ludzkiej, co jest niewątpliwym rysem charakteryzującym wszelkie kontakty i postawę młodzieży związanej z Taizé.

Istotną cechą duchowości ESM jest jej *ewangeliczność*, polegająca na głębokim zakorzenieniu w treściach Ewangelii, a szczególnie w duchu → Błogosławieństw, ze szczególnym wyeksponowaniem → ubóstwa. Wyraża się to nie tylko w solidarności z ubogimi z tzw. trzeciego świata, ale także w różnych inicjatywach i apelach do czynników decydujących, aby położono kres poniżeniu i wyzyskiwaniu człowieka przez człowieka. W duchowości ESM zostało wyeksponowane ewangeliczne błogosławieństwo „czyniących pokój”. Ukazywano potrzebę, a nawet konieczność przezwyjęcia-

nia zła przez dobro. Tylko ta droga prowadzi do prawdziwie godnego życia w pokoju.

Nie bez znaczenia dla duchowości ESM jest czynnik *kościelnej komunii*. Jest on obecny przede wszystkim w życiu i działalności wspólnoty braci z Taizé. Bracia wprowadzili młodzież do systematycznej wspólnotowej modlitwy (trzykrotnie w ciągu dnia) w kościele pojednania. Następnie przyzwyczajono młodzież do dyskusji we wspólnotach i do podejmowania wspólnotowych inicjatyw. Ten element komunijnej duchowości jest obecnie bardzo widoczny i ceniony także w kontaktach z parafiami, które goszczą młodzież przybywającą na doroczne ESM.

Pewnego rodzaju wyznacznikiem duchowości ESM są listy brata Rogera, przygotowujące spotkania młodzieży i stanowiące główną podstawę do rozważań i dyskusji. Ich tytuły, jak również jego książki wskazują na kierunki duchowej formacji młodzieży. Oto niektóre z nich:

a) *Dynamique du provisoire* (Dynamika tymczasowości) wydana w 1965, a więc tuż po Sob. Wat. II, w której autor przewidywał, że wielkie nadzieje na zjednoczenie chrześcijan zaczną niebawem opadać. Należy więc przygotować się na taką ewentualność i nauczyć się żyć „tymczasowością”, tzn. docenić to co jest nam dane w konkretnej chwili, bez chęci zasklepienia się i tworzenia stałych struktur. Pozwoli to Kościołom i wspólnocie Taizé na przetrwanie → kryzysów. Z tego też względu wspólnota w Taizé, pomimo ciągłego napływu młodzieży i gości, nie buduje wielkich hoteli ani nie tworzy innych stałych instytucji. Pragnie żyć tymczasowością, aby zachować swoje duchowe otwarcie i aby móc kontynuować marsz ku nieznannej przyszłości na wzór Abrahama. Widocznym znakiem takiej postawy są pola namiotowe młodzieży, koczującej przez wszystkie pory roku.

b) Wydana w 1979 książka *Etonnement d'un amour* (Zadziwienie miłością) porusza

zagadnienie najgłębszego sensu cierpienia, którego rozwiązanie należy widzieć właśnie w zadziwieniu miłością.

c) W książce z 1982 pt. *Fleurissent les déserts du couer* (Niechaj zakwitną pustynie serca) brat Roger stwierdza, że w pustyni → serca tryskają niewyczerpane zasoby → życia wewnętrznego i wewnętrznego świata. Tu w każdym człowieku rodzi się możliwość oddawania nawet własnego życia.

d) W *Passion d'une attente* (Pasja oczekiwania) z 1985, młodzieży zniechęconej długim oczekiwaniem na pojednanie, autor daje rady i zachęty, jak wytrwać w nadziei.

Zjawisko młodzieżowego ruchu zapoczątkowanego przez wspólnotę w Taizé ciągle trwa i jeszcze narasta. Ten zadziwiający fenomen należy uznać za jedno z najbardziej znaczących wydarzeń kościelnych 2. poł. XX w. Jego wpływu na proces jednoczenia chrześcijan nie można jednak jeszcze w pełni rozeznaczyć i ocenić, choć nie ulega wątpliwości, że jest to poważny

wpływ nie tylko na losy przyszłej ekumenii, ale także dla sprawy zbliżenia ludzi i ludów, różnych ras, kultur i narodów.

Wielką i niezastąpioną rolę w tym dziele odgrywa charyzmatyczna osobowość założyciela Taizé brata Rogera Schutzta. Jego inspirujące i przywódcze znaczenie, szeroko uznawane w świecie, zostało uhonorowane licznymi międzynarodowymi odznaczeniami, m.in. nagroda UNESCO '88, nagroda Karlpreis i nagroda Rady Europy '92.

Brat Roger, *Walka ludzi pokoju*, P 1974; tenże, *Vivre l'inspéré*, Taizé 1974; *Il concilio dei giovani. Perché?*, Bre 1975; K. Spink, *Brat Roger; założyciel Taizé*, Kr 1989; V. Sochov, *Taizé una primavera nella Chiesa*, Tn 1989; A. Stökl, *Taizé. Geschichte und Leben der Brüder von Taizé*, [bmw] 1989; *Taizé e i giovani. Nasca la fiducia sulla terra*, Torino 1990; *Ten ogień nigdy nie zagaśnie. Modlitwy brata Rogera*, Taizé 1991; J. Castellano Cervera, *Taizé: Dinamica di una parabola di comunione*, w: *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, Teologico-spirituali ed apostoliche*, red. A. Favale, R 1991², 535-558.

EUGENIUSZ WERON SAC

EUTANAZJA

(gr. *eus, eu* — dobry, dobrze; *thánatos* — śmierć)

„Dobre”, w sensie „bezbolesne”, odebranie komuś życia. Nazywana niesłusznie „dobrą → śmiercią”, faktycznie jest zabójstwem, aktem czynnego lub biernego, dobrowolnego lub niedobrowolnego, legalnego lub nielegalnego skrócenia komuś życia. Istnieje kilka rodzajów e., lecz każdy z nich jest moralnie niedopuszczalny.

I. Przyczyny pragnienia e. Lekarze, dokonujący e. twierdzą, że niosą pomoc nieuleczalnie chorym przez uśmiercenie i widzą w tym akt → miłosierdzia. Tymczasem właśnie brak miłosierdzia — współczucia, zrozumienia, zainteresowania ze strony najbliższego otoczenia skłania chorych do szukania ratunku w samobójstwie lub e.

Są dwa niewralgiczne etapy → choroby, w których chory najczęściej pragnie, by na-

stąpiło skrócenie jego życia: a) bezpośrednio po rozpoznaniu choroby. Nie ma jeszcze dolegliwości, lecz decyzja pozbawienia życia, głównie przez samobójstwo, jest podejmowana pod wpływem wyobrażeń o czekających → cierpieniach, niedołęstwie, utracie samodzielności i godności; b) stan terminalny, gdy choroba jest daleko zaawansowana i następuje pogorszenie stanu ogólnego oraz nasilenie dolegliwości fizycznych połączone ze znacznym ograniczeniem sprawności ruchowej. → Ból określany jako „nie do wytrzymania” oraz ocena swej sytuacji przez chorego jako beznadziejnej z tendencją do pogarszania się powoduje, że pragnie on śmierci.

Wierzący przygotowują się do godnego zakończenia życia na ziemi, by wejść w nową jego fazę po śmierci. Niektórzy re-

agują na ból i zbliżającą się śmierć załamaniem, buntem i rozpaczą, co jeszcze bardziej pogarsza ich samopoczucie. Okolicznościami obniżającymi odporność psychiczną jest przedłużający się ból, poczucie nieprzydatności oraz brak emocjonalnego wsparcia ze strony rodziny. Dlatego najlepszym zabezpieczeniem chorego przed pragnieniem z jego strony e. jest okazywanie mu wielorakiej pomocy. W trosce o jego równowagę psychiczno-duchową należy zatroszczyć się o zaspokojenie w sposób zindywidualizowany głównych jego potrzeb, podjąć wysiłek w kierunku zmniejszenia uciążliwości leczenia i oddziaływać psychologiczne m.in. zwracając uwagę na przeniesienie akcentu w myśleniu chorego z przyszłości na teraźniejszość tak, by dobrze przeżywał i „smakował” chwilę bieżącą. Pacjentom względnie silnym i zdolnym do aktywności należy pomóc w wypełnieniu ich wolnego → czasu, dostarczając im książki, czasopisma, kasety z nagraniami muzyki itp. Należy także zadbać o ćwiczenia relaksacyjne i wychodzić naprzeciw ich indywidualnym upodobaniom. Dla wielu chorych bardzo ważna jest Msza św. odprawiana przy ich łóżku z udziałem rodziny i znajomych. Cieszą się też drobnymi uroczystościami zorganizowanymi przez zespół opiekujący się nimi.

Większość chorych — jeżeli warunki na to pozwalają — woli przeżywać okres terminalny choroby w domu, wśród osób bliskich i w otoczeniu przedmiotów, które im służyły, które nabyli dzięki ciężkiej pracy, oraz przypominających im ważne dla nich osoby i wydarzenia.

Bardzo ważną pomocą dla osoby terminalnie chorej jest odwiedzanie jej przez dzieci i wnuków.

II. Kościół a e. Stanowisko Magisterium Kościoła w sprawie e. jest jednoznaczne. Święte Oficjum 2 XII 1940 potępiło dokonywaną przez nazistowskie Niemcy systematyczną eliminację upośledzonych

fizycznie i psychicznie. Pius XII w *Przemówieniu do uczestników Międzynarodowego Stowarzyszenia Katolickich Organizacji Kobietych* (11 IX 1947) potępił fałszywą litość, która miałaby usprawiedliwić e. i nazwał teorię o e. „potwornym twierdzeniem”, a jej praktykę „niemoralną i zgubną”.

Sob. Wat. II wylicza e. wśród innych praktyk godzących w życie i określa ją jako coś haniebnego oraz jak najbardziej sprzecznego z cziłą należną Stwórcy (GS 27).

Kongregacja Nauki Wiary w *Deklaracji o e. „lura et bona”* (5 V 1980), podtrzymując to stanowisko, stwierdza, że w celu umożliwienia choremu wypełnienia wszystkich norm moralnych i zobowiązań rodzinnych, bez poważania przyczyny nie godzi się pozbawiać umierającego świadomości. Jednocześnie *Deklaracja* godzi się na zastosowanie za zgodą chorego najnowszych odkryć medycznych, nawet jeśli są one jeszcze nie sprawdzone w prowadzonych doświadczeniach i wiążą się z pewnym niebezpieczeństwem.

Jan Paweł II poświęca bezpośrednio e. wiele miejsca w enc. *Evangelium vitae* (25 III 1995) nr 64-67. Odróżnia od e. decyzję o rezygnacji z tak zwanej „uporczywej terapii”, to znaczy zabiegów medycznych, które „przestały być adekwatne do realnej sytuacji chorego, ponieważ nie są już współmierne do rezultatów, jakich można by oczekiwać, lub też są zbyt uciążliwe dla samego chorego i dla jego rodziny [...]. Rezygnacja ze środków nadzwyczajnych i przesadnych nie jest równoznaczna z samobójstwem lub e.; wyraża raczej akceptację ludzkiej kondycji w obliczu śmierci” (EV 65).

Alternatywą dla e. jest właściwa opieka paliatywna (→ hospicjum), uwzględniająca szeroko potrzeby duchowe chorego, która ma na celu dobrą jakość życia chorego, dlatego należy w niej widzieć „pierwszorzędną postać bezinteresownej miłości” (KKK 2279).

T. Ślipko, *E. śmiercią godną czy niegodną człowieka?*, AK 95(1980), 78-90; D. Tettamanzi, *Eutanasia. L'illusione della buona morte*, CM 1985; L. Ciccone, „Non uccidere”. *Questioni di morale della vita fisica*, Mi 1988²; E. Sgreccia, *Manuale di bioetica. I fonda-*

menti ed etica biomedica, R 1994, 631-642; *E. a opieka paliatywna. Aspekty etyczne, religijne psychologiczne i prawne*, Lb 1996²; R. Fenigsen, *E. Śmierć z wyboru?*, Pz 1997.

KS. JAN JAGIELKA

EWA

(hebr. *chawwa* — żyjąca)

Imię własne pierwszej kobiety, występujące trzykrotnie w ST (Rdz 3, 20; 4, 1; Tb 8, 6) i dwukrotnie w NT (2 Kor 11, 3; 1 Tm 2, 13). Spośród proponowanych znaczeń etymologicznych najpopularniejszym jest: „dająca życie” lub „matka wszystkich żyjących”.

E. była żoną pierwszego mężczyzny (Tob 8, 6), od którego otrzymała imię dopiero po grzechu pierworodnym (Rdz 3, 20). Redaktor biblijny prawdopodobnie chciał przez to wyrazić myśl, że grzech i nałożona w Rdz 3, 14-19 kara, nie przekreśliły zawartego w → błogosławieństwie Bożym nakazu przekazywania życia (Rdz 1, 28), choć sprowadziły trudy i → cierpienia zarówno na → mężczyznę jak i na kobietę (Rdz 3,16). Biblia opisuje współzależne „pochodzenie” E. od → Adama (Rdz 2, 21-23), które nie przeczy ich równości osobowej, niezależnej od płci (Rdz 1,27). Przez imię Adam podkreślano kruchość życia, doświadczanie śmierci, a przez imię E. wskazywano na kontynuację życia człowieka, które zapewni niewiasta.

Teksty ST zwracają jednocześnie uwagę na świadomy udział E. i Adama w przekazywaniu życia, podkreślając ich różne funkcje w realizowaniu nakazu prokreacji (Rdz 1, 28). Syr 25, 24 podkreśla rolę E. w upadku ludzkości i sprowadzeniu na świat → śmierci. Księga ta rozumie imię E. (matka wszystkich żyjących) nie w odniesieniu do niewiasty, lecz w odniesieniu do ziemi (Syr 40, 1), na co ma wskazywać zwrot „synowie Adama”. W tym kontekście imię E. może oznaczać, że właściwym dawcą życia jest Jahwe, ona nie daje życia z siebie,

ale „uzyskuje” je w postaci daru potomstwa od Jahwe (Rdz 4, 1. 25).

NT potwierdza prawdę o stworzeniu najpierw Adama, a później E. (1 Tm 2, 13) i koncentruje się na postawie E. w związku z grzechem pierworodnym (2 Kor 11, 3; 1 Tm 2, 14-15). Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy w ramach typologicznej i alegorycznej egzegezy Rz 5, 12-19 i Ef 5, 22-23 wprowadzili do rozważań teologicznych paralełę pierwsza E. — Nowa E. (Maryja). Pierwsza E. została stworzona jako odpowiednia pomoc dla pierwszego Adama (MD 7) i stała się matką wszystkich żyjących. Nowa E. została przeznaczona przez Boga jako odpowiednia pomoc dla nowego Adama — Chrystusa w dziele Odkupienia i stała się nową „matką żyjących”. Paralela E. — Maryja przez Ojców Kościoła została ujęta w aspekcie moralno-duchowym, społeczno-soteriologicznym i macierzyńskim. Pierwszy aspekt dotyczy zestawienia cech osobowych obydwu niewiast: posłuszeństwa, wiary i pokory u Maryi i ich braku u E. Aspekt społeczno-soteriologiczny mówi o roli tych niewiast wobec całej ludzkości (E. przyczyniła się do upadku, Maryja do odkupienia). Aspekt trzeci zestawia macierzyństwo Maryi i E. (→ maryjna duchowość).

W ciągu wieków zarówno ojcowie Kościoła jak i późniejsi teologowie podkreślali różne aspekty duchowości związanej z obydwu niewiastami. Szczególne znaczenie dla → duchowości chrześcijańskiej mają rozważania Jana Pawła II na ten temat zawarte w enc. *Redemptoris Mater* (25 III 1987) i w liście *Mulieris dignitatem* (15 VIII 1988).

Cz. Jakubiec, *Adam i E.*, AK 52(1950), 115-123; M. J. Nicolas, *Le thème de Marie, nouvelle Eve, dans la synthèse mariale*, EtM 15(1957), 111-120; A. L. Krupa, *Matka Boża w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, AK 68(1965), 357-368; Cz. Jakubiec, *Pradzieje biblijne*.

Teologia genesis 1-11, Pz 1968; A. S. Jasiński, *E. — matka wszystkich żyjących*, SM 1(1999), 2, 27-45.

KS. ANDRZEJ SZEWCIW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

EWANGELIA

(gr. *eu-angélion* — pozytywna informacja, radosne orędzie, dobra nowina)

Tym terminem NT określa rzeczywistość zbawienia dokonanego przez Boga w słowach, czynach i osobie Jezusa Chrystusa (DV 4).

Pisarze greccy używali tego słowa w podwójnym znaczeniu: pozytywna treść komuś zakomunikowana albo rekompensata, którą otrzymywał dostarczający dobrą wiadomość. Tym terminem określano także powszechnie obowiązujące dekryty imperatora, gwarantujące ludowi pokój i zapewniające o dobrobycie. Tych orędzi chętnie słuchano, ponieważ obiecały wyższy poziom życia. Pozytywną odpowiedzią na te dobre wieści były ofiary składane przez lud, jako wyraz wdzięczności.

Chrześcijanie zapożyczyli słowo *e.* ze ST. Wywodzi się ono od hebr. *bśr* i oznacza dobrą nowinę dotyczącą życia jakiejś osoby lub narodu: śmierć nieprzyjaciela (2 Sm 18, 19, 26), zwycięstwo (1 Sm 17, 50) lub ocalenie (Na 2, 1). Dopiero w czasach wygnania babilońskiego użyto słowa *e.* na określenie orędzia o czasie nadchodzącego zbawienia: „O jak są pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście, który obwieszcza zbawienie...” (Iz 52, 7); głosi on pociechę, przebaczenie grzechów, powrót do Boga (Iz 40, 1-9). Prorok używa tego słowa obwieszczając moc działającego Boga, skierowaną do wszystkich narodów i przekraczającą granice czasu (Iz 52, 1-10).

W odpowiedzi danej wysłannikom Jana Chrzciciela (Mt 11, 4), w synagodze nazaretańskiej (Łk 4, 16-21) Jezus kontynuując

myśl Iz 61, 1 mówi o sobie, że jest namaszczony przez → Boga → Duchem Świętym i mocą po to, aby głosić ubogim „Dobrą Nowinę” (Mt 3, 16; Dz 10, 38). Dobra Nowina jest odpowiedzią miłującego Boga na → grzech → człowieka. Biblia opisuje grzech przede wszystkim w kategoriach egzystencjalnych jako wielkie nieszczęście człowieka. Grzech wtrącił człowieka w otchłań → cierpienia, rozkładu duchowego i lęku przed → śmiercią (Rdz 3, 16-19; Hbr 2, 14-15). Z tej sytuacji egzystencjalnej nie jest on w stanie wydobyć się sam. Głoszenie E. jest tu absolutną koniecznością. W NT osoba zwiastuna (Jezusa) staje się punktem centralnym Dobrej Nowiny. Nad ludzkim nieszczęściem pochylił się miłujący Bóg, posyłając → Jezusa Chrystusa, który „umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25). W śmierci Chrystusa człowiek grzechu został w Nim przybity do krzyża (Ga 2, 18; Kol 2, 14); wskrzeszając zaś Chrystusa Bóg dał do zrozumienia, że w Nim został zniszczony dawny nasz grzech i że Zmartwychwstały jest źródłem prawdziwego życia dla tych, którzy uwierzą (2 Kor 5, 21). Przez zesłanie Ducha Świętego zbawienie Chrystusa sięga w głąb ludzkiej egzystencji i dokonuje odrodzenia (J 3, 3; Tt 3, 5), czyniąc odrodzonego nowym stworzeniem (2 Kor 5, 17; Ga 6, 15; Ef 2, 10) (→ *homo novus*).

Nic więc dziwnego, że św. Paweł z taką intensywnością przepowiadał „E. Chrystusa” (Rz 15, 19). Głosi on nie tylko naukę pochodzącą od Chrystusa, ale samego Chrystusa obecnego w E. i działającego

przez Nią (1 Kor 2, 2; 2 Kor 11, 7). Jest ona mocą Bożą dla zbawienia wszystkich wierzących (Rz 1, 16). Te sformułowania wyrażają u św. Pawła integralną rzeczywistość: Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego dla nas (1 Kor 1, 23; 14, 14). Mocą Jezusa, który jest obecny w Kościele, również E., którą głosi Kościół, jest Słowem skutecznym, któremu towarzyszy moc zbawienia.

W NT występują jeszcze takie określenia jak: „E. królestwa” (Mt 4, 23; 24, 14) i „E. łaski” (Dz 20, 24).

C. M. Martini, *Il „Vangelo” e i „Vangeli”*, w: *Il messaggio della salvezza*, Tn 1979, 6, 31-37; R. Rubinkiewicz, *Nowotestamentalna idea przepowiadania*, „Seminare”, 3(1979), 37-58; J. Szłaga, *Główne tematy w E. Jezusa Chrystusa*, RBL 32(1979), 90-104; M. Masini, *Spiritualità biblica. Temi e percorsi*, Mi 2000.

KS. ANDRZEJ SZEWCW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

EWANGELIZACJA

I. Pojęcie i cele e. Wielorakie działanie, przez które komunikowana jest → Ewangelia i przekazywane jej orędzie; szerzenie znajomości Ewangelii; „zanoszenie Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość” (EN 18); doprowadzanie Boską mocą Dobrej Nowiny do przemiany → sumienia poszczególnych ludzi i wszystkich razem, a następnie ich działalności, życia i całego środowiska, w jakim żyją.

E. ma budzić → wiarę (SC 9) i służyć jej rozwojowi (EN 47), prowadzić do → nawrócenia (EN 18; AG 13), przyczynić się do budowy → Kościoła (AG 7; EN 23) oraz pomagać ludziom w osiągnięciu zbawienia (LG 48; SC 9; AG 7; IM 3; EN 27). Jest ona realizacją nakazu wypowiedzianego przez Jezusa Chrystusa w dniu Jego wniebowstąpienia (Mk 16, 15).

Inicjatorem e. jest → Jezus Chrystus, pierwszy i największy głosiciel Dobrej Nowiny (EN 7). Obwieszczał przybliżenie się do ludzi Królestwa Bożego i zwiastował zbawienie, jako dar → Boga, polegające na uwolnieniu od wszystkiego, co człowieka uciska, przede wszystkim od → grzechu i Złego (EN 9).

Jest ona powinnością każdego ochrzczonego i w pewnym sensie miarą jego duchowej dojrzałości.

II. Treść e. Jest nią prawda o Bogu, „Ojcu bogatym w miłosierdzie”, objawionym przez Jezusa Chrystusa (DiM 1. 3. 6), o tym, że „umiłował On świat w Synu swoim, w Słowie Wcielonym dał wszystkim rzeczom istnienie, a ludzi powołał do życia wiecznego” (EN 26).

Fundamentem, centrum i szczytem całego dynamizmu e. jest stwierdzenie, że „w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, ofiarowane jest każdemu człowiekowi zbawienie, jako dar łaski i miłosierdzia Bożego” oraz że „jest to zbawienie nadprzyrodzone i eschatologiczne, które z całą pewnością zaczyna się w tym życiu, a wypełnia w wieczności” (EN 27).

E. ma być głosem konkretnej Osoby Jezusa Chrystusa i prawdy przez Niego objawionej, głosem „imienia i nauki, życia i obietnic, Królestwa i tajemnicy Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego” (EN 22).

III. Sposoby, środki oraz wymogi stawiane e. Sposoby ewangelizowania są zmienne, zależne od okoliczności czasu, miejsca i kultury ludzi. „Te różnice domagają się od Kościoła ich odkrycia i przystosowania” (EN 40). Pierwszym sposobem ewangelizowania jest dawanie *świadcstwa życia* prawdziwie i ściśle chrześcijańskiego, dla którego znamienne jest trwanie „w nierozłącznej wspólnotcie z Bogiem, a zarazem

w nieograniczonej gorącości ducha poświęcenia się dla innych” (EN 41; RMs 42-43). Niezbędnym sposobem e. jest *przepowiadanie*, czyli ustne głoszenie orędzia, bo słowo usłyszane prowadzi do wierności: „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17; EN 42).

Przepowiadanie Ewangelii może przybrać formę ogólnego i publicznego jej głoszenia, a także, przekazywania jej prywatnie, od osoby do osoby (EN 46; AA 16-17). Z pierwszą formą mamy do czynienia np. podczas Liturgii Słowa, kiedy głoszona jest homilia w czasie celebry eucharystycznej, także podczas udzielania sakramentów świętych i „w ceremoniach upodobnionych do liturgii sakramentalnej” (EN 43), czy podczas nauczania katechetycznego (nauki religii) oraz wprzęgnięcia w służbę Ewangelii środków społecznego przekazu (→ mass media).

Drugą formę przepowiadania stosował Jezus Chrystus i posługiwali się nią Apostołowie.

Aby e. była pełna, Ewangelia powinna być głoszona wiernie i bez zniekształceń. Ponadto powinny być brane pod uwagę wzajemne odniesienia, ustawicznie zachodzące „między Ewangelią a konkretnym, osobowym i społecznym życiem człowieka” (EN 29), tak by dzięki temu stała się ona odpowiedzią na problemy, które dotyczą sprawiedliwości, wyzwolenia, postępu i pokoju w świecie. Owocem głoszenia Ewangelii winno być urzeczywistnienie się w człowieku ewangelizowanym życia nadprzyrodzonego, tj. doprowadzenie go do sakramentów wiary, prawdziwie przeżywanych (EN 47).

IV. Podmiot e. Jak naucza Sob. Wat. II cały Kościół jest misyjny; e. jest podstawowym zadaniem wszystkich jego członków (AG 35). Tę misję ewangelizowania ma on z Bożego nakazu (DH 13; LG 5; AG 1). E. jest autentyczną właściwością Ko-

ścioła, wypływa z jego natury, gdyż życzeniem Chrystusa było, by Lud Boży realizował Jego nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom (Mt 28, 19), a także dlatego, że Kościół bierze początek z e. dokonywanej przez Odkupiciela oraz Apostołów i dzięki niej się rozrasta, umożliwiając wszystkim ludziom przyjęcie daru łaski (EN 14). Realizuje to dzieło najpierw ewangelizując siebie, (autoewangelizacja — EN 15).

Nakaz głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu odnosi się przede wszystkim do *biskupów*, realizujących go pod przewodnictwem następcy św. Piotra (AG 38; RMs 63). Z woli Chrystusa następcą św. Piotra jest „w szczególny sposób wyposażony w urząd nauczania prawdy objawionej” (EN 67). Posiada on władzę pełną, najwyższą i powszechną, która „przede wszystkim polega na tym, że [...] sam wykonuje dzieło przepowiadania i innym nakazuje, aby głosili Dobrą Nowinę zbawienia” (EN 67; KPK kan. 231). Biskupi, jako następcy Apostołów, złączeni z następcą św. Piotra, otrzymują władzę nauczania prawd objawionych i na mocy święceń biskupich są ustanowieni nauczycielami wiary. Z biskupami łączą się w posłudze *prezbiterzy* i *diakoni*, jako uczestnicy ich władzy nauczania, z tytułu święceń (EN 68; RMs 67).

Podmiotami e. są ponadto *osoby konsekrowane*, z tytułu → profesji → rad ewangelicznych, dzięki której stali się znakiem całkowitego oddania się na służbę Bogu, Kościołowi i braciom (EN 69; RMs 69; VC 76-81). W dziele e. mają brać udział także *świeccy*, którzy są pełnoprawnymi członkami Kościoła. Źródłem ich zobowiązania do → apostołstwa jest wszczęcie przez chrzest w Chrystusa i w → Kościół, potwierdzone i umocnione mocą → Ducha Świętego przez → bierzmowanie, które nie tylko pogłębia związek chrześcijanina z Chrystusem i Kościołem, ale i uzdalnia wiernego do przekazywania życia Chrystu-

sowego innym ludziom (AA 3; RMs 71; ChL 33).

Świeccy chrześcijanie wykonują swoisty rodzaj e., której charakter wynika z faktu, że żyją w świecie i pełnią różne funkcje doczesne (realizują swoje posłannictwo w dziedzinie: → gospodarki, → kultury, nauki i sztuki, stosunków międzyludzkich i międzynarodowych, środków społecznego przekazu, życia rodzinnego, wychowania dzieci i młodzieży itd.).

V. Odbiorcy (adresaci) e. Zasięg dzieła e. jest wyznaczony przez samego Chrystusa w słowach nakazu misyjnego (Mk 16, 15). Miejscem e. jest „cały świat”. Ewangelizatorzy mają iść na krańce świata, aby głosić Ewangelię „wszelkiemu stworzeniu”, wszystkim narodom (Mt 27, 19; Łk 24, 47). Adresatami e. są wszyscy ludzie, gdyż Bóg pragnie, by wszyscy zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4).

Odbiorców (adresatów) e. można podzielić na trzy grupy. Są nimi:

a) ci, którzy nie są jeszcze chrześcijanami, czyli ci, co nie słyszeli jeszcze Dobrej Nowiny Jezusa (EN 52-53); chodzi tu o e. misyjną (misja *ad gentes*);

b) chrześcijanie (EN 54). Chodzi tu o e. parafialną — działalność duszpasterską;

c) ci, którzy od chrześcijaństwa odpadli (EN 55-56; RMs 33-34). Wówczas mówi się o nowej e. lub reewangelizacji.

Należy dodać, że adresatami e. są nie tylko wyznawcy religii niechrześcijańskich (EN 53), ale i ci chrześcijanie, którzy nie są w pełnej łączności z Kościołem katolickim, stając się przedmiotem jego świadectwa „o tej pełni Objawienia, której depozyt przechowuje” (EN 54).

VI. Nowa e. jest odpowiedzią Kościoła na wyzwania stojące przed nim na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa (NMI 40-41). Jest to głoszenie przez cały Kościół Dobrej Nowiny we współczesnym świecie z *nowym zapalem i żarem*, a także poprzez zastosowanie *nowych metod i środków* od-

działywania, co ma być znamieniem jej „nowości”. Chodzi o odpowiedź na wyzwania stojące zarówno przed Kościołem w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, jak i Kościołami młodymi, w których całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii (RMs 33).

Zwrotu „nowa e.” użył po raz pierwszy Jan Paweł II 9 VI 1979 w Nowej Hucie. Natomiast przemawiając w Port-au-Prince na Haiti (9 VI 1983), od podjęcia dzieła nowej e. w Ameryce Łacińskiej uzależnił owocność przygotowań Kościoła do obchodu 500-lecia e. tego kontynentu. Powiedział wówczas, że ta e. ma być nową w swym zapale, w swych metodach i w swym wyrazie. Podał również podstawowe jej założenia, m.in.: potrzebę budzenia nowych powołań kapłańskich i odpowiedniego ich przygotowania pod względem duchowym, doktrynalnym i duszpasterskim do sprostania temu dziełu oraz potrzebę takiej formacji laikatu (→ laikatu duchowość), by mógł on skutecznie współpracować z duchowieństwem.

Jan Paweł II 11 X 1985 w Rzymie wezwał uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich do rozpoczęcia dzieła nowej e. Europy, podkreślając, że nowa e. ma być odpowiedzią na wyzwania chwili, pod wpływem pogłębiającej się wciąż sekularyzacji narodów europejskich i potrzeby przełamania rozlicznych podziałów obecnych na tym kontynencie.

Wezwanie do nowej e. nabrało uniwersalnego charakteru, jako zadanie stojące przed całym Kościołem, z chwilą ogłoszenia przez Jana Pawła II 18 V 1986 orędzia na Światowy Dzień Misyjny, w którym wzywa do nowej e., aby zapobiec rozdzwiękowi między Ewangelią a kulturą, co jest najpoważniejszym dramatem naszej epoki.

Na otwarcie IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Santo Domingo (12 X 1992) Papież wygłosił

przemówienie, które uważane jest „za traktat o e. i o dynamizmie apostołskim, powierzony tam [...] całej wspólnotie Kościoła żyjącego w świecie”. Powiedział wówczas, że „nowość” e., do której przeprowadzenia wzywa, odnosi się do nowej postawy i nowego stylu, nowego wysiłku i programu (*Nowe horyzonty w historii Kościoła i ludzkości*, OR 13(1992), 12, 42-43).

VII. Potrzeba e. wynika z ciągłej aktualności nakazu misyjnego (EN 14-15), z faktu, że do natury Kościoła należy bycie w stanie misji (TMA 57), tj. że e. jest wyrazem jego posłannictwa, a ponadto z istnienia wyzwań domagających się od Ludu Bożego odpowiedzi na nie.

W związku z wezwaniem Kościoła do urzeczywistnienia dzieła nowej e. ukazuje się „nowe potrzeby e.”, np. → globalizację, laicyzację i dechrystianizację wraz z towarzyszącym temu procesem rozpadu chrześcijańskiej tkanki społecznej (ChL 34; NMI 40).

P. Bratti, *Aktualne wyzwania e.*, Com 2(1982), 6, 13-25; W. Przyczyna, *Teologia e.* (Redemptoris missio, 2), Kr 1992; *Nowa e.* (Com, 8), red. L. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz, S. Stancel, Pz 1993; *Nowa E. odpowiedź na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Góźdz, Lb 1993; A. Lewek, *Nowa e. w duchu Sob. Wat. II*, 1-2, Ka 1995; K. Pawlina, *Nowa e. i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Wwa 1995; W. Seremak, *Idea Miłosierdzia Bożego a nowa e. Studium na podstawie „Dzienniczka” bł. Faustyny Kowalskiej i nauczania Jana Pawła II*, Lb 1996 (mps BKUL).

WALDEMAR SEREMAK SAC

EZOTERYKA

(gr. *esoterikós* — wewnętrzny, przeznaczony dla elity, wymagający wyższego wtajemniczenia)

W odniesieniu do szkół filozoficznych (np. pitagorejczycy, Arystoteles) nauka ezoteryczna (lub ezoteryzm) oznacza wiedzę zbyt trudną do zrozumienia dla szerszego ogółu, podawaną tylko wybranym uczniom. Nauka ta nie dotyczyła bynajmniej zagadnień duchowych, ale raczej wymagających wyższego stopnia abstrakcji, dużej sprawności logicznej.

W odniesieniu do religii plemiennych oznacza tendencję do ukrywania doktryny i kultu przed przedstawicielami płci odmiennej lub obcymi, a także niewtajemniczonymi. Tendencja ta wiąże się z istnieniem w ramach plemion różnorodnych grup: płciowych, wiekowych, inicjacyjnych. Prowadzi do powstawania związków ezoterycznych, dających wtajemniczenie w rytuały duchowego odrodzenia się, obumierania i zmartwychwstania.

W odniesieniu do nauk (np. medycyny) oznacza pod względem zakresu to samo, co

„okultystyczny” (→ okultyzm), czyli posiadający wewnętrzny wgląd w istotę rzeczy i ich wzajemnych powiązań, co daje możliwość bezpośredniego oddziaływania na nie, np. na przyczyny chorób.

W odniesieniu do wielkich religii termin e. oznacza nurty przeciwstawiające się sprowadzeniu religii do warstwy rytualnej i instytucjonalnej. Są to nurty często zupełnie różne, podobne tylko zjawiskowo. *Dictionary of Beliefs and Religions* w hasle *Esotericism* jednym ciągiem myślowym wymienia Orygenesę, Hildegardę z Bingen, Bonawenturę, Dantego, kabałę, hermetyzm i Paracelsusa. A. Unterman używa określenia e. w odniesieniu do ortodoksyjnego żydowskiego ruchu musarytów. W *Duchowości bezdroży* termin ten jest używany na określenie pseudomistycyzmu, jako element „nowej religijności” obok gnozy, astrologii, okultyzmu, teozofii, w złożeniu „literatura ezoteryczna”, jako element New Age obok okultyzmu. Słusznie więc *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et my-*

EZOTERYKA

stique (P 1937-) nie zamieszcza w ogóle tego terminu. W odniesieniu do → duchowości trzeba bowiem uznać ten termin za nie dość precyzyjny i nie polecany w języku naukowym, ponieważ nie posiada jasno

określonej treści, a jedynie dosyć swobodnie formułowany zakres.

A. Unterman, *Żydzi, wiara i życie*, Ł 1989; *Duchowość bezdroży* (HM, 16), red. J. Misiurek i W. Słomka, Łb 1995.

MACIEJ GÓRNICKI

F

FANATYZM

(łac. *fanaticus* — zagorzały, zaślepiiony, szalony)

Bezkrytyczne i nieustępliwe zawierzenie jakiejś doktrynie, idei lub sprawie, połączone z nietolerancją i agresywnym zwalczaniem poglądów odmiennych. Najczęściej f. uwidacznia się w dziedzinach życia powszechnie uważanych za szczególnie ważne dla losów ludzkości (religia, polityka). Zdarza się też, że ktoś przyznaje wygórowane znaczenie dziedzinie mniej ważnej (sport, sztuka), oddając się jej całkowicie kosztem spraw istotniejszych. Niekiedy czyni ją sensem życia. Przedmiotem zagorzałego oddania lub wrogości może być stowarzyszenie ludzi, organizacja czy pojedyncza osoba. W jednych upatruje się ziszczenia wielkich nadziei, w drugich — upostaciowanie groźnego niebezpieczeństwa.

I. W aspekcie religijnym f. narusza zasadę prawa do → wolności w dążeniu → człowieka do ostatecznego celu, który zdobywa się przez → miłość jako najwyższy wyraz realizacji osobowych praw ludzkich. Fanatyk broni własnych idei, poglądów religijnych, realizacji osobowych praw ludzkich, wymagań (ew. praw) z *quasi* religijną pewnością — niczego nie wolno przekreślić, skorygować lub zaprzestać. Jego poglądy w tej dziedzinie są jedynie prawdziwe (przy czym często doprowadza je do absurdu). Nie martwi go, jeśli takim postępowaniem wywołuje niechęć względem siebie lub przysparza innym cierpień. Fanatyk, zupełnie opanowany jakąś ideą, nie umie jej zrelatywizować i odnieść do pewnej całości. W kontaktach międzyludzkich prowadzi to do agresywnego misjonarstwa lub do świadomego odcięcia się, wyobcowania, także do zjednoczenia z „nawróconymi”, rozwijania własnych rytów, zabezpieczania

się przez nowe formuły językowe (wzniosła terminologia o dużym ładunku emocjonalnym i sugestii). Towarzyszy temu często przekonanie o szczególnej misji powierzonych przez Boga i brak poszanowania innych. Taka postawa jest charakterystyczna dla członków → sekt.

Dziedzina religii, jako ściśle powiązana z podstawowymi celami życia a zarazem sięgająca do najgłębszych warstw ducha ludzkiego, jest szczególnie podatnym gruntem dla postaw fanatycznych. Tym bardziej należy się bronić przed nimi, głównie przez rozwijanie autentycznych zachowań religijnych. F. u wyznawców chrześcijaństwa zakorzenionego w miłości Boga i człowieka, jaskrawo podważa prawdę Ewangelii i przykładu Jezusa Chrystusa. Wobec nakazu dawania świadectwa i obwieszczania zbawienia, f. jest anty-świadectwem.

Od f. w tym aspekcie odróżnić należy słuszną obronę prawdy oraz sprzeciw wobec zachowań kompromisowych i oportunistycznych. Zarówno obrona prawdy, jak sprzeciw wobec oportunizmu stanowią w stosunkach między ludźmi wyraz pożądanego krytycyzmu i poszukiwania autentycznych wartości.

II. W aspekcie psychologicznym f. oznacza wąski zespół przekonań oraz połączony z nim system wartości oraz oparte na nich reguły intensywnego i emocjonalnego działania. Bardziej podatne na f. są jednostki o strukturze osobowości sztywnej, nadmiernie zintegrowanej, mało plastycznej i autorytarnej, dynamicznej, rygorystycznej, egocentrycznej, nie akceptującej innego punktu widzenia, skłonnej do przeżywania myśli nadwartościowych czy urojeniowych.

Rozwojowi f. sprzyja jednostronne oddziaływanie wychowawcze w określonym

kierunku, odwołujące się do ambicji lub analogicznych potrzeb. F. bazuje na młodzieńczej skłonności do tworzenia racjonalnych konstrukcji o → świecie i życiu ludzkim, opartych na uproszczonym rozumowaniu oraz ograniczonej wiedzy (często utopijnej). Rodzi się też z przesądów, a niekiedy staje się wyrazem protestu przeciw warunkom życia lub oficjalnie rozpozszechnionym poglądom. W grupach społecznych f. wzmacnia wzajemne oddziaływanie sugestywne.

Twórcy koncepcji wyrosłych z f. odznaczają się gorliwością w pozyskiwaniu wyznawców dla swej idei (np. faszyzm, sekty, partie polityczne) oraz łatwym oddziaływaniem na tłumy (sugestia), wywołującym zbiorowe postawy nietolerancji, agresji, uprzedzeń religijnych, rasowych, etnicznych, a także nacjonalizmu, szowinizmu, anarchizmu i terroryzmu.

F. umiarkowany ma charakter pozytywny w zakresie akcji indywidualnych i społecznych, gdyż umożliwia całkowite poświęcenie się człowieka określonej sprawie. W postaci skrajnej występuje w niektórych zaburzeniach psychicznych, zwł. paranooidalnych (np. urojenie reformatorskie)

i przejawia się w bezwzględnym realizowaniu własnych idei, a nawet okrucieństwie.

Nastawieniu fanatycznemu zapobiega kształtowanie postawy otwartej, tolerancyjnej, partnerskiej, akceptującej pluralizm poglądów na te same problemy, akcentowanie konieczności rozróżniania spraw istotnych i przypadkowo z nimi związanych, a także trening w krytycznym myśleniu.

III. W aspekcie moralno-duchowym f. wyraża się w preferencji wybranej wartości jako ostatecznego celu własnych dążeń, czasem przy zastosowaniu siły fizycznej lub przymusu moralnego. Jest zjawiskiem ujemnym moralnie, ponieważ absolutyzuje wartości względne i narusza prawa drugiego człowieka do swobodnego wyboru własnego sposobu rozumienia i realizowania ideałów życiowych.

S. Baley, *Wprowadzenie do psychologii społecznej*, Wwa 1964; Z. Uchnast, *Psychologiczne aspekty motywacji religijnego zachowania*, CzST 5(1979), 313-328; Z. Skory, *Mechanizmy regulacyjne ludzkiego działania*, Wwa 1989; M. Argyle, *Psychologia stosunków międzyludzkich*, Wwa 1991; S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kr 1993; G. Le Bon, *Psychologia tłumy*, Wwa 1994; P. G. Zimbardo, F. L. Rucha, *Psychologia i życie*, Wwa 1994; E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Wwa 1995.

MARIUSZ FAŁKOWSKI OFMCONV.

FATALIZM

(łac. *fatum* — nieuchronny los, przeznaczenie)

Jest to teoria przypisująca wszelkie czyni człowieka niezmiennemu przeznaczeniu, które może być rozumiane w sposób religijny, jako zależne od bóstwa, lub w sposób laicki, jako ślepy los czy też ślepa, materialistycznie pojmowana przyroda. Można też wyróżnić f. *praktyczny* i *teoretyczny*. W rzeczywistości jeden prawie zawsze łączy się z drugim.

Większość religii posiada przynajmniej pewien odcień f. Taki charakter ma *karman* w → hinduizmie, *tao* w taoizmie, *Moirai*

i *Fatum* w mitologicznych religiach Grecji i Rzymu, *bacht*, *qadar* lub *kismet* w → islamie. Z wyjątkiem tego ostatniego, od *fatum* zależni są także bogowie. W islamie f. jest bardzo istotną doktryną, niemniej jednak przyjmuje odmienne ujęcie predestynacjonizmu, wg którego Bóg w swych odwiecznych wyrokach wyznacza dobre i złe losy → człowieka. W kategoriach ontycznych i kosmologicznych istnieje → wolność, inaczej niż w doktrynach przyjmujących powszechną zależność od losu.

Szczególną postacią f., stojącą na pograniczu religii i nauki, jest f. *astrologiczny*,

uznający, że losy ludzi i narodów zapisane są w gwiazdach, z czego wywodzi się praktyczna astrologia. Bardziej teoretyczne ujęcie f. pojawiło się w myśli filozoficznej stoików, a w czasach nowożytnych u B. Spinozy i G. W. Leibniza, G. Berkeley'a, S. Kierkegaarda i F. Nietzschego. Współcześnie f. jest nadal obecny w postaci materialistycznej jako determinizm biologiczny lub społeczny (obowiązujący jako jedyny „racjonalny” model nauk przyrodniczych w XIX w.), chociaż paradygmat deterministyczny został w XX w. mocno podważony przez fizykę kwantową i teorię chaosu.

W nurcie myśli chrześcijańskiej f. pojawił się w gnostycyzmie (np. Bardesanes, Pryscylian — odmiana astrologiczna), u Lucidusa (V w.), u Gotschalka (IX w.), u Wiklifia (XIV w.), w reformacji (Kalwin, Zwingli), gdzie podobny jest do islamskiego (Bóg z góry przeznacza ostateczny los człowieka) oraz w pewnym stopniu pojawił się w → jansenizmie (człowiek nie posiada mocy oparcia się łasce) także w → kwietyzmie (w sensie moralnym i ascetycznym — człowiek powinien poddać się pasywnie działaniu Bożemu, bo sam nie może wykonywać woli Boga).

Wielokrotnie był zwalczany (np. Tacjan, Tertulian, św. Hipolit, św. Augustyn) i potępiany: Leon I (Denz. 283), Sob. w Konstancji (Denz. 1176-1177), Sob. Tryd. (Denz. 1554-1556), Innocenty X (Denz. 2002), Innocenty XI (Denz. 2201-2205).

Przyjęcie f. łączy się z zaprzeczeniem wolnej woli u człowieka lub odmówieniem jej ostatecznego, bezwzględnego znaczenia. Może to rodzić rozmaite postawy: od totalnej bierności (jak w kwietyzmie) do buntu i walki przeciw przeznaczeniu (jak u hero

sów mitologicznych). Skrajny f. prowadziłby do katastrofizmu i poczucia zasadniczego bezsensu życia, dlatego religie przyjmujące go za swoją doktrynę, modyfikują jego stanowisko, tak aby pogodzić go z sensem starań ludzkich o dobra doczesne i wieczne. Np. w islamie szkoły kadarytów (VII-VIII w.) i mutazylitów (VIII-IX w.) broniły stanowczo wolnej woli człowieka przeciw obecnym w Koranie elementom skrajnego f. W końcu przyjęto za Al-Asharim doktrynę niejako przyczynowości wtórnej, mówiącą, że istoty ludzkie „nabywają” akty, które swój początek biorą w Bogu. W → buddyzmie i hinduizmie wolność rozumiana jest jako wyzwolenie się z kołowrotu wcieleń, f. więc jest ograniczony z samego założenia — istnieje tylko dopóty, dopóki człowiek nosi w sobie zły (w niektórych doktrynach jakikolwiek) *karman*.

Wydaje się, że doktryna f. kryje jakąś cząstkę prawdy, mianowicie, że od urodzenia do śmierci człowiek jest uzależniony od wielu czynników, na które ma niewielki wpływ lub żaden (np. to, gdzie i kim się urodzi), jednakże uogólnienie tej prawdy do zupełnego braku wpływu na swój los jest nieuzasadnione ani empirycznie, ani logicznie. Można je natomiast uzasadnić psychologicznie mechanizmem obronnym racjonalizacji. Łatwiejszym bowiem rozwiązaniem jest szukanie zewnętrznych przyczyn swego stanu i położenia, niż przyznanie się do wad moralnych i podjęcie trudu przemiany swojej postawy.

S. G. F. Brandon, *Man and His Destiny in the Great Religions*, Mch 1962; J. L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, Wwa 1990; H. Yasutani Roshi, *Osiem podstaw buddyźmu zen*, Gd 1993.

MACIEJ GÓRNICKI

FEDERACJA MONASTYCZNA

(łac. *foederatio* — związek, zjednoczenie, przymierze)

Wg Sob. Wat. II (PC 22) jest to jeden ze sposobów łączenia się instytutów zakon-

nych. Instytuty i → klasztory samoistne, o ile to będzie wskazane i za zgodą Stolicy Apost., mogą zakładać między sobą f. m., jeżeli w jakiś sposób należą do tej samej

rodziny zakonnej, albo *unie*, jeżeli mają prawie te same konstytucje i zwyczaje oraz ożywia je ten sam duch, zwłaszcza gdy są zbyt małe, albo *zrzeszenia*, jeżeli oddają się tym samym lub podobnym dziełom zewnętrznym.

Tę formę organizacji życia zakonnego

polecał Pius XII (konst. *Sponsa Christi* z 21 XI 1951), a także Jan Paweł II (VC 59).

Święty Benedykt z Nursji. Regula. Żywot. Komentarz, red. Benedyktyni tynieccy, Tc 1979; *Aby we wszystkim Bóg był uwielbiony*, red. Benedyktyni tynieccy, Tc 1984.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

FEMINIZM

(łac. *femina* — kobieta)

Prąd umysłowy i związany z nim ruch społeczny propagujący emancypację kobiet z tradycyjnie przypisywanych jej ról i zadań społecznych. Interpretuje aktualne stosunki społeczne jako krzywdzące kobietę i głosi potrzebę radykalnych przemian strukturalnych, które przyniosą równouprawnienie w różnych dziedzinach życia rodzinnego, zawodowego, politycznego i kościelnego. Czerpie z idei emancypacji głoszonych przez J. J. Rousseau, utopijnych socjalistów (C. H. Saint-Simon, Ch. Fourier, P. J. Proudhon) i z haseł rewolucji francuskiej (1789). Korzysta z osiągnięć sufrażystek (walczących o prawa wyborcze) w Anglii i USA (2 poł. XIX w. — pocz. XX w.).

Na pocz. XX w. f. cechowała walka o równouprawnienie w życiu politycznym, o zmianę dyskryminującego ustawodawstwa pracy. W okresie faszystów uzyskane prawa kobiety europejskie znowu utraciły. W USA pojawił się neofeminizm, ogłoszony w 1960 przez National Organisation for Women (zał. B. Friedan). W formie mniej radykalnej domaga się on: zmniejszonego wymiaru pracy dla kobiet i dowartościowania zadań domowych. W skrajnej formie akcentuje uwarunkowania kulturowe kobiet, głosi całkowite uniezależnienie od → mężczyzn, w imię → wolności kobiet odrzuca instytucję → rodziny oraz popiera prawo do aborcji.

W latach 80. XX w. na gruncie personalizmu chrześcijańskiego wyrósł nurt f. dążący do przezwyciężenia skrajności eman-

cypacji i argumentowania biologiczno-psychologicznego co do wyższości jednej z płci. Odwołuje się do równości osobowej kobiety i mężczyzny. Z tego nurtu wyrosła tzw. teologia feministyczna (R. R. Ruether, M. Daly, C. Halkes), która w reakcji na tradycyjną teologię tworzoną przez mężczyzn, koncentruje się na idei obrazu Bożego (Rdz 1, 27) i nawołuje do reinterpretacji tekstów biblijnych, które dyskryminują kobietę z powodu swego kulturowego zakorzenienia. Głosi konieczność rewizji roli kobiety w → Kościele, m.in. co do święceń kapłańskich. Początkowo mająca marginalne znaczenie, obecnie zyskuje wielu zwolenników. Główne przedstawicielki tego nurtu, to: E. Moltmann-Wendel, H. Opitz-Jäger, H. Langer, H. Leistner, S. Kahl, C. Parvey, R. Epting, B. von Wartenberg, U. Krattiger, U. Pfäffin, także Uta Ranke-Hennemann — pierwsza kobieta na świecie, która objęła katedrę teologii katolickiej w Essen (1969). Kościół odmówił jej prawa nauczania z powodu zaprzeczania dziewictwu Maryi, więc objęła katedrę historii religii w tym samym uniwersytecie (1987).

E. Adamiak mówi o trzech tradycjach f.: a) *liberalny* — opierając się na ogólnych dążeniach do uznania praw człowieka domagał się ich również dla kobiet; b) *socjalistyczny* — zauważał ucisk kobiet przede wszystkim na płaszczyźnie struktur społecznych, zwłaszcza stosunków pracy i produkcji; c) *radykalny* — który za pierwszy obszar dyskryminacji kobiet, a tym samym

zainteresowania polityki feministycznej, uznaje patriarchalną organizację sfery seksualnej i prokreacji (*Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Wwa 1999, 156-157).

I. Duchowość f. Zrodził się on z „buntu” kobiety wobec własnej sytuacji w świecie. Bunt ten miałby wyrażać pierwotnie nie tyle opór wobec Boga, co raczej niezgodę na rzeczywistość. To bunt przeciw: a) byciu pomocą mężczyzny; b) jego panowaniu nad kobietą; c) własnym pragnieniom kierowanym ku mężczyźnie; d) w konsekwencji bunt przeciw brzemienności i rodzeniu.

Ten bunt jest wyrazem rozpacz ducha kobiecego, który odrywając swe refleksje od dialogu z Bogiem, wnioskuje samodzielnie, iż „być kobietą” znaczy „być zniewoloną”. F. w tej sytuacji rzuca podejrzenie na Boga, że nie troszczy się o los kobiety i zostawia ją na pastwę męskości. Można tu dopatrywać się jakby dalszego ciągu tego „podejrzenia”, które zasiał Kusićiel (Rdz 3, 1-5). Dialog z Bogiem po grzechu i Jego troska o grzeszników, zostają zepchnięte na margines refleksji. Tok rozumowania zostaje osnuty tylko na układzie mężczyzna-kobieta. Kobieta kierując swe pragnienia ku mężczyźnie, szuka *pełnej jedności* (bez Boga nieosiągalnej). Mężczyzna łączy do jej ciała rozpoznając tu część siebie, „teren duszy” kobiety jest dlań obcym (gdy Bóg nie staje między nimi jako „jednoczący”, kobieta i mężczyzna pozostają „samotni”). Wzajemna podejrzliwość i oskarżenia stają się stanem trwałym.

F. w tym kontekście usiłuje jakby „stworzyć na nowo” kobietę z „ducha” mężczyzny. W świetle wiary Kościoła, ma to postać → bałwochwalstwa. Kobieta bowiem nie została stworzona na obraz i podobieństwo mężczyzny, ani też powołana, by stać się, jak on. Bóg dał osobom ludzkim postać dwojaką zdolną do stworzenia jedności, na kształt *communio personarum* (MD 7).

W ocenie f. trzeba uwzględnić dwa aspekty, w których są zakorzenione „nega-

tyw” jego → duchowości: a) w aspekcie logicznym f. utożsamia „funkcje” rodzinne i społeczne z godnością i równością obu płci wypływającą z „natury” osób; b) w aspekcie teologicznym f. zdaje się nie doceniać tajemnicy zbawienia, która niesie wyzwolenie każdemu człowiekowi — mężczyźnie i kobiecie, niewolnikowi i wolnemu. Pomniejsza wartość Bożej inicjatywy, znaczenie → krzyża, wyraża nieufność wobec wymiaru eschatologicznego. Z błędu pierwszego wynika deformacja emancypacji, która przyjmuje postać maskulinizacji. Z błędu drugiego, wypływają teologiczne dewiacje teologii feministycznej.

Historia uczy, że „im bardziej ześwieczona cywilizacja, tym silniej obciążona cechami męskimi i tym głębiej zarażona rozpaczą, im bardziej oddala się od tego, co kobiece” (P. Evdokimov, 167). Emancypacja maskulinizując się pogłębia kryzys ludzkości. Powołaniem kobiety jest tworzenie drugiego cennego wymiaru rzeczywistości społecznej, jakim jest *kultura*. Funkcje społeczne pełnione przez mężczyzn, na ogół odnoszą się do dziedzin tworzących *cywilizację*, tzn. dorobku technicznego, materialnego. W tej postaci emancypacja paradoksalnie sprowadza kobietę do roli „pomocy” w sferze panowania mężczyzny nad materią, do sfery „działać”. Tzw. cywilizacja śmierci jest efektem braku równowagi pomiędzy aktywnością mężczyzny i zaangażowaniem kobiety w kształtowanie rzeczywistości. Błędy f. wywodzą się także z faktu, że kultura współczesna stała się „humanizmem, który odrzucił Wcielenie” (J. Maritain, *Religia i kultura*, Pz 1937, 25), a zatem Człowieka Doskonałego, który z Boga poczęty, rodzi się z Niewiasty Łaski Pełnej. Kobieta, która zajmuje miejsce mężczyzny, nie wnosi żadnej wartości, przeciwnie — ztraca zmysł własnej kobiecości i intuicję swego powołania (P. Evdokimov, 179). W świetle Objawienia, ona ma swoje miejsce i rolę w świecie.

Hasła emancypacji (wyzwolenia) sugerują pozytywne dążenia. Kwestią zasadniczą pozostaje pytanie „od” czego i „ku” czemu kobieta usiłuje się wyzwolić. Skoro symbolem f. ma być postać mitycznych amazonek (gr. l. mn. *amadzónes* — nie mające piersi), to ideały f. nabierają w swej istocie kształtu „mitów”. Amazonki były bowiem członkiniami mitycznej wyłącznie żeńskiej społeczności nad Morzem Czarnym, walczącymi z herosami. Zatem starożytna gnoza, współczesny egzystencjalizm i materializm, idee New Age dostarczają inspiracji w formułowaniu nowej wizji kobiecości.

Z kolei *teologia feministyczna* nie jest odczytaniem godności i powołania kobiety w świetle Objawienia, nie jest „teologią kobiety”, lecz paradoksalnie „feminizuje się” w niej wszystko, nawet Boga, nadając kobiecości znaczenie rangi absolutnej. Teologia feministyczna popełnia błąd analogiczny do *teologii wyzwolenia*, która na micie walki rewolucyjnej usiłuje budować prądek właściwy Królestwu Bożemu (zob. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, nr 60. 78). Wiele sformułowań ma tu charakter herezji, wynikły z interpretacji Objawienia i chrześcijaństwa w kategoriach seksualnych. Większość wywodów bazuje na teologii stworzenia przy dewaluowaniu teologii Odkupienia i Zbawienia. Jest to teologia cofająca się do „raju” i zapowiedzi wyzwolenia, a nie postrzegająca absolutnej unikalności Tego, który przyszedł jako Wyzwoliciel. Tymczasem „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii” (RH 1). Teologia feministyczna, przyjmując tylko część Objawienia, „zawraca” do teologii mitycznej, odślania zdeformowany obraz Boga. W sposób nawet bardziej agresywny niż teologia wyzwolenia tematykę maryjną uczyniła swym programem, atakując mariologię. Pojmując obraz Maryi „pokornej i posłusznej Służebnicy” jako sprzyjający

uciskowi kobiet, w sposób egzaltowany zaczęto głosić Maryję jako nie podporządkowaną Synowi, absolutyzować jej rolę jako Współodkupicielki (*Coredemptrix*) lub Pośredniczki wszelkich łask (*Mediatrix omnium gratiarum*). Tytułów tych nie podjął Sob. Wat. II. Uznano że mariologia, która wyłoniła się z chrystologii, dzieli ludzi między sobą. Potrzebne jest zatem nowe spojrzenie na Maryję jako kobietę niezależną. M. Daly — wykładowca w Wyższej Szkole Teologicznej Jezuitów w Bostonie — głosi, iż należy zmienić słowa Modlitwy Pańskiej (→ „Ojczy nasz”) na „Matko nasza”, gdyż → Bóg jest rodzajem żeńskim. Neguje tajemnicę → Trójcy Przenajśw., postuluje w miejsce tradycyjnego określenia „Anno Domini”, wprowadzić „Anno Feminarum”.

Ten kierunek teologiczny — zdaniem A. J. Nowaka OFM — nie korzysta z filozofii bytu, odwołuje się tylko do doświadczenia, a zwłaszcza doświadczenia psychiki kobiecej. Obraz Boga i obraz człowieka ulega więc deformacji, a teologia głosi własną wizję zbawienia, zwłaszcza dla kobiet. Teologia krzyża zostaje odrzucona, a Women Church (Kościół kobiet) wyklucza wszystkich mężczyzn. Jest to zatem teologia oderwana od Objawienia, obca duchowi → Ewangelii. „Wyzwoleniem”, emancypacją staje się w niej to, co faktycznie uderza w duchowość człowieka.

II. Emancypacja ewangeliczna. W świetle Objawienia godność i wartość osoby transcenduje ludzki wymiar seksualny i wszelki społeczny podział ról związany z płcią. Kobieta zaś odczytana w perspektywie stworzenia i Odkupienia, jest niejako „pierwszą w porządku życia i miłości” (MD 29).

Autentyczne wyzwolenie przyszło wraz z Wcieleniem. Niewiasta obdarowana pełnią łaski zostaje oblubienicą → Ducha Świętego, z Niej bierze Bóg ciało i naturę człowieczą. Ta Niewiasta w ukryciu „osłonięta cieniem” Ducha Świętego, jest pośród

wierzących, gdy w postaci „ognia” On ogarnia wielu (Dz 1, 12-14; 2, 1-4). Bóg dokonał tu pojednania mężczyzny i kobiety w sposób najpełniejszy, a zarazem zapowiadający ostateczne pojednanie osób ludzkich i Boskich w Chrystusie.

Równouprawnienie, jakie objawił kobietom słowem i czynem Jezus Chrystus podczas swej działalności wśród wybranych Izraela, to równouprawnienie na płaszczyźnie osobowej, stąd konsekwentnie wprowadził równouprawnienie w dziedzinę kultu i zachowań społecznych (MD 13). Nie oznacza to w żadnym razie ujednoczenia funkcji i zniesienia różnic płci. Kobietom na równi z mężczyznami objawia On tajemnice Bożych zamysłów (J 4, 5-42; 11, 1-44; Łk 10, 38-42) w sposób wręcz uprzywilejowany, dając im pierwszeństwo. Wbrew obyczajom kulturowym pozwala im towarzyszyć sobie w drodze (Łk 8, 1-3), być uczennicami, a w końcu zwiastunkami Ewangelii (MD 15), choć prawo żydowskie zabraniało kobiecie być świadkiem. Łamie zasady faryzejskich praw obciążające kobietę całą odpowiedzialnością za grzechy cudzołóstwa (Mt 19, 1-9; J 8, 1-11), albo dopatrujące się nieczystości w jej płciowej naturze (Mk 5, 25-34). Kobietę poniżoną przez lata z powodu choroby „nieczyste” obdarza tytułem „córko”, mówiąc w imieniu Ojca, Stwórcy i Wyzwoliciele.

Nie zabiera jednak niewiast do Wieczernika eucharystycznego, gdy Dwunastu czyni kapłanami Nowego Przymierza. Kościół swój z krzyża powierza Matce Łaski Pełnej (J 19, 25-17), jako Zmartwychwstały powierzy go pasterzowaniu nawróconego Kefasa (J 21, 15-19). Pierwszym świadkiem powstania z grobu uczynił kobietę (Mt 28, 1-8; Mk 16, 1-8; Łk 24, 1-10; J 20, 1-18). Świętą Matkę jako pierwszą włącza w triumf zmartwychwstania przyjmując do nieba z ciałem.

Zasadnicza różnica między emancypacją ewangeliczną, a emancypacją f. polega

na tym, że pierwsza szuka pojednania osób, niezależnie od płci i pełnionych funkcji; druga zaś — ujednoczenia funkcji, w postawie wrogości płci i walki o dominację jednej z nich.

Teologia feministyczna przez pryzmat praw i funkcji społecznych odczytuje treść Objawienia. Teologia eklezjalna przez pryzmat Osoby Chrystusa odczytuje całą rzeczywistość, w tym osobę ludzką, wartość i zadania płci.

Historia, przebadana rzetelnie co do wpływu Objawienia w Chrystusie na los i rolę kobiet, ujawnia konkretne fakty dowodzące, że emancypacja ma dwa tysiące lat, a dynamizm i inwencja, jaką kobiety czerpały z Ewangelii, jest ewenementem w dziejach ludzkości. W historii Zachodu, do końca czasów rzymskich kobieta „nigdy nie była przedmiotem prawa”, nie spotyka się jej w dokumentach ważnych dla losów imperium. Natomiast chrześcijaństwo zmienia mentalność już w tym okresie.

Dzieje Apostolskie dokumentują aktywność kobiet w Kościele. W dziejach narodów, na ogół kobieta pojawia się jako zwiastunka Ewangelii m.in. w Hiszpanii, Galii, Włoszech, Anglii, w Polsce (Dąbrówka † 977), na Litwie (św. Jadwiga Wawelska † 1399), na Rusi. Ich zaangażowanie przejawia się w wielu kwestiach społecznych: praw dzieci i poddanych, w dziedzinie wychowania, twórczości naukowej, w decyzjach politycznych. Tworzą kulturę narodów w sposób, który budzi podziw wobec ich dzieł i zadaje kłam mitom o totalnym zdominowaniu niewiast przez mężczyzn, aż po współczesność. Godne podziwu są umiejętności praktyczne i utalentowania wielu zakonnic. Kobiety nie tylko potrafią czytać, ale pełnią funkcję kopistek, prowadzą bogatą korespondencję. Uważa się, że kobiety w średniowieczu czytały więcej niż mężczyźni. Klasztory, także żeńskie, pełnią rolę szkół i to dla obu płci (koedukacja nie jest wynalazkiem XX w.). W Paryżu w wy-

kazie podatników z XIII w. spotykamy 22 nauczycielki świeckie. Dopiero renesans podniósł kwestię, czy nauka nie powinna być przywilejem mężczyzn. Rola kobiety w epoce feudalnej ściśle wiązała się z rozwojem techniki np. wynalazek komina (XI w.) odciąża kobietę w czynnościach domowych i przyznaje jej nowe miejsce w łonie społeczności rodzinnej. Wynalezienie młyna (VI w.) i chomąta (VIII w.) sprawiły, że znika obraz kobiety pochylonej nad żarnami, albo ciągnącej pług. Zastosowanie szkła, pojawienie się twardego mydła (XII w.), wykorzystanie guzików przy ubiorach — są oznakami dynamizmu techniki dobroczynnego wobec doli kobiet. → Dom stał się podstawową komórką społeczeństwa, a rządzi nią kobieta.

Z tych tradycji formującej się i krzepnącej Europy czerpiemy po dzień dzisiejszy. Nic dziwnego, że „przeciwnicy chrześcijaństwa, jak Celsus czy Nietzsche oskarżali cywilizację o zniewieściałość. Męskość ich humanizmu nie mogła ścierpieć kobiecej wrażliwości, która objawia się najpełniej w wartościach niesionych przez wiarę” (P. Evdokimov, 167).

Obecne wysiłki f. mijają się z celem, starając się zaprzeczyć własnej kobiecości, zadowolić się kopiowaniem sposobu bycia swego partnera, odrzucając z góry całą swoją odrębność. Powołaniem kobiety nie jest jednak działanie, „celem kobiety jest *bycie*, a to jest aktem religijnym *par excellence*” (P. Evdokimov, 200). Do kobiety należy troska o jakość życia na ziemi. W tym znaczeniu emancypacja jest udziałem w przemianie świata, zaangażowaniem twórczym i ukierunkowanym na nową postać świata. „Człowiek, którego horyzont ogranicza się do panowania nad światem i który nie postrzega już tajemnicy własnej osoby transcendującej świat, traci ów radykalny wymiar kultury, który czyni z człowieka

«słuchacza Słowa», byt otwarty na udzielenie się i objawienie Boże” (R. Buttiglione, *Zadania świeckich w ewangelizacji kultury*, WDr (1989), 2, 47).

Jan Paweł II daje w tym względzie wiele wskazówek, adresowanych do kobiet współczesnych. Przykładowo kobietom konsekrowanym przypomina oczekiwanie Kościoła na ich specyficzny wkład „w rozwój nauki, obyczajów, życia rodzinnego i społecznego, zwłaszcza w dziedzinach związanych z obroną godności kobiety i z poszanowaniem życia ludzkiego” (VC 58). W tym kontekście powtarza też myśl o promowaniu „nowego f.” (EV 99), który wolny wobec pokusy maskulinizmu, rozpoznaje i wyraża → geniusz kobiety we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Przewycięża zaś to, co jest dyskryminacją, przemocą i wyzyskiem. Małżonkom i matkom wskazuje, że dostęp kobiety do zadań publicznych jest w pełni usprawiedliwiony jej godnością i odpowiedzialnością. Prawdziwość tego awansu domaga się zarazem „by wyraźnie była uznana wartość jej zadania macierzyńskiego i rodzinnego” (FC 23). Społeczne struktury winny dbać, by „kobiety zamężne i matki nie były w praktyce zmuszone do pracy poza domem [...]. Należy ponadto przewyciężyć mentalność, wg której większy zaszczyt przynosi kobiecie praca poza domem niż praca w rodzinie” (FC 23).

J. Peters, *Czy jest miejsce dla kobiety w funkcjach Kościoła?*, Conc 4(1968), 216-223; N. Échivard, *Kobieta, kim jesteś?*, Pz 1987; R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, Wwa 1990; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Pz 1991; A. J. Nowak, *Kobieta — kapłanem?*, Lb 1993; G. Blaquière, *Łaska bycia kobietą*, Kr 1993; A. J. Nowak, *Kapłaństwo kobiety — tak i nie*, Lb 1998; J. Haaland Matlary, *Nowy f. Kobieta i świat wartości*, Pz 2000.

TERESA PASZKOWSKA

FENOMENOLOGIA

(gr. *fainómenon* — zjawisko, to co się jawi; *lógos* — słowo, nauka)

Prąd filozoficzny określany jako nauka o istocie bytu; nowa metoda filozofowania, wypracowana głównie przez Edmunda Husserla († 1938), Aleksandra Pfändera († 1941) i Maxa Schelera († 1928).

Składają się nań 4 zasadnicze elementy:

a) *metoda oglądu i opisu* przy pomocy tzw. „czystej intuicji” tego, co i jak jest dane w rzeczywistości, co jest w danym bycie lub zjawisku pierwotnie i istotnie odróżniające dany fenomen od innych. Czysty opis jest wstępem do jakiegokolwiek teorii, ale jeszcze nie jest teorią, dlatego na tym etapie unika definiowania (ujmowania w pojęcia);

b) *ideaacja* (abstrakcja, redukcja ejdetyczna), czyli przechodzenie od opisu fenomenów jednostkowych do uchwycenia istoty rzeczy dzięki operacji uzmienniania (porównywania z innymi bytami w celu wyeliminowania tego, co różne, a zachowania tylko tego, co konieczne dla zaistnienia bytu);

c) *redukcja transcendentálna*, czyli zawieszenie przeświadczenia o istnieniu świata realnego w celu wyeliminowania wszelkich uprzednich sądów o naturze badanego fenomenu. Jest to więc wgląd we własną świadomość poznającego w celu nie ujmowania fenomenu w odniesieniu do istniejącej w świadomości obiektywnej rzeczywistości, ale brania go samego w sobie;

d) *metoda analiz konstytutywnych*, tj. zespół zabiegów badawczych ujawniających proces syntezy przedmiotów, dzięki której jawią się one w świadomości jako dane.

Wypracowanymi przez f. metodami poznawczymi posługują się nauki humanistyczne, zwłaszcza religiologia (G. Van der Leeuw), psychologia, a ostatnio także → teologia duchowości, w której szczególne zastosowanie ma metoda opisu fenomeno-

logicznego podmiotu (→ teologia afektywna), jak i przedmiotu doświadczenia duchowo-religijnego, jednakże przy założeniu, że dla → duchowości przesłanką pierwszą jest → doświadczenie duchowo-religijne i że duchowość jest zespołem postaw mających do przedmiotu tegoż doświadczenia odniesienie intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące i behawioralne (W. Słomka).

Zastosowanie metody opisu fenomenologicznego polega na opisie postaw badanego podmiotu bez uprzednich założeń teologicznych, będących podstawą kwalifikacji moralno-duchowej, np. skoro ktoś się modli to jest wierzący w Chrystusa. Istnieje bowiem ryzyko stosowania założeń teologiczno-pojęciowych późniejszych aniżeli analizowany fenomen, np. mówienie o medytacji w sensie ścisłym w odniesieniu do Ojców Pustyni. Szczególnie w przypadku badania pozachrześcijańskich form duchowości, opis fenomenologiczny powstrzymać się będzie nawet od typowej dla chrześcijańskiej duchowości terminologii, np. modlitwa, nawrócenie, spowiedź, umartwienie, itp. Dużą rolę w fenomenologicznym opisie postaw religijno-duchowych odgrywa psychologia życia wewnętrznego (→ psychologia eklezjalna).

Opisanie postaw religijno-duchowych w tym, jak one się jawią badającemu je, daje podstawę pod wnikliwą analizę teologiczną, której celem jest ustalenie czy dane postawy są typem postaw duchowo-religijnych i ewentualnie jaki stopień i formę zjednoczenia z Bogiem reprezentują (np. zjednoczenie mistyczne). Zastosowanie metody fenomenologicznej w teologii duchowości pozwala m.in. wykluczyć możliwość tzw. naturalnego doświadczenia mistycznego.

Przewartościowanie w → teologii duchowości metod fenomenologicznych ze

szkodą dla metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej może pociągać za sobą niebezpieczeństwa, głównie w postaci naturalizmu i racjonalizmu zamiast postawy → wiary, → nadziei i → miłości.

J. Krokos, *F. w ujęciu Husserla, Pfändera, Schelera i niektórych ich uczniów*, [bmrw]; W. Słomka, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody*

Husserla, Lb 1972; A. B. Stępień, *Zagadnienie Boga w fenomenologii*, w: *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Wwa 1974, 85-94; W. Słomka, *Mistyczne doświadczenie naturalne?*, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lb 1980, 9-27; S. Swieżawski, *Zagrożenie większe niż marksizm*, „Powściągliwość i praca”, 1992, 5, 1-3; M. Chmielewski, *Posoborowe koncepcje teologii duchowości*, RT 43(1996), 5, 21-37; tenże, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lb 1999, 180-200.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

„FIDEI DONUM”

Ogół kapłanów okresowo poświęcających się pracy misyjnej jako „dar wiary” poszczególnych Kościołów lokalnych.

I. Geneza i rozwój. W latach 60. XX w. wiele państw afrykańskich otrzymało niepodległość. Oblicze Afryki uległo szybkim zmianom. Papież Pius XII ogłosił enc. misyjną *Fidei donum* (21 IV 1957), poświęconą misjom afrykańskim w ich nowych społeczno-politycznych uwarunkowaniach, którą chciał przygotować misjonarzy do pracy w Afryce. Z gorącym apelem zwrócił się do kapłanów diec., aby czasowo poświęcili się pracy misyjnej. W odpowiedzi na ten apel kapłani diec., także z Polski, ochotnie zaangażowali się w dzieło misyjne Kościoła. Dotychczas wyjazdy kapłanów diec. były bowiem sporadyczne. Od tytułu encykliki księża diec. pracujący na misjach nazwani są fideidonistami. Są oni darem wiary wspólnot Kościołów lokalnych dla Kościoła rodzącego się na terenach misyjnych lub w miejscach, gdzie brak kapłanów jest wciąż dotkliwy.

W Polsce pierwszym kapłanem diec., który wyjechał na misje w 1968, był ks. Januarius Liberski z diec. katowickiej.

Choć encyklika pisana była z myślą o pomocy Afryce, to jednak przyczyniła się do obecności fideidonistów na innych kontynentach. Stolica Apost. domaga się, aby przynajmniej 1% kapłanów diec. pracowało na misjach. Tylko połowa diecezji w Polsce

spełnia te wymagania. W 1998 było 256 polskich misjonarzy fideidonistów, na ogólną liczbę polskich misjonarzy 1876. Daje to zaledwie 11 miejsce pod względem misjonarzy na świecie. Polskę wyprzedzają: Anglia, Belgia, Kanada, Holandia, Indie, Irlandia, Niemcy, Francja — nie licząc Hiszpanii i Włoch, którzy posiadają największą liczbę misjonarzy na świecie.

II. Duchowość misjonarzy F. d. Powołanie misyjne zawiera się w posłaniu kapłana do głoszenia Ewangelii (RMs 67).

Dar wiary otrzymany od Boga zobowiązuje do wielkodusznego dzielenia się z innymi. Wiara jest skarbem, którego nie można ukryć i zachować wyłącznie dla siebie (Mt 5, 14-15), lecz trzeba się nim dzielić. Ludzie w krajach misyjnych pozbawieni tego skarbu, są porzuceni i pozostawieni sami sobie. Jest tam ogromna rzesza nieochrzczonych, zaś ochrzczeni z racji małej liczby misjonarzy niekiedy całymi latami są pozbawieni sakramentów św. Kapłan nie może pozostać obojętny na tę sytuację. Wielkoduszna odpowiedź na to wyzwanie domaga się wielu wyrzeczeń i wielkiej pokory ducha. Wszystkie ambicje życiowe muszą ustąpić. Misionarz na początku posługi misyjnej staje się często jak bezradne dziecko. Przez pierwsze trzy lata musi obserwować, uczyć się miejscowego języka, ubogacać się kulturą tych ludzi, wśród których ma głosić Ewangelię.

Fideidonista często przeznaczony jest do pracy w międzynarodowym zespole misjonarzy, co zobowiązuje do współpracy i dobrego świadectwa o Kościele lokalnym, przez który został posłany na misję. Toteż misjonarz F. d. winien odznaczać się przedsiębiorczością i zmysłem praktycznym, gdyż nie tylko kieruje miejscową ludnością w różnych projektach na rzecz misji i pracach społecznych, ale sam musi podejmować się pracy fizycznej z powodu braku sił fachowych na tamtych terenach. W tych wszystkich trudach, niedostatkach misjonarz winien wykazywać poczucie humoru i pogodę ducha, co pomaga mu przetrwać trudne chwile. Odwiedzanie innych misjonarzy przyczynia się do wymiany doświadczeń i pogłębienia więzów przyjaźni.

Szczególnością troską misjonarz F. d. powinien otaczać miejscowe → powołania, dlatego → dom misjonarza winien być otwarty dla tych młodych ludzi, którzy przygotowują się do → kapłaństwa. Wakacje i święta są czasem przebywania seminarzystów w domu misjonarza, gdyż zazwyczaj warunki rodzinne nie pozwalają, aby seminarzysta przebywał w domu rodzinnym. W wielu przypadkach seminarzyści wywodzą się bowiem z rodzin pogańskich.

Warunki pracy misyjnej często tak się układają, że fideidonista pracuje razem z kapłanami miejscowymi na jednej placówce misyjnej. W wielu diecezjach misyjnych jest znikoma liczba tubylczych kapłanów, dlatego miejscowy biskup posyła ich do misjonarzy, aby pracowali razem z misjonarzami F. d. Misjonarz uczy się od miejscowych kapłanów ducha → ubóstwa, radości i gorliwości ewangelicznej. Poznaje lepiej → kulturę miejscową, pozbywa się zamknięcia w sobie, łatwiej wychodzi naprzeciw ludzi ewangelizowanych. W tym przejawia się duch służby Kościołowi misyjnemu.

W czasie pracy na misjach, fideidoniści są zaliczani do kapłanów diec. Kościoła

miejscowego. Winni temu Kościołowi służyć z całym poświęceniem, nie szukając własnych korzyści. Trzeba stwierdzić, że biskupi miejscowi cenią sobie pomoc misjonarzy F. d. i są wdzięczni za ich pracę. Rozumieją sytuację misjonarza wśród ludzi innej kultury i języka. Kiedy misjonarz F. d. okazuje zamiar powrotu do swojego kraju, szanują tę decyzję, gdyż z założenia jest to posługa czasowa. Proszą przez opuszczającego misjonarza o nowych misjonarzy z diecezji, która go posłała.

Ćwiczenia duchowe misjonarze F. d. prowadzą wspólnie na wzór zgromadzeń misyjnych. Do tych ćwiczeń należy: codzienne rozmyślanie, modlitwa brewiarzowa, → Różaniec i → adoracja Najśw. Sakramentu. Zazwyczaj w placówce misyjnej jest kaplica domowa z Najśw. Sakramentem. Fideidoniści odbywają wspólne ćwiczenia rekolekcyjne. Tygodniowy → dzień skupienia zazwyczaj odprawiają w domach zakonnych. Duch → rad ewangelicznych przenika życie misjonarzy F. d. w ich codziennym życiu i pracy.

III. Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie. W związku z możliwością wyjazdu kapłanów diec. do pracy misyjnej szukano różnych dróg, aby wyjeżdżający na misję mogli przejść odpowiednią formację. W 1984 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski wyraziła zgodę na utworzenie w Warszawie Centrum Formacji Misyjnej, które utrzymuje się z ofiar wiernych składanych na tacę w uroczystość Objawienia Pańskiego. Do 1998 przygotowało się do pracy misyjnej 416 kandydatów: 182 kapłanów diec., 44 kapłanów zakonnych, 14 braci zakonnych, 140 siostr zakonnych i 36 osób świeckich. Celem Centrum jest stałe i systematyczne przygotowanie polskich misjonarzy, trwające 9 miesięcy. Program obejmuje formację o charakterze duchowym, teologicznym, pastoralnym, językowym, medycznym i prawnym. Nad formacją duchową czuwa ojciec duchowny Cen-

trum. Składają się na nią: codzienna Msza św., wspólna modlitwa brewiarzowa, adoracja Najśw. Sakramentu, częsta spowiedź, rekolekcje i dni skupienia.

W przygotowaniu teologicznym kandydaci zapoznają się z zagadnieniami dotyczącymi misji oraz praktycznym jej zastosowaniem. Konieczna jest nauka języka kraju, gdzie będzie podjęta praca. Język odgrywa bowiem ważną rolę w → ewangelizacji obcych ludów i kultur. W programie przygotowania znajdują się także podstawowe wiadomości z zakresu medycyny tropikalnej. Misjonarz korzysta z tych wiadomości zarówno odnośnie do siebie, jak i zdrowia innych, wśród których pracuje. Prawna część przygotowania obejmuje podpisanie umowy między biskupem wysyłającym misjonarza a biskupem przyjmującym go do swej misyjnej diecezji. Umowa dotyczy czasu pobytu w kraju misyjnym (obecnie stosuje się praktykę 6 lat, po czym kontrakt może być przedłużony), warunków utrzymania oraz zapewnienia pomocy me-

dycznej. Często jednak realizacja zawartych umów napotyka na trudności i misjonarze F. d. zdani są nieraz na własne siły.

Misjonarze fideidoniści wyjeżdżający na misje nie tylko nadal prawnie należą do macierzystej diecezji, lecz również w praktyce pozostają w ścisłym związku ze swoim biskupem. Kościół lokalny, który ich posyła, ma na nich istotny wpływ i wspomaga także materialnie ich misyjne działanie. Temu celowi służą ofiary wiernych złożone na Diecezjalne Dzieło Misyjne.

W. Kowalak, *Polscy księża fideidoniści*, CT 46(1976), 1, 186-187; A. Kmiecik, *Udział kapłanów diec. w dziele misyjnym Kościoła w świetle teologicznych przesłanek encykliki „F. d.” oraz Sob. Wat. II*, ŚN 3(1983), 7-8, 8-14; A. Kmiecik, *Natura misyjna Kościoła a duchowość kapłana*, ŚN 6(1986), 11-12, 7-10; *Misyjny wymiar Kościoła katolickiego w Polsce 1945-1986*, red. E. Śliwka, Pi 1992; A. Halemba, *Partykularne Kościoły misyjne i misjonarskie przed 1957 r.*, ŚN 17(1997), 4, 4-34; K. Czermak, *Fideidonista i misje*, tamże, 35-41; J. Piotrowski, *Encyklika „F. d.” odczytywana w świetle innych dokumentów misyjnych*, tamże, 42-45.

KS. JANUSZ GAJDA

FOKOLARYNI

(wł. *focolare* — płonące ognisko)

Jeden z najbardziej popularnych i typowych włoskich ruchów odnowy współczesnego Kościoła o zasięgu międzynarodowym, którego oficjalna nazwa brzmi: Opera di Maria (Dzieło Maryi), działa na pięciu kontynentach wśród 187 narodów, także w Polsce. Liczbę członków w skali światowej szacuje się na ok. 1,5 mln.

I. Historia f. Założycielką ruchu jest Chiara (Klara) Lubich z Trydentu (ur. 22 I 1920). Od wczesnej młodości była franciszkańską tercjarką (→ tercjarstwo), należała także do → Akcji Katolickiej. W 1939 z grupą studentów odbyła pielgrzymkę do Loreto, gdzie w Domku Nazaretańskim dużo się modliła i rozmyślała o życiu, co wywarło wielki wpływ na jej przyszły styl życia.

Ruch zrodził się podczas działań wojennych. 13 V 1944 Trydent przeżył ciężkie, wielokrotne bombardowania. Wśród zniszczeń wiele osób opuszczało miasto. Klara jednak z podobnie myślącymi towarzyszkami pozostała w mieście, aby nieść pomoc poszkodowanym. Dziewczęta musiały przerwać studia. Niektóre z jej towarzyszek utraciły najbliższych. Zaczęły się zastanawiać głębiej nad sensem swego życia, którego dni i godziny zdawały się być policzone. Codziennie czytały Ewangelię i usiłowały głębiej wnikać w jej treść. Pod wpływem tych przeżyć i rozważań postanowiły żyć we wspólnocie, dzieląc się swymi dobrami i wzajemnie się wspierać w każdej potrzebie. Zaczęły dosłownie stosować wskazania Ewangelii w życiu, a szczególnie dotyczące wzajemnej miłości.

Ludzie z zewnątrz patrząc na nowy styl życia chrześcijańskiego tej wspólnoty zaczęli nazywać ją „płonącym ogniskiem”. W ciągu kilku miesięcy ok. 500 osób zainteresowało się głębiej nowym ruchem, który pomagał otrząsnąć się z następstw wojny i przyczyniał się do wyrównania gorszących nierówności społecznych. W 1948 powstało pierwsze „ognisko” męskie, co zapoczątkowało powstawanie „ognisk” w innych miastach włoskich.

Założycielka wraz z kilkoma członkami przeniosła się do Rzymu, gdzie we wrześniu 1948 zetknęła się z Iginio Giordani, człowiekiem żonatym, pisarzem i politykiem, który stał się entuzjastą ruchu f. Zapoczątkował on powstanie „ognisk” złożonych z ludzi żyjących w małżeństwie.

Latem 1949 w Alpach odbyło się pierwsze tzw. Mariapoli, w czasie którego łącznie odpoczynek z ćwiczeniami duchowymi, odprawianymi we wspólnocie. Odtąd Mariapoli stanie się bardzo często stosowaną formą szkolenia członków i sympatyków ruchu oraz zdobywania nowych zwolenników. Od 1956 zaczął się ukazywać oficjalny organ prasowy f. „Città Nuova”. Powstały „ogniska” w Belgii, Niemczech i Francji. W 1958 f. przeniknęły do Ameryki Płn. i Płd. Do spopularyzowania ruchu przyczyniła się pierwsza książka Założycielki pt. *Medytacja* (1959).

Obok „ognisk” żeńskich, męskich i osób żyjących w małżeństwie, powstały „ogniska” kapłańskie i zakonne, a także ruch młodzieżowy o nazwie GEN. W odpowiedzi na zapotrzebowanie Kościoła posoborowego powstały nowe centrale Mariapoli, miasteczka f. (tzw. *cittadelle*), ośrodki wychowawcze, rekolekcyjne, kulturalne itd. Stanowią one równocześnie narzędzia i formy ekspansji ruchu f.

Zatwierdzenie ruchu w diecezji nastąpiło w 1947, a po przeniesieniu centrali do Rzymu ustnego zatwierdzenia udzielił Pius XII w 1953. Kolejne zatwierdzenia ruch f.

otrzymał od Jana XXIII oraz Pawła VI. W 1965 Paweł VI zatwierdził Statut Rady Generalnej ruchu f.

Do Polski f. zaczęli przenikać od pocz. lat 70. Aktualnie wspólnoty ruchu działają w większych miastach. Liczbę członków w Polsce w 2000 szacowało się na ok. 15 tys.

II. Organizacja i struktura. Podstawową jednostką ruchu jest „ognisko”, czyli zespół członków żyjących we wspólnocie dóbr i poświęcających się Bogu przez ślub → czystości, → ubóstwa i → posłuszeństwa. Swoim sposobem życia oraz → duchowością różnią się od osób konsekrowanych i ludzi świeckich, dlatego mówi się niekiedy o „czwartej drodze” życia chrześcijańskiego. F. usiłują naśladować styl życia Rodziny Nazaretańskiej. Pielęgnują ducha rodzinnego, który stanowi ich cechę szczególną.

W 1990 istniało 308 „ognisk” żeńskich, liczących łącznie 1595 członkiń, oraz 229 „ognisk” męskich, do których należało 1207 członków. Wszyscy wykonują świeckie zawody zarabiając na utrzymanie. Swoim sposobem życia na zewnątrz nie różnią się od ludzi świeckich. Przez osiem lat składają śluby czasowe, a następnie śluby wieczyste. Do tej kategorii członków należy jedno żeńskie kontemplacyjne zgromadzenie zakonne.

Członkowie „ognisk” żyjących w małżeństwie pozostają w swoich rodzinach, składając śluby posłuszeństwa, ubóstwa oraz czystości wg obowiązków własnego stanu życia. Należą oni do ruchu f. jako pełnoprawni członkowie, podejmując w Kościele i → świecie różne zadania apostołskie, zwłaszcza w zakresie pracy zawodowej i zadań społeczno-kulturalnych.

„Ogniska” złożone z kapłanów podejmują w pełni wszystkie obowiązki f., służąc pomocą w wychowaniu. Pozostają inkardynowani do swoich diecezji, lecz poświęcają wychowaniu członków. Jest ich stosunkowo niewiele.

Kierownictwo ruchu f. sprawuje Rada Generalna, której przewodniczącą jest Ch.

Lubich. Ruch ma swojego asystenta kościelnego. Członkami Rady Generalnej jako ośrodka koordynacyjnego są przedstawiciele wszystkich gałęzi i działalności ruchu, wybierani co sześć lat.

Do f., oprócz „ogniska”, należą szerokie kręgi ochotników oraz wiele innych ruchów masowych, jak: młodzieżowy ruch GEN, Ruch Nowych Rodzin, Nowych Parafii oraz Nowa Ludzkość.

Nieodłączną część f., których szczególnym zadaniem jest chrześcijańska odnowa społeczeństwa w duchu jedności, od 1956 stanowi krąg świeckich ochotników (→ wolontariat). Ich liczbę szacuje się na ok. 17 tys. Każdego miesiąca oddają nadwyżkę swoich zarobków wg własnych możliwości na pomoc dla ludzi potrzebujących. W zakładach pracy przyczyniają się do usuwania waśni oraz niesprawiedliwości społecznych.

Ruch kapłański jako odrębny krąg f. istnieje od 1962 i obejmuje ok. 14 tys. duchownych. Są to przede wszystkim kapłani diec., pełniący swoje obowiązki duszpasterskie. Od ruchu f. otrzymują pomoc w zakresie → formacji duchowej. Niektórzy z nich tworzą „ogniska” kapłańskie, czyli tzw. „prezbiteria”, z obowiązkiem życia wspólnotowego. W Grottaferrata pod Rzymem została założona na użytek ruchu kapłańskiego szkoła duchowości kapłańskiej, przeniesiona w 1973 do Frascati, a następnie do Loppiano. Odbywają się w niej stałe kursy szkoleniowe dla duchowieństwa trwające sześć miesięcy, zwykle z udziałem ok. 100 duchownych.

Z ruchem kapłańskim od pewnego czasu łączy się także ruch kleryków pod nazwą GEN's (*Generazione nuova sacerdotale*), tworzących w swoich seminariach zespoły inspirujące się duchowością f. W miesiącach letnich spotykają się razem w Grottaferrata w swoim międzynarodowym ośrodku dla odbycia → ćwiczeń pobożności i wymiany doświadczeń. Wydaje własne czasopismo pod nazwą „Gen's”.

Prawie od samego początku istnienia f. interesowali się nim zakonnicy. W międzynarodowym Mariopoli w 1959 uczestniczyło w sumie ok. 600 zakonników należących do 60 zgromadzeń. Dwa sekretariaty w Rzymie i kilka sekretariatów narodowych organizuje spotkania i letnie kursy dla zakonników. W Rzymie istnieje również szkoła formacyjna dla zakonników i zakonnic. Ruch f., nie wchodząc w wewnętrzne sprawy wspólnot zakonnych, stara się przybliżyć ideały ewangelicznego stylu życia. Przyczynia się w ten sposób do odnowy życia zakonnego.

Do ruchów masowych należy ruch GEN, który powstał w 1967 jako nowe pokolenie f. (*Generazione nuova*). Zrodził się z pragnienia wprowadzenia Ewangelii w życie młodzieży wg ogólnych zasad ruchu f. W 1990 GEN liczył ok. 40 tys. w pełni zaangażowanych młodych ludzi, ale ich wpływ rozciągał się na ok. 350 tys. rówieśników. Ich ideały, to: ewangeliczne orędzie miłości, sprawiedliwości, braterstwa i pokoju, które usiłują wcielić w czyn. Z ich inspiracji powstają różne dzieła społecznej miłości, zwłaszcza w krajach „trzeciego świata”.

GEN organizuje spotkania międzynarodowe i krajowe, np. w 1975 w Rzymie odbyło się „święto GEN” w Pałacu Sportu z udziałem ponad 20 tys. młodzieży. W Roku Młodzieży (1985) w kongresie zorganizowanym przez Jana Pawła II w Rzymie grupę 140 tys. młodzieży stanowili członkowie i sympatycy GEN. Aktualnie ruch ten istnieje i działa w ok. 187 krajach. Główny sekretariat ruchu mieści się w Grottaferrata pod Rzymem. Wydaje czasopismo pod nazwą „GEN”.

Ruch *Nowe Rodziny* skupia rodziny pragnące żyć w pełni duchem → Ewangelii. Liczy ok. 20 tys. członków oraz ponad 100 tys. sympatyków. Usiłuje wprowadzić w życie soborową naukę o małżeństwie chrześcijańskim i jest otwarty na działalność

apostolską. Podejmuje różne inicjatywy, m.in. przygotowanie narzeczonych do małżeństwa, pomoc dla rodzin wielodzietnych, ubogich itp.

Ruch *Nowe Parafie* zmierza do wprowadzenia w życie parafialne ducha nauki soborowej o Ludzie Bożym jako wspólnotę wzorowaną na życiu pierwszych gmin chrześcijańskich. W 1967 w czasie Mariapoli w Rocca di Papa grupy wiernych, które przybyły tam ze swoimi proboszczami, rozpoczęły próby w zakresie życia wspólnotowego z zamiarem kontynuowania tych doświadczeń po powrocie do swoich parafii. Prowadzi się je w 841 parafiach w różnych krajach przy pomocy ok. 4,5 tys. animatorów. Życie tych parafii koncentruje się wokół → Eucharystii i słuchania słowa Bożego. Przywiązuje się wielką wagę do sprawy jedności wśród członków parafii i usuwania podziałów oraz prowadzi się działalność charytatywną. Niektóre rodziny w parafii oddają na wspólny użytek swoje nadwyżki finansowe, albo też same podejmują działania na rzecz chorych, starców, sierot, narkomanów i młodzieży wykołejonej.

Ruch *Nowa Ludzkość* jest jakby podsumowaniem wszystkich opisanych wyżej ruchów. Zmierza do wprowadzenia w życie świeckiego społeczeństwa ideałów Ewangelii. Do ruchu mogą należeć ludzie dobrej woli, także niechrześcijanie, o ile stoją na płaszczyźnie poszanowania wolności i godności osoby ludzkiej i pragną współpracować w tworzeniu → „cywilizacji miłości”. Ruch zdecydowanie odżegnuje się od ideologii politycznych.

III. Działalność. Niektóre formy działalności f. zostały omówione przy opisie struktur. Na podkreślenie zasługuje działalność na rzecz *ekumenizmu*, na co zwracano uwagę od samego początku. Dogodną okazją stawały się kontakty ekumeniczne, zwłaszcza w ramach Mariapoli, w których uczestniczyli także chrześcijanie innych wyznań. Te kontakty stawały się coraz

częstsze od czasu pontyfikatu Jana XXIII. W 1960 zorganizowano pierwsze spotkanie z ewangelikami w Darmstadt (RFN). Od 1968 zaczął się kształtować ośrodek kontaktów ekumenicznych w Ottmaring. Ch. Lubich dwukrotnie odwiedziła Anglię (1966 i 1977) na zaproszenie prymasa Kościoła anglikańskiego. Zainteresowanie tworzeniem „ognisk” mieszanych wyraziły Kościoły reformowane w Szwajcarii, Holandii, Szwecji, obu Amerykach, Australii i w Afryce.

Prawie równocześnie podjęte zostały kontakty z Kościołami prawosławnymi. W 1967 Klara Lubich została przyjęta przez patriarchę Konstantynopola Atenagorasa. Również następca Atenagorasa, patriarcha Dimitrios I, darzył f. szczególną sympatią. Ruch ekumeniczny organizował wspólnie Mariapoli katolicko-prawosławne w Bejrucie i na Cyprze.

Kontakty f. rozszerzają się także na buddystów, muzułmanów, Żydów i inne religie niechrześcijańskie. Nie unika się również kontaktów z niewierzącymi, co przyczynia się do zapoznania ich z zasadami wiary chrześcijańskiej. Do tego celu buduje się osobne ośrodki oraz powstają różne „dzieła”. Do najważniejszych należą spotkania i kongresy, które corocznie organizuje się w Grottaferrata i Rocca di Papa dla ok. 10 tys. osób. Podobne ośrodki o mniejszym zasięgu istnieją w Paryżu, w Szwajcarii (Baar), Anglii (Walsingham), Argentynie, Brazylii, Urugwaju, USA (Chicago) i na Filipinach (Manilia).

Wielkim centrum ruchu f. jest miasteczko-laboratorium w Loppiano k. Florencji, zbudowane dzięki fundacji włoskiego przemysłowca Vincenzo Folonari, który wstąpił do f. i na ten cel przeznaczył swój majątek oraz 100 ha ziemi. Zbudowany tam ośrodek studiów i szkoleń ma aprobatę Stolicy Apost. Ok. 300 studentów studiuje teologię i nauki społeczne. Studia kończą się dyplomem. Jest to równocześnie szkoła życia wg zasad ru-

chu f. Studenci utrzymują się z pracy w różnych zakładach rzemieślniczych. Na wzór Loppiano powstały podobne miasteczka (*ciudadella*) w innych krajach: w Fontem w Kamerunie (Afryka), w Ottmaring (Niemcy), w Argentynie i w Brazylii.

Ważnym rodzajem działalności są wspomniane już Mariapoli. W 1989 urządzono w różnych krajach 1165 Mariapoli, w których uczestniczyło ok. 90 tys. osób. Treścią Mariapoli jest medytacja nad Ewangelią, świadectwo życia, doświadczenie łączności z „Jezusem w środku”, konfrontacja z życiem, naśladowanie życia Maryi. Dla wielu uczestników tego rodzaju spotkania stają się punktem zwrotnym w wyborze stylu życia i powołania chrześcijańskiego. W podobnym duchu organizuje się wszelkiego typu „dni”, „tygodnie”, kursy i spotkania dla grup młodzieży, dorosłych, kapłanów, zakonników itp.

Oprócz Mariapoli i spotkań wszelkiego rodzaju, ruch f. zorganizował w 1960 w Rocca di Papa osobny ośrodek pod nazwą *Centro Uno* w celu dialogu z Kościołami chrześcijańskimi zmierzającymi do odnowy społeczeństwa.

Tym wszystkim ośrodkom i formom działalności służy wydawnictwo książek i czasopism pod nazwą *Città Nuova* (Nowe Miasto). Wydawnictwo posiada swoje filie i drukarnie w wielu krajach.

IV. Duchowość f. Można ją scharakteryzować ogólnie jako współczesny sposób realizowania Ewangelii. Założycielka wielokrotnie wyrażała przekonanie, że duchowością f. jest Ewangelia, rozumiana dosłownie. Ch. Lubich, charakteryzując tę „nowość” życia Ewangelią, wskazuje na kilka idei-haseł:

a) *Bóg jest Miłością.* Ta myśl spowodowała zasadniczą zmianę w życiu członkiń pierwszego „ogniska”. Pragnęły one, by na ich wspólnym grobowcu (gdymy spodziewały się śmierci w Trydencie) napisano słowa: „Uwierzyliśmy Miłości” (1 J 4, 16);

b) *pełnienie woli Bożej na co dzień* (Mt 7, 21). To przekonanie stało się dla pierwszych f. odkryciem drogi wiodącej do → świętości, przeznaczony dla wszystkich, co potwierdził to Sob. Wat. II. Kierując się przykazaniem miłości (J 15, 12), pierwsze członkinie f. zawarły między sobą przymierze miłości. Zachowywanie go stanowi duchową ośnowę całego ruchu;

c) *Jezus jest w środku nas.* Z przykazaniem miłości związana jest inna przewodnia idea ruchu: „Gdzie dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem w środku nich” (Mt 18, 20). Wg słów założycielki, „jest to norma wszelkiej normy i podstawa wszelkiej innej zasady”. Zapewnia ona duchową obecność Chrystusa wśród braci i zarazem nadaje sens nadprzyrodzonemu braterstwu. Jest to także podstawa dla ruchu ekumenicznego;

d) *miłość ku Jezusowi „opuszczonemu przez Ojca”* wynika z miłości do „Jezusa obecnego wśród nas”. Z tym złączony jest Jego krzyż oraz opuszczenie przez Ojca w czasie męki krzyżowej (Mt 27, 46). Jest to niezgłębiona tajemnica miłości Jezusa jako człowieka, a zarazem miara Jego miłości do ludzi, oddzielonych od Boga przez grzech. Miłość ku Jezusowi, staje się dla członków ruchu umocnieniem na chwile → cierpienia i → krzyża. Także Jezus „opuszczony przez Ojca” jest zasadą dla zrozumienia tej tajemnicy jedności chrześcijan oraz kluczem wszelkiej odnowy życia chrześcijańskiego;

e) *„słuchanie Słowa”*, przez które dokonuje się reewangelizacja Kościoła. Na każdy miesiąc podsuwa się członkom ruchu jedno zdanie z Ewangelii do rozważania na każdy dzień. Jest to „Słowo Życia”, stanowiące kolejny fundament ich duchowości;

f) *Eucharystia.* „Słowo Życia” znajduje swój najpełniejszy wyraz i ucieleśnienie w → Eucharystii. Przez nią dokonuje się „przeobstwienie” człowieka. Przemieniony przez Eucharystię człowiek staje się zdolny do przemiany świata i do jednoczenia go z

Chrystusem zmartwychwstałym;

g) *Maryja* uznawana jest za Matkę ruchu, który nosi nazwę „Dzieło Maryi”. Jest Ona czczona wśród f. równocześnie jako Matka Kościoła. Ruch chce być narzędziem w rękę Maryi dla odnowy Kościoła.

Ruch ceni ponadto zasadę łączności z hierarchią Kościoła. Dzięki tej łączności mógł tak szybko rozpowszechnić się po całym świecie.

Zdaniem Założycielki ruchu f. oryginalność duchowości ruchu polega na zsyntetyzowaniu i sprowadzeniu wszystkich form duchowości katolickiej do „jedności”. Jest to więc chrześcijaństwo przeżywane wg te-

stamentu Jezusa. Jest to duchowość wspólnotowa, przystosowana do naszych czasów, których charakterystyczną cechą jest dążenie do jedności.

Ch. Lubich, *Aby byli jedno*, R 1972; W. Słomka, *Charakterystyczne rysy duchowości f.*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lb 1981, 97-102; J. M. Povillus, *Gesù in mezzo di noi nel pensiero di Chiara Lubich*, R 1982; Ch. Lubich, *Tylko jedno*, Ka 1986; J. P. Back, *Il contributo del Movimento dei Focolarini alla Koinonia ecumenica. Una spiritualità del nostro tempo al servizio dell'unità*, R 1988; Ch. Lubich, *Klucz do jedności*, Ka 1989; A. Favale, *Focolarini, w: Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, red. A. Favale, R 1991, 207-237.

EUGENIUSZ WERON SAC

FORMACJA DUCHOWA

(łac. *formare* — kształtować)

Całokształt działań osoby lub instytucji zmierzających do ukształtowania w drugim → człowieku postawy duchowej rozumianej jako stałe ustosunkowanie się osoby do wartości przedmiotu obejmującej swoim zakresem jej sferę poznawczą, emocjonalno-wartościującą i behawioralną. Elementami konstytuującymi f. d. są: osoba (instytucja) oddziałująca, osoba poddana oddziaływaniu i relacja oddziaływania, która ma charakter obustronny, choć nie zawsze w jednakowej proporcji.

I. Cel formacji. Zorientowanie f. d. na ukształtowanie stylu życia osoby zakłada istnienie fundamentu formacji. Stanowi ją nie martwa litera czy bezduszny ideał, lecz osoba → Jezusa Chrystusa. Stąd też wzrost f. d. dokonuje się przez wymianę miłości między Nim a osobą formowaną aż do osiągnięcia z jej strony identyfikacji z Nim. Głównym sprawcą tego procesu jest → Duch Święty, którego natchnień mają służyć zarówno osoba formująca jak i formowana.

II. Metoda formacji. Określony cel formacji wytycza właściwą metodę, która ma pomóc osobie formowanej zinterioryzować wartości ewangeliczne uosobione

w Chrystusie. Najodpowiedniejszą metodą jest współuczestnictwo, które odpowiadając chrześcijańskiej wizji człowieka jako podmiotu, jest wypadkową dwóch działań formacyjnych.

Pierwsze wiedzie od osoby formującej i polega na przedstawianiu przez nią prawdy o Bogu, w którym jaśniej prawda o człowieku, przy jednoczesnym rozbudzaniu jego woli do przyjęcia przekazywanej prawdy. W tym kontekście działanie osoby formującej wymaga rozeznania stanu dojrzałości intelektualnej i emocjonalno-duchowej osoby formowanej w celu dostosowania do jej poziomu sposobu i formy przekazu informacji.

Drugie zaś działanie jest wysiłkiem samej osoby formowanej. Będąc podmiotem formacji, jest ona zobligowana do poznania i uznania swoich zdolności naturalnych oraz darów nadprzyrodzonych oraz konfrontowania z nimi wskazań proponowanych przez osobę formującą, aby dojść w ten sposób do odkrycia sobie właściwej drogi ku Chrystusowi.

Połączenie tych dwóch działań pozwala osobie formowanej podjąć w sposób odpowiedzialny ofiarowany dar → powołania i uznać za swoje proponowane mu przez

osobę formującą wskazania. Metoda ta jednoznacznie podkreśla podmiotowość osoby formowanej i jej odpowiedzialność za własną formację, a jednocześnie stanowi punkt wyjścia dla działań osoby formującej, która ma uwzględniać ten jej charakter. Działanie osoby formowanej, jak i formującej wzajemnie się warunkują i uzupełniają. Osoba formowana rozwija się na miarę umiejętnego łączenia osobistego wkładu z podjęciem wskazań i wymagań osoby formującej.

Metoda ta stawia wymagania osobie formującej. Aby mogła ona skutecznie oddziaływać, sama musi „być kimś”, tzn. odznaczać się bogactwem wnętrza. Od jakości jej życia zależy skuteczność jej oddziaływania. Zatem osobę tę winna cechować postawa wiary, głębokie umiłowanie Boga i gorliwość w Jego służbie, dojrzałość osobowa, wyrażająca się m.in. w roztropności, bezinteresowności, mądrości, gotowości do słuchania innych i umiejętności panowania nad własnymi uczuciami.

III. Środki formacji. Określony cel i metoda decydują o wyborze środków. Do nich należy zaliczyć: nauczanie (wszelkiego rodzaju konferencje i → rekolekcje), życie sakramentalne (zachęta do praktyki sakramentu pojednania i uczestnictwa w → Eucharystii), inicjacja w życie → modlitwy i liturgię Kościoła (czytanie duchowe, → medytacja, nabożeństwo słowa Bożego, modlitwa brewiarzowa, nawiedzenia Najśw. Sakramentu), → asceza (rachunek sumienia, wszelkiego rodzaju umartwienia, posługa miłości wobec potrzebujących) oraz indywidualne → kierownictwo duchowe.

P. Broccardo, *La formazione spirituale*, w: *Il decreto sulla formazione sacerdotale*, Tn 1967, 247-411; R. Tomasi, *Il direttore spirituale*, „Seminarium”, 19(1979), 2, 383-399; M. Maciel, *La formazione integrale*, R 1991; J. W. Gogola, *Ogólne wprowadzenie do formacji zakonnej*, w: *Formacja zakonna*, red. J. W. Gogola, Kr 1997, 1, 9-70; J. Kalniuk, *Odpowiedzialni za formację w instytucjach życia konsekrowanego*, w: *Formacja zakonna*, red. J. W. Gogola, Kr 1999, 5, 8-32; M. Kożuch, *Chrześcijańska formacja indywidualna. Kolumbia wzrostu*, Kr 2001.

KS. HENRYK WEJMAN

FORMACJA FORMATORÓW

Proces zmierzający do ukształtowania kompetentnej, dojrzałej w wierze i kapłaństwie osobowości formatorów, a więc osób którym zostaje zlecone przez Kościół zadanie formacji kandydatów do → kapłaństwa i życia zakonnego. Wg *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (nr 90), f. f., to wymóg posiadania odpowiednich kwalifikacji moralnych, duchowych i pastoralnych przez osoby formujące kandydatów do kapłaństwa.

W myśl istniejącej w Kościele tradycji, głównym odpowiedzialnym za formację do kapłaństwa jest biskup diecezji, który do tego zadania dobiera sobie mądrych i odpowiedzialnych wychowawców (OT 2. 5). Obok wymienionych przymiotów mają oni prowadzić głębokie → życie duchowe, po-

siadać doświadczenie duszpasterskie, być wierni nauce Kościoła i dyscyplinie kościelnej. Do grupy formatorów mogą być przez biskupa dobrani członkowie seminariów, ośrodków i instytucji akademickich zaaprobowanych przez Kościół oraz innych instytucji kościelnych, których → charyzmat dotyczy duchowości kapłańskiej.

R. Moretti, *La formazione spirituale e l'unità dell'insegnamento teologico*, „Seminarium”, 11(1971), 2, 405-429; A. Hernandez Casero, *La formación espiritual en la exhortación „Pastores dabo vobis”*, „Seminarios”, 39(1993), 303-329; J. Saraiva Martins, *Carattere collegiale dell'opera educativa e compiti dei singoli formatori*, „Seminarium”, 35(1995), 4, 802-812; H. Wejman, *Potrójny aspekt seminaryjnej formacji duchowej wg doktryny Sob. Wat. II*, „Prezbiterium”, 1-2(1996), 49-60.

KS. MATEUSZ KRZYWICKI

FRANCISZKAŃSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Jedna z głównych szkół duchowości, zakorzeniona w charyzmacie św. Franciszka z Asyżu († 1226), wielopostaciowo rozwijająca się i obecna w Kościele świętym.

I. Ogólna charakterystyka. Na początku była to „szkoła” życia Założyciela, który życie samego Chrystusa (nie zaś, jego apostołów) podjął jako cel i ideał (*sequi vestigia eius*). Z czasem została ubogacona Regulą, doświadczeniem naśladowców oraz zaleceniami Stolicy Świętej i rozwinęła się w wielu gałęziach życia a także prądach myślowych. W przeciwieństwie do dominikanów, minoryci nie przywiązywali wagi do jednolitości poglądów w zakonie.

F. sz. d. Powstała w czasie, gdy społeczeństwo wchodziło w nowy porządek gospodarczy i polityczny. Jako „nowa forma” życia ewangelicznego, zmierzała do odrodzenia → człowieka i całego → świata do nowego porządku w Chrystusie. Jan Paweł II wymienia „trzy filary duchowości franciszkańskiej: wierność Chrystusowi i Ewangelii przeżywana w miłości i → ubóstwie, synowskie nabożeństwo do Matki Bożej i wierność → Kościołowi” (przem. do Kapituły Generalnej Zakonu Braci Mniejszych, 22 VI 1985).

Duchowość f. sz. d. oparta jest na: a) dosłownym przyjęciu wskazań → Ewangelii (*sine glossa*) i przepowiadaniu jej; b) → pokorze (*minoritas*); c) ubóstwie (*Madonna Poverà*) pojętym jako środek → naśladowania Chrystusa, a nie jako cel; d) braterstwie wewnątrz wspólnot i braterstwie powszechnym; e) → pracy (uświęcenie aktywności); f) radości życia (nadprzyrodzone umiłowanie życia); g) modlitwie (niewyszukane formy, → „Ojcze nasz”, modlitwa liturgiczna, śpiew), głównie pochwalnej i dziękczynnej.

W XIII w. życie mistyczne Kościoła rozkwitło zasadniczo na gruncie francisz-

kańskim. Ta → mistyka miała większą moc ekspansji niż intelektualna i skupiona w sobie mistyka dominikańska. Franciszkowe *sequela Christi* (→ naśladowanie Chrystusa) w życiu bezdomnym i ubogim (Mt 10, 9-10) porywało wielu współczesnych. Ludzi ogarnęła „tęsknota za Kościołem przeduchowionym”, a w nim odzwierciedliło się „jak rzadko w kim, *chrześcijaństwo ducha*” (J. Ratzinger, 290). W ciągu wieków zrodziło nowe formy, a tercjarstwo (→ tercjarze) ogarnęło rzesze świeckich.

Włochy stały się kolebką nowej poezji i nowej sztuki malarskiej opartej o f. sz. d. M.in. zarzucono tradycję hieratycznego malarstwa bizantyjskiego na jednolitym, zwykłym złotym tle; pojawił się krajobraz w tle, sceny pełne życia. W XIX w. przemawiał on silnie do duszy europejskiej, nawet w krajach protestanckich, jego hasła objawiły na nowo żywotność chrześcijaństwa.

F. w historii jawi się też jako odnowienie świadomości społecznej i aktywności (akcji) społecznej. W środowisko uniwersyteckie wniósł dojrzałą i odrębną umysłowość. Pociąg do spekulacji wśród franciszkanów ujawnił się na początku formowania zakonu. Zapał i bogactwo Założyciela, pomnożone przez dokonania licznych naśladowców, wymagały ujęcia w system, pracowania filozoficznego. Filozofia ta nie przyjęła charakteru intelektualistycznego, ani nie zamknęła się w jednolitości. Dwumian „miłość-wola” skupia w sobie wszystkie franciszkańskie prądy. Platonizm augustyński użyczył myśli przydatnej w pojmowaniu procesów poznawczych. Chrystocentryzm teologiczny i mistycyzm wpływający z tajemnicy Wcielenia — w św. Augustynie († 430) znalazł ideowe pokrewieństwo (augustynizm aż do poł. XIII w. reprezentował pierwotną tradycję Kościoła panu-

jąca w szkołach). Takie zakorzenienie nadało f. wyraźne rysy odrębnej szkoły, zdolnej rozwijać się w sąsiedztwie tomizmu.

II. Założyciele. U fundamentów f. sz. d. w jej trzech zasadniczych gałęziach, jest bogate → doświadczenie duchowe i mistyczne św. Franciszka z Asyżu i św. Klary Ofreduccio.

1. Św. Franciszek (ur. 1181 lub 1182, † 1226).

a) Biografia. Jan Bernardone z Asyżu, syn kupca Piotra i Piki pochodzącej z francuskiej szlachty. Wychowany wśród zbytku, zajęć handlowych, w atmosferze romansów rycerskich. W wieku 25. lat, pod wpływem wewnętrznych przeżyć porzucił świat. Rozpoczął życie pustelnicze. Naprawiał kościoły i głosił kazania do ludu. Niebawem skupił wokół siebie uczniów. Ubóstwo, pokora i posłuszeństwo Kościołowi, cechowały ducha tej wspólnoty. Innocenty III ustnie zatwierdził sposób ich życia odznaczający się radosną ascezą i fizyczną pracą, dającą utrzymanie, a także miłością do stworzeń Bożych. Nie otrzymawszy zapłaty za prace, wg potrzeby minoryci żebrali. Wbrew woli Świętego ruch rozpowszechnił się w całej Europie, co zmusiło do nadania mu formalnego kształtu. W 1212 ze św. Klarą założył Zakon Drugi (klauzurowy) Ubogich Pań (klarysek).

Głosząc słowo Boże Franciszek dotarł do Hiszpanii, potem do Maroka i Tunezji (1219). Pielgrzymował do Ziemi Świętej. W 1220 złożył urząd przełożonego zakonu. 17 IX 1221 na górze La Verna otrzymał dar → stygmatów. W tym samym roku zorganizował braci świeckich, z których uformował się później Trzeci Zakon. Honoriusz III zatwierdził Regułę (poprawioną) w listopadzie 1223. Ciężko chory na oczy, przebywał Franciszek 2 miesiące w pobliżu San Damiano pod opieką Klary i sióstr. Tu ułożył *Pieśń słoneczną*. Po operacji, niemal ślepy, pozostał w pałacu biskupim w Asyżu, gdzie w obliczu bliskiej śmierci dopisał ostatnią

strofę do *Pieśni*. Dla zgromadzonych Asyżan śpiewał z braćmi radosne pieśni. Na jego życzenie bracia zanieśli go do klasztoru Porcjunkuli, gdzie umarł 3 X 1226 (położony na ziemi). Kanonizowany w dwa lata później przez Grzegorza IX. Jawił się współczesnym jako *vir catholicus, totus apostolicus* (Guliano da Spira, *Vita*, n. 28).

Jako mistyk kontemplował Boga i rozważał własną → nicość. Nazywany bywa „mystykiem Wcielenia” i „mystykiem Kalwarii”. Nie opisał swych mistycznych przeżyć na sposób autobiografii lecz poezji. Jeśli św. Franciszka Salezego nazwano „Ewangelią mówioną”, a św. Benedykta założycielem „szkoły służby Bożej”, to Biedaczyna jest „Ewangelią żywą” i założycielem „szkoły Ewangelii”.

Po śmierci św. Franciszka, wśród braci wystąpiły spory o kierunek rozwoju. Walka o ideały nie doprowadziła do zasadniczych rozłamów, pojawiły się jednak przeciwstawne kierunki. Jeden to *zelanti* (gorliwcy), zwani później *spirytualnymi* — przyjęli dosłownie Regułę i Testament, bez dyspens papieskich. Przeciwni byli studiom i → klasztorom przy uniwersytetach. Inni, zwani później *konwentalnymi*, uznawali, że ubóstwo w toku rozwoju zakonu nie jest możliwe do zachowania w literalnym sensie pierwotnej Reguły. Trzecia tendencja godziła wewnątrz zakonu te dwa kierunki.

b) Pisma: Napomnienia, Reguły (niezawiedziona, zatwierdzona, dla pustelni), *Testament, Testament Sieneński, Sposób życia przekazany św. Klarze, Ostatnia wola napisana dla św. Klary, Zachęta dla Ubogich Pań w klasztorze św. Damiana, Listy* (do wiernych — 2 redakcje, do rządców narodów, do duchownych — 2 redakcje, do całego Zakonu, do ministra, do kustoszów — 2 listy, do brata Leona, do św. Antoniego), *Modlitwy* (Pozdrowienie Bł. Maryi Dziewicy, Pozdrowienie cnót, Kartka podarowana br. Leonowi, Pieśń słoneczna albo pochwała stworzeń, Wykład modlitwy „Ojciec

nasz”, Modlitwy pochwalne odmawiane przy wszystkich Godzinach, Zachęta do uwielbienia Boga, Oficjum o Męce Pańskiej, Modlitwa odmówiona przed krucyfiksem).

c) *Wczesne źródła*. Pierwszy życiorys na zlecenie pap. Grzegorza IX zaraz po śmierci Poverella napisał Tomasz z Celano — *Legenda prima*. Brat Leon (niechętny aktualnym tendencjom w zakonie) spisał własne wspomnienia na zwojach pergaminu. Stały się one źródłem dla opracowań tzw. zelantów — zwolenników czystego ubóstwa, oponujących przeciw tendencjom zakładania bibliotek i klasztorów w wielkich miastach. W 1246 zredagowali oni *Legenda trium sociorum* (Legenda trzech towarzyszy). Tomasz z Celano połączyny te nowe materiały z dawnymi, napisał *Legenda secunda* (1246-1248) oraz *Tractatus de miraculis* (Traktat o cudach). Pozostałe dane ze zwojów br. Leona posłużyły do zredagowania *Actus* (Dzieje) — łacińskiego pierwowzoru włoskich *Fioretti* (Kwiatki) oraz *Speculum perfectionis* (Zwierciadło doskonałości — najstarszy rękopis z 1313-1328). Wybrany na generała w 1257 Bonawentura, nie znając osobiście św. Franciszka, zredagował z polecenia Kapituły żywot oparty na źródłach pisanych i relacjach żyjących świadków. Przedstawiony w 1266 na kapitule braciom zyskał aprobatę obu frakcji w takim stopniu, że kazano spalić dzieła wcześniejsze.

2. **Św. Klara**. Ur. 1193 lub 1194 w pałacu Offreduccich w Asyżu, córka Favarrone i Ortolany. Ok. 1210 nawiązała kontakt z Franciszkiem, poddając się jego duchowemu kierownictwu. 29 III 1211 [lub 19 III 1212] w nocy z Niedzieli Palmowej na Wielki Poniedziałek opuściła dom i w Porcjunkuli przyjęła habit z rąk Franciszka. Umieszczona została w klasztorze benedyktynek św. Pawła di Bastia (2 km od Porcjunkuli), potem w innym klasztorze Sant’ di Panzo. Po tygodniu przyłączyła się do niej

młodsza siostra Katarzyna. Obie oparły się usilnym atakom rodziny skłaniającym je do powrotu. Sam Franciszek przyjął do ubóstwa młodszą z Offreduccich nadając jej imię Agnieszka. W kwietniu 1211 umieścił Franciszek Ubogie Siostry przy kościele San Damiano, poza murami Asyżu, gdzie Klara przeżyła 42 lata, aż do śmierci. Pierwszymi, które podjęły ubogie życie w San Damiano były przyjaciółki Klary: Pacyfika di Guelfuccio, Benwenuta z Perugia i Filipa di Leonardo di Gislerio. Dokument z 8 VI 1238 imiennie wylicza 50 sióstr, łącznie z ksienią Klarą. Cellańczyk pisze o cudzie nakarmienia tych pięćdziesięciu połową chleba cudownie rozmnożonego. Od 1215 zmuszone były przyjąć regułę św. Benedykta, gdyż Sob. Laterański IV zakazał tworzenia nowych reguł zakonnych.

Z czasem kard. Hugolin (1218 lub 1219) i pap. Innocenty IV (1247) dali Ubogim Paniom reguły. Klara nie zaakceptowała ich formy, walcząc całe życie o opiekę duchową Braci Mniejszych nad klasztorom i całkowite ubóstwo ewangeliczne. Po 1247 sama zaczęła układać Regułę, która na dzień przed jej śmiercią, 10 VIII 1253 została zatwierdzona papieską bullą. Wzorowała się, ale nie niewolniczo, na Regule braci z 1223. Niektóre jej przepisy zastrzyła (dot. postu, przyjmowania kandydatek i pieniędzy), w innych zaś miejscach używała sformułowań Franciszka.

Była „żywą regułą”, wykładnią myśli Franciszka przez całe swoje życie, nauki i pisma. Za jego życia była wierną uczennicą, ale zarazem jego doradczynią. Stanowi nowy typ dziewiczej siostry. Zachowane *Listy* dobrze oddają jej duchowość. Akcent w nich pada na → kontemplację.

Ubogie Panie z San Damiano wobec współczesnych sobie ukazywały nowy typ życia klasztornego: → klauzurę i modlitwę chórową łączyły z przywilejem ubóstwa, więc także z niskimi pracami ręcznymi i modlitwami za dobrodziejów. Przygoto-

wywały lekarstwa dla trędowatych, pracowały w kościołach, pokutowały za miasto, wielbiły Boga za piękno stworzeń. Wielu korzystało z ich pomocy duchowej a nawet cudotwórczej. San Damiano odwiedził też Grzegorz IX, prawdopodobnie z okazji kanonizacji św. Franciszka (16 VII 1228). W *Aktach* i *Kwiatkach* są opowiadania wzmacniające opinię świętości Ksieni, mówiące o biskupach, kardynałach i papieżu pragnących rozmawiać z Klarą.

Głośnym zdarzeniem z życia Klary było ocalenie klasztoru od Saracenów (wrzesień 1241), a także miasta Asyż (czerwiec 1242) przed cesarskimi wojskami. W ikonografii Klara bywa przedstawiana z Postaciami eucharystycznymi, gdyż wobec Saracenów stanęła niosąc „srebrną kasotę, oprawioną w kość słoniową, w której z największą czcią przechowywano Ciało Najśw. ze świętych” (Tomasz z Celano).

Wiek XIII był czasem rozwoju klarysek. W 1228 we Włoszech były 24 klasztory. Rozprzestrzeniły się też córki Klary po całej Europie, także w Polsce. Wśród nich znajdujemy wiele świętych fundatorek: św. Agnieszka Praska († 1282, kanon. 1989), bł. Salomea Piastówna († 1268, beatyf. drogą kultu w 1672), św. Kinga — Kune-gunda († 1292, beatyf. drogą kultu w 1690, kanon. 1999), bł. Jolanta († 1298, beatyf. na drodze kultu 18 VI 1827). Do siostrzanych zgromadzeń czerpiących z duchowości franciszkańsko-klarjańskiej trzeba doliczyć siostry bernardynki, kapucynki, franciszkanki od Najśw. Sakramentu i wiele innych.

Innocenty IV bullą *Gloriosus Deus* (18 X 1253) wdrożył proces kanonizacyjny Klary, który dokończył Aleksander IV kanonizując ją w sierpniu 1255 w katedrze w Anagni (Bulla ma datę z 26 IX 1255).

Sama siebie nazywała „roślinką (*plantula*) błogosławionego Franciszka”.

Pius XII ustanowił Klarę patronką telewizji (breve *Clarius extendescit* z 14 II 1958). W ten sposób, obok św. Franciszka,

patrona ekologii, stała się Uboga Pani z Asyżu patronką bardzo współczesnej dziedziny. Wg legendy, w noc Bożego Narodzenia 1252 doświadczyła nadzwyczajnej „teletransmisji” nabożeństwa z kościoła św. Franciszka, gdy chora pozostawała sama w celi.

Pozostawiła pisma: *Regula*, *Testament*, *Błogosławieństwo*, *Listy* (4 do św. Agnieszki z Pragi, do Ermentrudy).

III. Przedstawiciele f. sz. d.: Wyróżnia się kilku znamienitych myślicieli tej szkoły:

1. Św. Antoni z Padwy († 1231). Wybitny kaznodzieja i teolog, doktor Kościoła. Urodzony w Lizbonie. Po 10 latach pobytu u kanoników regularnych w Coimbrze, wstąpił do franciszkanów, już gruntownie wykształcony. Wg życzenia wysłany na misję do Maroka, powrócił z powodu choroby. Po udziale w kapitule gen. w Asyżu, zamieszkał jako pustelnik w Monte Paolo k. Forli i tu przyjął święcenia kapłańskie (18 IX 1221). W 1222 powierzono mu funkcję kaznodziei. Potrafił połączyć ludową prostotę z porywającą wymową, co było przedmiotem sporów franciszkanów spirytualnych z tzw. uczonymi. Rok później otrzymał także funkcję lektora teologii w Bolonii (pierwsze zakonne studium generalne). Wykładając teologię w Montpellier, Tuluzie i Padwie wprowadził do franciszkanizmu system teologiczny św. Augustyna. Z łatwością przechodził od modlitewnej samotności i naukowej pracy do bojowego apostołstwa. W 1222-24 głosił kazania w Rimini i Mediolanie, później w południowej Francji przeciwdziałając albigensom, a w 1227-30 w północnych Włoszech. Poznał dążenia sobie współczesnych i znalazł drogi do ich serc. Śmiało wytykał błędy i grzechy duchowieństwa, niewiernych zakonników, gdyż będąc kapłanem uważał za obowiązek i prawo dbać o ich karność. Męstwo ducha antoniańskiego wobec prałatów czy biskupów uwidoczniło się ze względu na przekonywanie niewiernych. „Młot heretyków” uważał, że rozproszenie stada dokonuje się

z niedbalstwa pasterzy. W jego kazaniach wstęp stanowi Ewangelia, *introit* lub urywek ST, wyjęty z brewiarza na dany dzień. Następnie ucieka się do przykładów z przyrody, nie z historii. Świętą uczonością wiąże naukę świecką z duchową, w obie wnikając pięknymi porównaniami. Doskonale rozumiał posłannictwo kultury. Organizował akcje charytatywne, zwłaszcza w Padwie. Był gwardianem w Le Puy, kustoszem w Limoges, prowincjałem w Romanii. Franciszek nazywał go „swoim biskupem” i dedykował mu list, pochwalający wykładanie teologii, „byle nie gasił ducha modlitwy i pobożności”. Kanonizowany 30 IV 1232, przez Grzegorza IX, ogłoszony doktorem Kościoła przez Piusa XII 16 I 1946 jako *Doctor Evangelicus*. Wydobył z Ewangelii i Ojców Kościoła kult → Serca Jezusa, Chrystusa Króla stworzenia i Odkupienia, Imienia Jezus i Krwi Chrystusa.

Kult św. Antoniego zapoczątkowany w Padwie, ma tam swe centrum do dziś. Praktyka tzw. wtorków św. Antoniego przyjęła się w całym Kościele od poł. XVII w., szczególnie wśród bractw cechowych mających go za patrona. Od XIII w. uważany za cudotwórcę i orędownika w sprawach zaginionych rzeczy, obrońcę przeciw szatanowi, opiekuna rodzin i dobytku przed zarazą. W końcu XIX w. w Tuluzie zainicjowano zwyczaj jałmużny dla ubogich, czyli tzw. „chleb św. Antoniego”. Pod jego patronatem istnieją zgromadzenia: Ubogich Córek św. Antoniego — pracujące w szkołach i sierocińcach, oraz Sióstr św. Antoniego (antoninki) zwane też Siostrami Opieki Społecznej.

Dzieła: *Sermones dominicales* (1229), *Sermones in solemnitatibus seu sanctorales* (1230 — napisane na życzenie Aleksandra IV). To rozprawy naukowe w formie kazań, z zakresu dogmatyki, teologii moralnej i ascetyki. Jego wywody są potwierdzone cytatami z Pisma i Ojców Kościoła, zwłaszcza św. Augustyna. Z wersetów bi-

lijnych wydobywa św. Antoni sens mistyczny, alegoryczny i moralny. ST wyjaśnia tekstami NT. W przeszłości niesłusznie przypisywano mu wiele innych dzieł.

Bronił nauki o jedności Boga i bóstwie Chrystusa. Eucharystia, a także Męka Pańska, jest częstym tematem jego wywodów. W zakresie mariologii pisał o Niepokalanym Poczęciu NMP i wniebowzięciu cielesnym, także o wszechpośrednictwie łask. Wobec błędów ówczesnego sekciarstwa bronił wolnej woli człowieka. Uważał, że celem wewnętrznej pracy jest odnowienie w duszy życia Bożego. Szczególne niebezpieczeństwo stanowi → pycha, → pożyteczność i chciwość. Prawdziwą → doskonałość stanowi → miłość, a ułomności zwalczą się przez skruchę → serca, oczyszczenie duszy, → pokorę, → posłuszeństwo i → czystość. Sam Święty będąc jednocześnie uczonym i franciszkaninem, umiejętnie połączył pokorę z namiętnością do zaangażowania apostołskiego.

2. Aleksander z Hales († 1245), angielski filozof i teolog, pierwszy odkrył filozoficzną treść f. i związał ją z augustynizmem. Nazwany *Doctor Irrefragabilis* (niezłomny), *monarcha theologorum*. Główne jego dzieło *Summa theologica* (dokończone po śmierci przez uczniów) stanowi zwrot w metodzie naukowej średniowiecza. Dokończył przejścia od sentencji do pełnej syntezy. Pierwsza część tej sumy dzieliła się na 74 *questiones* (pytania), te z kolei na *membra* (człony) i na *articuli* (podrozdziały). Po pytaniu następują: *rationes pro*, *rationes contra* i rozstrzygnięcia autora. Następnie dowody za poglądami przeciwnymi: *ad primum sic procedit... praeterea...* (co do pierwszego tak się postępuje... poza tym...). Dalej są argumenty przeciwne przytaczane przez autora: *sed contra...* (ale, przeciw temu...) i w końcu uzasadnienie tezy, *conclusio* (wniosek) rozpoczynający się: *Respondendo dicendum... ad primum etc.* (Odpowiadam więc co do pierwszego...). W ten sam

sposób pisze sumę Tomasz. W teodycei Aleksander — rozwinął pojęcie opatrnościowej Dobroci, kult → Trójcy Przenajśw., której ślady są we wszystkich stworzeniach, oraz religijny zmysł piękna wiodący do Boga.

3. Św. Bonawentura czyli Giovanni Fidanza († 1274) — największy myśliciel franciszkański i teolog → życia duchowego. Był uczniem Aleksandra z Hales, zaprzyjaźnionym z Tomaszem z Akwinu († 1274). W 1243 wstąpił do franciszkanów. W 1248-1257 wykładał na uniwersytecie paryskim i w tym okresie napisał większość swoich dzieł. W 1257 wybrany został na generała zakonu, z powodu zasług zwany jego „drugim założycielem”. Skodyfikował dotychczasowe prawodawstwo (*Constitutiones narbonnenses*, od 1260 stały się podstawą prawną zakonu). Jego interwencja sprawiła, że konst. Sob. Lyonńskiego *Religionum diversitatem*, znosząca zakony żebracze, nie objęła franciszkanów i dominikanów. Od 1273 biskup Albano i kardynał. Zmarł podczas obrad na Soborze w Lyonie. Kanonizowany przez Sykstusa IV w 1482 i zaliczony w poczet → doktorów Kościoła (*Doctor Seraphicus*). Przez Leona XIII został nazwany „księciem mistyków”. Vaticanum II stawia go za wzór uprawiania teologii wiernej Pismu św. (OT 16).

Jego dzieła z duchowości, to: *Itinerarium mentis in Deum* (Droga umysłu do Boga) — dotyczy → mistyki, zawiera analizę stopni → kontemplacji (metodą perypatetycką), bardziej skoncentrowaną na samym akcie → wiary (*fides qua creditur*) niż na tym w co się wierzy (*fides quae creditur*). W czołowym dziele mistycznym pt. *De triplici via* (O potrójnej drodze) sprecyzował pojęcie trzech „dróg” duchowego postępu, używając terminologii Pseudo-Dionizego Areopagity: oczyszczająca (prowadzi do pokoju duszy), oświecająca (wiedzie do prawdy) i jednocząca (kończy się miłością). Zjednoczenie dokonuje się po-

przez *sursumactio* — tajemnicze dzieło łaski przyzywanej i potęgowanej płomienным pragnieniem duszy. Inne dzieła z duchowości to: *Soliloquium*, *Lignum vitae* (Drzewo życia), *Monolog o czterech ćwiczeniach umysłu*. *Żywot Pana Jezu Krysta* — przypisywany Bonawenturze, szeroko rozpowszechniony w średniowieczu, wydany w Polsce jako pierwszy przekład (Kr 1522). Także *Breviloquium* ukazało się w Krakowie w 1511. Głównym zaś jego dziełem teologicznym jest komentarz do *Księgi sentencji* Piotra Lombarda.

Dzieła Bonawentury wskazują nie tylko na jego ortodoksyjność, ale też na → świętość i → cnotę. Teologia dla Bonawentury jest owocem łaski, sytuuje się między „wiarą i Objawieniem” (Y. Congar). Uważa on, że w obecnym stanie nie można poznać prawd wyższych za pomocą rozumu, choć jest on pierwszym światłem danym od Boga. W porządku łaski i mądrości chrześcijańskiej, postęp jest wyznaczony przez trzy stadia: stopień cnot, stopień darów i stopień szczęśliwości. Bonawentura definiuje je następująco: *credere* (wierzyć), *intelligere* (zrozumieć to, w co się wierzy), *videre intellecta* (widzieć rzeczy zrozumiane). Pokora jest podstawową cnotą → duchowości chrześcijańskiej. Kontemplacja zaś — jest doskonaleniem miłości, ta natomiast bardziej doświadczeniem Boga niż wizją. Jest w całości bierna i wlana, zwykle związana z *excessus* (forma ekstazy). Ekstaza woli (doskonalsza) zawsze występuje z ekstazą intelektu. W ten sposób dusza otrzymuje nową wiedzę, której nie jest zdolna ująć pojęciowo. Ekstazę przewyższa tylko *raptus* (zachwył), dar nadzwyczajny w którym dusza ogląda intuicyjnie istotę Boga. Na każdym etapie życia duchowego fundamentem i ośrodkiem jest Chrystus.

4. Jan Duns Szkot († 1308). Wykładał w Oksfordzie, potem w Paryżu (wygnany w 1303 przez Filipa Pięknego, gdy nie podpisał wrogiej papieżowi odezwy). *Doctor*

Subtilis, także *Doctor Marianus*. W Kolonii i diec. Nola (k. Neapolu) czczony jako święty.

Dziela: *Komentarz do Arystotelesa*, dwa komentarze do sentencji: *Opus oxoniense*, czyli *Ordinatio* (Dziela oksfordzkie) i redakcja druga różnych *Reportationis*, m.in. *Reportata parisiensia* (Sprawozdania paryskie). Różne dysputy: *Quodlibet*, *Collationes*. Także *Tractatus de Primo Principio*, *Theoremata*.

Przez wieki niezrozumiany, mało znany, a stąd fałszywie interpretowany, obecnie budzi zainteresowanie i podziw. Jego nauka może posłużyć jako źródło i przewodnik w konstruktywnym dialogu Kościoła katolickiego ze Wspólnotą anglikańską, jak to uznali Paweł VI i abp Canterbury M. Ramsey. Trwają starania o ogłoszenie „nieustraszonego obrońcy Niepokalanego Poczęcia, absolutnego Prymatu Chrystusa i autorytetu papieskiego” błogosławionym i doktorem Kościoła.

Wg Pawła VI, duch i ideały św. Franciszka stanowią zaczątek jego dzieł: „stwierdza wyższość miłości nad nauką, uniwersalny prymat Chrystusa, arcydzieła Bożego [...], u boku którego promienieje pierwotne piękno Niepokalanej Dziewicy, Królowej wszechświata, rzuca wreszcie światło na te szczyty prawdy objawionej, szczególnie na te, które święci Jan i Paweł oglądali jako najwspanialsze w Bożym planie zbawienia” (List do bpów Anglii, *Alma parens* z 1966). Jan Paweł II modląc się u jego grobu w 1980, nazwał go „duchową wieżą wiary”. Bronił bowiem (przeciw dominikanom, a nawet poglądom św. Bonawentury) Niepokalanego Poczęcia. Na dyspucie w Paryżu imponująco przytoczył z pamięci kilkadziesiąt argumentów.

Całe stworzenie — wg Dunsza Szkota — podporządkowane jest Chrystusowi, a w Nim Bogu. Absolutny prymat Chrystusa w myśli Szkota jest podkreślany tak mocno, że wg Gemellogo „średniowiecze nigdy nie

wyraziło w myśli bardziej wzniosłego triumfu «Słowa», niż to uczynił Duns Szkot, chyba, że w nadludzkiej wizji Dantego” (*Franciszkanizm*, 55). Człowiek został stworzony na obraz Boga, dlatego, że przeznaczony jest do utożsamienia się z Chrystusem, a przez to do życia Bożego w czasie i wieczności. Człowiek jest do tego odpowiednio ukonstytuowany tzn. intelekt i wola nastawione są na nieskończoność, nadto jest w nim naturalne pragnienie szczęśliwości i „serce uczynione dla Boga”. Akcentował, że osobę cechuje „ultima solitudo” (skrajna samotność), indywidualność jest niepowtarzalna.

5. Inni przedstawiciele. Wśród innych przedstawicieli f. sz. d., ważnych dla teologii duchowości, są: Aniela z Foligno († 1309), Bernardyn ze Sieny († 1444); Jan Kapistran († 1456); Kamil Baptysta z Varano i tercjarka Katarzyna z Bolonii. W XVI w. dużą poczytność miało dzieło Alonso z Madrytu *O sztuce służenia Bogu* (1570) i Piotra z Alkantary († 1562) *Traktat o modlitwie i kontemplacji*; we Włoszech kapucyna Jana z Fano († 1539) *O sztuce zjednoczenia z Bogiem* (podaje metodę rozmyślenia i przytacza gotowe teksty medytacji). Inny kapucyn Maciej Belintani z Salò († 1611) wydał *Pratica dell'orazione mentale*, które miało ponad 50 wydań.

6. Polscy przedstawiciele. Spośród polskich przedstawicieli f. sz. d. na uwagę zasługują m.in.: Stefan Chryzostom Dobrosielski († 1676), który w dziele pt. *Summarium asceticae et mysticae theologiae* (Kr 1655, 1703²), uznawanym za systematyczny traktat z teologii ascetyczno-mistycznej napisany metodą scholastyczną, dokonał po raz pierwszy rozdzielenia ascetyki od mistyki. Ponadto wymienić należy św. Maksymiliana Marię Kolbego († 1941), bł. Honorata Koźmińskiego († 1916) (→ honorackie zgromadzenia ukryte) i zmarłego w opinii świętości kapucyna Prokopa Leszczyńskiego († 1895).

Ustalenie liczby świętych i błogosławionych franciszkańskich nastęrcza trudności. Szacuje się, że było ok. 120 świętych, 240 błogosławionych, w tym 190 męczenników, 9 biskupów, 1 papież (św. Pius X), 3 doktorów Kościoła (św. Antoni z Padwy, św. Bonawentura, św. Wawrzyniec z Brindisi).

A. F. Żynel, *Św. Franciszek z Asyżu*, Wwa 1978;
A. Gemelli, *Franciszkanizm*, Wwa 1988; „Studia

Franciszkańskie”, 3(1988), (cały zeszyt); L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska Reguła życia*, Ni 1988; L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Ni 1988; *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Wwa 1992; M. Surmacz, *Św. Bonawentury teologia krzyża*, w: C. Niezgoda, *Św. Klara w świetle Poverella*, Kr 1993; *Teologia krzyża*, red. Z. Kijas, Kr 1994, 47-60; *Duchowość świętego Franciszka*, red. S. C. Napiórkowski, W. Koc, Ni 2001.

TERESA PASZKOWSKA

FRANCISZKAŃSKI ZAKON ŚWIECKICH

Zwany również Świecką Wspólnotą Franciszkańską (*Ordo Franciscanus Saecularis, Fraternitas Franciscana Saecularis*) lub Trzecim Zakonem Franciszkańskim (*Tertium Ordo Franciscanus*), jest stowarzyszeniem publicznym, którego członkowie świeccy i duchowieństwo diec., „powołani przez Ducha Świętego, zobowiązują się przez profesję żyć Ewangelią na sposób św. Franciszka w ich stanie, zachowując Regułę zatwierdzoną przez Kościół” (*Reguła Franciszkańskiego Zakonu Świeckich*, Ka 1989, nr 1; *Konstytucje Generalne Franciszkańskiego Zakonu Świeckich*, KZ 1992, nr 1, 2); dążą do osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości i prowadzą życie apostołskie (KPK kan. 303). „Wyższe kierownictwo” FZŚ zostało powierzone Pierwszemu Zakonowi Franciszkańskiemu (Bracia Mniejsi, Bracia Mniejsi Konwentualni i Bracia Mniejsi Kapucyni) i Trzeciemu Zakonowi Regularnemu (TOR).

I. Historia. W świetle obecnego stanu wiedzy nie można utrzymywać przekonania przypisującego św. Franciszkowi z Asyżu założenie Zakonu Pokutników, gdyż stan pokutny istniał w Kościele od dawna. Obserwowany ok. 1215 liczebny wzrost pokutników jest odnoszony do działalności św. Franciszka i jego braci, co potwierdza tradycję historyczną zawartą w biografii Świętego i innych dokumentach tamtego okresu, upatrującą w św. Franciszku inicja-

tora „swojego Zakonu Pokutników”, do którego kieruje przesłanie zawarte w *Liście do wszystkich wiernych*. Pokutnicy otrzymali w 1221 dokument zwany *Memoriale propositi*, regulujący ich status w Kościele oraz praktyki ascetyczne właściwe tej formie życia.

Dopiero w 1289 w konst. Mikołaja IV *Supra montem*, w której papież mówi o św. Franciszku jako o „założycielu tego Zakonu”, Pokutnicy Franciszkańscy otrzymują własną Regułę, która daje początek trwającemu przez cały XIV i XV w. prawdziwemu rozkwitowi Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego. Świetność Zakonu przejawiała się w podejmowaniu licznych dzieł na rzecz potrzebujących i w wielkim rozkwicie → świętości. Zakon cieszył się też przywilejami duchowieństwa, co było przyczyną konfliktów z władzami świeckimi, ale też prowadziło do nadużyć ze strony samych → tercjarzy. Od początku XIV w. wiele grup świeckich tercjarzy podejmowało życie wspólnotowe, dając początek tzw. Trzecim Zakonom Regularnym.

Renesans i reformacja zahamowały rozwój Trzeciego Zakonu, a ponadto Sob. Laterański V pozbawił świeckich tercjarzy przywilejów duchowieństwa. W tym okresie tercjarstwo zostało przeszczepione do dominiów hiszpańskich i portugalskich w Ameryce i na Dalekim Wschodzie, gdzie osiąga wielki rozkwit w XVII i XVIII w.,

wpisując do swojej historii także świadectwa męczeństwa. Od XVII w. pod wpływem działalności Pierwszych Zakonów Franciszkańskich, tercjarstwo staje się jednym z bractw przyklasztornych, do którego wstąpienie poczytywano sobie za honor umożliwiający otrzymanie dóbr duchowych za życia i po śmierci. Toteż wzrastała liczba członków, wybitnych osobistości, lecz osłabł duch Zakonu, a z nim i świętość.

Po kryzysie spowodowanym przez rewolucję francuską i związanymi z nią następstwami, odrodzenie Trzeciego Zakonu nastąpiło w 2. poł. XIX w. Złożyły się na to różne czynniki: wzrost zaangażowania świeckich w Kościele, odrodzenie i reorganizacja zakonów franciszkańskich, sympatia świata kultury i chrześcijan do św. Franciszka, rozpowszechnienie się prasy franciszkańskiej, a wreszcie duże zainteresowanie dla idei tercjarstwa ze strony Piusa IX i Leona XIII. Ten ostatni ogłosił w 1882 enc. *Auspicato concessum*, którą można określić manifestem Trzeciego Zakonu. W 1883 w konst. *Misericors Dei Filius* dał tercjarzom nową redakcję Reguły, mającą stanowić czynnik zachęcający liczne rzesze wiernych do wstępowania do tercjarstwa. W tercjarstwie widział ten papież stowarzyszenie, które nie tylko przez modlitwę, ale i zaangażowanie społeczne jest zdolne do chrześcijańskiego odrodzenia świata.

Wyrazem aktywności Trzeciego Zakonu są wielkie kongresy międzynarodowe w Rzymie (1900, 1921 i 1950), liczne kongresy narodowe, zaangażowanie tercjarzy na polu działalności społecznej, politycznej i charytatywnej oraz największa w historii liczba członków: w 1934 — ok. 4 mln członków i ok. 24 tys. wspólnot.

W okresie Vaticanum II i po nim zauważalny jest kryzys, dotyczący tożsamości, struktur, miejsca w rodzinie franciszkańskiej i rekrutacji nowych członków. Zainspirowany Soborem Zakon podjął wysiłek *aggiornamento*, wynikiem którego jest nowa Reguła zatw. 24 VI 1978 listem Pawła VI *Seraphicus Patriarcha* oraz konst. (8 IX 1990).

Zakon, zrywając z zależnością obediencjalną, zmienił strukturę i stał się jednolitą organizacją o charakterze międzynarodowym, kierowaną przez powstałą w 1973 Międzynarodową Radę Franciszkańskiego Zakonu Świeckich. W 1996 liczył na całym świecie 431 tys. członków.

II. Duchowość FZŚ. Oparta jest na doświadczeniu chrześcijańskim, które przeżywają i któremu dają świadectwo świeccy franciszkanie w konkretnym kontekście społeczno-historycznym, zainspirowanym chrześcijańskim i ewangelicznym doświadczeniem św. Franciszka z Asyżu. Odwołuje się ona do przeżytych wartości, opracowanych intelektualnie przez historyczną i duchową tradycję rodziny franciszkańskiej. Jej źródłami są: idea powszechnego powołania do świętości, życie św. Franciszka, prawodawstwo Trzeciego Zakonu (Reguła i Konstytucje) oraz wielowiekowa tradycja ruchu tercjarzkiego.

Najważniejsze elementy konstytutywne duchowości FZŚ, to: a) pójście za → Jezusem Chrystusem wraz z poznaniem i zachowaniem jego Ewangelii prowadzącym do spotkania z → Bogiem Ojcem w → Duchu Świętym; b) dostrzeganie Chrystusa obecnego w Piśmie św., w braciach, w → Kościele i w czynnościach liturgicznych; c) pogłębione uczestnictwo w życiu sakramentalnym Kościoła, zwłaszcza w → Eucharystii; d) traktowanie → pokuty przez nawiązanie do początków ruchu jako nieustannego nawracania i przemiany, któremu towarzyszy sakrament pojednania i umartwienie; e) → kontemplacja i → modlitwa, także modlitwa liturgiczna Kościoła; f) zachowanie w świeckim stanie rad ewangelicznych ze szczególnym zwróceniem uwagi na → ubóstwo i → pokorę; g) podejmowanie w łączności z hierarchią różnych dzieł apostołskich; h) miłość i wierność Kościołowi; i) szczególna cześć do Dziewicy Maryi; j) pielęgnowanie braterstwa ze wszystkimi ludźmi, a zwłaszcza z najmniejszymi oraz troska o stworzenie godnych warunków życia i budowanie bardziej ewange-

licznego świata; k) zgodne z wiarą zaangażowanie jednostkowe i wspólnotowe w życie publiczne; l) traktowanie → pracy jako → łaski Bożej i uważanie jej za dar oraz uczestnictwo w dziele stworzenia, odkupienia i służby ludziom; m) życie duchem pokoju, wierności i poszanowania życia w małżeństwie i → rodzinie wraz z chrześcijańskim wychowaniem dzieci; n) szacunek dla każdego stworzenia jako daru Bożego; o) budowanie w świecie pokoju; p) pielęgnowanie nadziei i radości ewangelicznej; r) pogodne oczekiwanie na spotkanie z „siostrą śmiercią”.

Ważnym elementem jest życie we wspólnocie braterskiej oraz łączność z

Pierwszym Zakonem i Trzecim Zakonem Regularnym, którym Kościół zlecił „wyższe kierownictwo” nad grupami świeckich franciszkanów.

P. Péano, *Storia del Terz'Ordine Francescano*, Modena 1969; D. Piacitelli, *La spiritualità del francescano secolare*, R 1980; R. Pazzeli, *San Francesco e il Terz'Ordine. Il movimento penitenziale prefrancescano e francescano*, Pd 1982; G. Lazzari, *Nel mondo con Francesco d'Assisi*, R 1988; P. Rivi, *Le origini dell'O.F.S.*, R 1988; A. P. Pańczak, *Franciszkańskie początki Trzeciego Zakonu*, „Studia Franciszkańskie”, 6(1994), 225-236; P. Mielczarek, *Formacja podstawowa we FZŚ*, Wwa 1995.

ALOJZY PAŃCZAK OFM

FRANCUSKA DUCHOWOŚĆ

W znaczeniu ścisłym berulliańska duchowość, zaś w szerszym duchowy ruch odnowy kościelnej we Francji, reprezentowany przez teologów duchowości katolickiej w XVII w.

Za mistrza f. d. uznawany jest kard. Pierre de Bérulle († 1629), który w oparciu o tajemnicę Wcielenia Syna Bożego przygotował program życia duchowego, ukazując kapłanom sposoby własnego uświęcenia i realizowania zadań pasterskich. Zasady → życia duchowego wyraził de Bérulle w *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (P 1623), a propagowało je zwłaszcza założone przez niego zgromadzenie oratorianów (→ oratoriańska szkoła duchowości). F. d. akcentuje, że w kontemplacji tajemnic życia Jezusa nie można oddzielić Jego bóstwa od człowieczeństwa.

De Bérulle propagował również ideę niewolnictwa maryjnego i sam oddał się w niewolę Maryi. W centrum życia chrześcijańskiego stawał jednak tajemnicę Wcielenia i osobę Chrystusa.

F. d. reprezentują także m.in. pisma teologiczne św. Franciszka Salezego († 1622), św. Wincentego à Paulo († 1660), Jeana

J. Olier († 1657), św. Jana Eudesa († 1680), Jacques B. Bossueta († 1704), św. Jana de la Salle († 1719), św. Ludwika Marii Grignon de Monfort († 1716) i Jeana B. Avrillon († 1729). Charakteryzują się one wezwaniem do głębszego życia duchowego, uzgadniania swej woli z wolą Boga (→ zgadzanie się z wolą Bożą), praktykowania miłosierdzia i naśladowania Chrystusa.

Wszyscy przedstawiciele f. d. odwoływali się do autorytetu św. Augustyna († 430) i św. Tomasza z Akwinu († 1274), aby kierować swych uczniów do → pobożności polegającej na przyłgnięciu do → Jezusa Chrystusa. Warto dodać, że od 1921 duchowość berulliańską przyjęło się określać mianem francuskiej szkoły duchowości, do której zostali zaliczeni niektórzy jezuici, dominikanie i benedyktynki.

K. Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wr 1978, 117-125; S. Nowak, *Źródła duchowości wincentyńskiej*, w: *Kontemplacja i działanie* (WNZP, 15), red. B. Bejze, Wwa 1983, 202-215; Św. Wincenty à Paulo, *Duchowość. Teksty*, Kr 1987; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lb 1992, 81-84; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Ki 1993, 254-266.

KS. JERZY MISIUREK

FUGA MUNDI

W tradycyjnej teologii życia zakonnego oderwanie od świata (*contemptus mundi*), niejednokrotnie w przeszłości błędnie rozumiane, jako ucieczka, a nawet pogarda dla → rzeczywistości ziemskich i szukanie schronienia w → klasztorze dla pewnej duchowej wygody.

Istotna treść f. m. zawiera się w postawie samotności, wyrzeczenia i → modlitwy. Łaska powołania zakonnego wymaga od osoby wstępującej do klasztoru nie tylko zmiany fizycznego otoczenia, ale musi obejmować całkowite wewnętrzne → nawrócenie, polegające na pewnym osamotnieniu i nabraniu dystansu do → świata,

wyrzeczeniu się nieuporządkowanych dóń przywiązań, aby tym skuteczniej służyć Bogu, oddając mu całą wolność → serca.

Obecnie niejednokrotnie pojawiają się tendencje lekceważenia tego istotnego elementu duchowości zakonnej, które głoszą, że aby apostołować, trzeba wejść w świat, stać się poniekąd świeckim. Tymczasem im bardziej radykalne jest poświęcenie Bogu i zjednoczenie z Nim, tym bardziej autentyczne i skuteczne apostołstwo (VC 8).

T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Kr 1983; tenże, *Szukanie Boga*, Kr 1983; Th. M. Gannon, G. W. Traub, *Pustynia i miasto*, Kr 1999.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

FUNKCJONALIZM

Termin f. występujący w filozofii, psychologii, prawoznawstwie, językoznawstwie i architekturze (XIX w.), znalazł miejsce w → teologii duchowości. Oznacza postawę przeciwstawną miłości pasterskiej kapłana, redukującą jego posługę do aspektów typowo funkcjonalnych — czynności urzędowych. Tak rozumiana koncepcja tożsamości i posługi kapłana prowadzi go do

duchowej pustki, której sposobem wypełnienia są formy życia nie odpowiadające powołaniu i misji kapłana (Dyr 44).

G. Greshake, *Być kapłanem. Teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, Wr 1983; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lb 1996; M. Kaczmarek, *Ku doskonałości kapłana. Studium myśli Jana Pawła II*, Cz 1997.

KS. MATEUSZ KRZYWICKI

VACAT

G

„GAUDE MATER POLONIA”

Hymn liturgiczny z XIII w. ku czci św. Stanisława ze Szczepanowa († 1079), biskupa i męczennika (obecnie śpiewany z okazji uroczystości religijno-patriotycznych), napisany przez Wincentego z Kielc OP († 1261) na święto przeniesienia relikwii Męczennika (27 IX). G. M. P. składa się z 11 strof (6 z nich wchodzi do liturgii godzin w dzień wspomnienia śmierci św. Stanisława — 8 V), a jego treść dotyczy wezwania do czci Boga — „Króla wiecznego wychwalaj za Jego dzieła wspaniałe”, radości ze świętości Biskupa oraz przypomnieniu cudów za przyczyną Świętego, a także konfliktu z królem Bolesławem Śmia-

łym (1042-81). Od XIV w. G.M.P. wchodzi w skład wielu brewiarzy (ok. 50).

Tekst hymnu został wydany w *Analecta hymnica medii aevi* (IV 237-238), *Monumenta Poloniae historica* (IV 355-356) oraz „*Analecta Cracoviensia*” 11(1979) 231-232, a muzycznie opracowany przez G. G. Górczyckiego lub T. Klonowskiego.

B. Gładysz, *Hymny brewiarza rzymskiego oraz patronalu polskiego*, Pz 1933, 265-267; W. Schenk, *Liturgiczny kult św. Stanisława na Śląsku w świetle średnio-wiecznych rękopisów liturgicznych*, Lb 1959, 86-89; tenże, *Kult liturgiczny św. Stanisława Biskupa*, „*Summarium*”, 7(1978), 65-72; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, Lb 1994, 1, 20.

ZOFIA PAŁUBSKA

GENIUSZ KOBIETY

Papieskie określenie wrodzonej dyspozycji kobiety, polegającej na szczególnej wrażliwości względem Boga i człowieka. Jest to podstawa godności kobiety i specyficzna cecha jej duchowości (→ kobiety duchowość).

Określenia g. k. po raz pierwszy Jan Paweł II użył w zakończeniu przemówienia do łódzkich włókniarek w Uniontexie 13 VI 1987 podczas III pielgrzymki do Ojczyzny. W wydanym rok później liście apost. *Mulieris dignitatem* o godności i powołaniu kobiety (15 VIII 1988), Papież zawarł wykładnię tego pojęcia, aczkolwiek posłużył się nim wprost tylko dwa razy.

Prawdę o tym, iż „Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie” (GS 22), Papież odnosi także do kobiety. Stwierdza zatem, że kobieta odzyskuje utraconą przez grzech godność i odebraną jej słuszną pozycję społeczną pozostając w

zasięgu oddziaływania Chrystusa (MD 15). Jego postawa wobec kobiet, „nacechowana wielką przejrystością i głębią” (MD 12), jest radykalnym sprzeciwem wobec społecznego upośledzenia kobiety, właściwego dla Jego czasów (MD 13-14). „Chrystus stał się wobec swoich współczesnych rzecznikiem prawdziwej godności kobiety oraz odpowiadającego tej godności powołania” (MD 12).

Tym, co przywraca kobiecie poczucie godności i doniosłości jej powołania, jest doświadczenie → miłości. Chrystus, znający ludzkie wnętrza (Łk 16, 15; Dz 1, 24), taką postawą wobec kobiet odpowiedział na ich najgłębszą potrzebę spełnienia się w miłości, bowiem „kobieta jest powołana «od początku» do tego, aby być miłowaną i miłować” (MD 20). Dlatego „godność kobiety wiąże się ściśle z miłością, jakiej ona doznaje ze względu na samą kobiecość i równocześnie z miłością, którą ona ze swej strony obdarza (MD 30).

Doświadczenie miłości ze strony Chrystusa wyzwala kobietę z jej egoizmu, będącego dziedzictwem grzechu i otwiera ją na drugie „ty”: Boskie i ludzkie. Jednocześnie to doświadczenie uzdalnia ją do wiernej miłości względem Słowa Wcielonego, wyrażającej się przede wszystkim w żywej wierze, niekiedy mocniejszej aniżeli lęk, czego dowodem jest obecność kobiet pod Krzyżem w kulminacyjnym momencie historii zbawienia (MD 15).

Tak więc dzięki wyzwającemu uzdoleniu ze strony Chrystusa, kobieta staje się zdolna do przyjęcia wiary. „Od początku posłannictwa Chrystusa kobieta okazuje wobec Niego i wobec całej Jego tajemnicy tę szczególną wrażliwość, jaka stanowi cechę charakterystyczną jej kobiecości” (MD 16). Potwierdzeniem tego jest fakt, że kobiety są pierwsze przy grobie. Spośród nich na szczególne wyróżnienie zasługuje Maria Magdalena nazwana „apostolką Apostołów” (MD 16).

Dokonywane się dzięki Chrystusowi „wyzwolenie” kobiety aktualizuje w niej gotowość przyjęcia objawionej prawdy z całą właściwą kobiecej naturze spontanicznością, toteż „Chrystus rozmawia z kobietami o sprawach Bożych, znajdując u nich dla tych spraw zrozumienie: autentyczny rezonans umysłu i serca, odpowiedź wiary” (MD 15).

Przykładem takiej postawy jest Samarytanka (J 4, 7-26) oraz siostry Łazarza: Maria, która siedząc u stóp Mistrza, przysłuchiwała się Jego mowie, czym zyskała sobie Jego aprobatę (Łk 10, 38-42), a także Marta, która po śmierci Łazarza prowadzi z Jezusem głęboko teologiczną rozmowę na tematy eschatologiczne (J 11, 20-27).

Wrażliwość kobiety na Chrystusa i Jego zbawcze orędzie, owocuje wrażliwością na → człowieka i stanowi istotny składnik g. k. Do takiej postawy uzdalnia jedynie miłość, dlatego Jan Paweł II pisze: „Moralna siła kobiety, jej duchowa moc wiąże się

ze świadomością, że Bóg w jakiś szczególny sposób zawiera jej człowieka. [...] Kobieta jest mocna świadomością zawierzenia, mocna tym, że Bóg «zawiera jej człowieka» zawsze i wszędzie, nawet w warunkach społecznego upośledzenia, w jakich może ona się znaleźć” (MD 30).

Szczególnie wyraźnie widać to w odniesieniu do → mężczyzny. Wg drugiego opisu stworzenia (Rdz 2, 18-25) kobieta została dana mężczyźnie jako „odpowiednia dla niego pomoc” w osiągnięciu pełni człowieczeństwa (MD 7). Ten proces aktualizuje się poprzez dar z siebie (GS 24), czyli bezinteresowną miłość. „Uczłowieczanie” więc mężczyzny ze strony kobiety polega na aktualizowaniu w nim zdolności do miłowania, a to dzięki temu, że „kobieta nie może odnaleźć się inaczej, jak tylko obdarowując miłością innych” (MD 30). G. k. sprawia, że jest ona tą, „w której znajduje pierwsze zakorzenienie porządek miłości w stworzonym świecie osób” (MD 29). Skoro Bóg jest Miłością (1 J 4, 8.16), zatem g. k. ma charakter profetyczny i można powiedzieć, że ze swej natury jest na wskroś chrześcijański.

G. k. objawia się w dwóch szczególnych wymiarach spełniania się kobiecej osobowości: w macierzyństwie i w dziewictwie, które choć w porządku biologicznym wzajemnie się wykluczają, to w porządku duchowym są komplementarne, czego przykładem jest osoba Maryi (MD 17).

Ta szczególna wrażliwość kobiety na człowieka, czyli g. k. jest do tego stopnia wpisany w samą naturę macierzyństwa, że bez niego bycie matką, nawet w sensie biologicznym, staje się niemożliwe, jak niemożliwe staje się zrealizowanie dojrzałej osobowości kobiecej bez miłości, bowiem „macierzyństwo zawiera w sobie od samego początku szczególne otwarcie na nową osobę: ono jest właśnie udziałem kobiety. [...] Ten jedyny sposób obcowania z nowym kształtującym się człowiekiem stwarza z

kolei takie odniesienie do człowieka — nie tylko do własnego dziecka, ale do człowieka w ogóle — które głęboko charakteryzuje całą osobowość kobiety” (MD 18).

W przypadku kobiety-dziewicy, jej g. k. przybiera postać macierzyństwa „wedle Ducha” (MD 20-21), które jest szczególnie udziałem kobiet konsekrowanych.

Macierzyństwo i dziewictwo, u podstaw których jest g. k., pozostają w ścisłym odniesieniu do zbawczej misji Chrystusa: Kapłana, Proroka i Króla. Jednakże „kobieta jest wezwana do tego, aby właśnie spełniając ten apostołat korzystała z właściwych jej «talentów»: przede wszystkim z talentu, którym jest osobowa godność, a następnie z talentów związanych z jej kobiecym powołaniem” (ChL 51).

G. k. ma zatem specyficzny wymiar profetyczny, kapłański i królewski, zaś miarą → rozwoju duchowego kobiety jest stopień twórczego zaangażowania się w apostołską misję Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla zleconą Kościołowi. Nie podlega więc dyskusji rola kobiety w „ocaleniu” współczesnego człowieka i świata oraz jej odpowiedzialność za tę misję. Píše o tym Jan Paweł II na samym początku listu *Mulieris dignitatem*: „Nadchodzi godzina, nadeszła już godzina, w której powołanie niewiasty realizuje się w pełni. Godzina, w której niewiasta swoim wpływem promie-

niuje na społeczeństwo i uzyskuje władzę nigdy dotąd nie posiadaną. Dlatego też w chwili, kiedy ludzkość przeżywa tak głębokie przemiany, niewiasty przepojone duchem ewangelicznym mogą nieść wielką pomoc ludzkości, aby nie upadła” (MD 1). W zakończeniu zaś Ojciec święty w imieniu całego Kościoła składa dzięki za wszystkie przejawy g. k., „za wszystkie charyzmaty, jakie Duch Święty udziela niewiastom w historii Ludu Bożego, za wszystkie zwycięstwa, jakie zawdzięcza ich wierze, nadziei i miłości: składa dzięki za wszystkie owoce kobiecej świętości” (MD 31).

N. Échivard, *Kobieto, kim jesteś?*, Pz 1987; Giovanni Paolo II, *La dignità della donna. Testo integrale dell'omonima Lettera apostolica con i commenti*, red. M. Ubaldi, R 1988; M. A. Macchionchi, *Le donne secondo Wojtyła. Ventinove chiavi di lettura della „Mulieris dignitatem”*, Mi 1992; M. Chmielewski, *Medytacyjny wymiar „g. k.”. Refleksja nad Listem Apostolskim «Mulieris dignitatem»*, AK 122(1994), 283-293; tenże, *Duchowość kobiety w świetle jej zadań małżeńsko-rodzinnych*, w: *Małżeństwo — przymierze miłości* (HM, 15), red. J. Misiurek i W. Słomka, Lb 1995, 181-198; tenże, „G. k.” *Maryi jako wzór chrześcijańskiego życia duchowego*, w: *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej* (DwP, 3), red. M. Chmielewski, Lb 1996, 161-174; J. Croissant, *Kobieta. Kapłaństwo serca*, Pz 1999; E. Adamiak, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Pz 1999; J. Haaland Matlary, *Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości*, Pz 2000; M. Chmielewski, *Kobieta konsekrowana wobec dehumanizujących procesów globalizacji*, ŻK 3(2001), 31, 86-100.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

GLOBALIZACJA

(łac. *globus* — ciało kuliste, kula ziemiska, piłka)

To dość wieloznaczne pojęcie wprowadził i spopularyzował kanadyjski filozof, socjolog i kulturoznawca Herbert Marshall McLuhan († 1980) w połowie lat 60., nazywając „globalną wioską” świat poddany zmianom cywilizacyjnym, które polegają na pokonaniu → czasu i przestrzeni przy użyciu nowoczesnych środków masowego

przekazu (*Understanding Media*, Lo 1992, 11-12). Najczęściej więc przez g. rozumie się umiędzynarodowienie stosunków społeczno-ekonomicznych oraz nowe tendencje w rozwoju kultury.

Jako proces wzrastającej współzależności mieszkańców → świata, g. nie jest zjawiskiem nowym. W historii ludzkości trwa on nieustannie, przy czym w różnych epokach miał różne stopnie intensywności.

Współcześnie obserwuje się szczególne jego przyspieszenie wskutek dynamicznego rozwoju środków transportu sprzyjającego masowej migracji ludności, a także postępu w zakresie technologii multimedialnych, co ułatwia kontakt i wymianę informacji na skalę nigdy dotąd niespotykaną.

Można mówić przynajmniej o dwóch aspektach g.: *ekonomiczno-politycznym* i *kulturowym*. Niektórzy badacze tego procesu uważają jednak, że o ile g. w sferze ekonomii i polityki jest niekwestionowanym faktem, to nie można mówić o g. w dziedzinie → kultury. Mając jednak na uwadze ścisłą współzależność wszystkich wymiarów życia człowieka, należy uznać, że g. oddziałuje na kulturę, zwłaszcza w jej warstwie duchowej. Potwierdzają to badania socjologiczne.

Jeżeli zatem przez → duchowość rozumieć zespół postaw mających do przedmiotu doświadczenia duchowego odniesienie intelektualno-poznawcze, emocjonalnowartościujące i behawioralne, to jest rzeczą bezdyskusyjną, że g. wyciska swoje wyraźne piętno na tych postawach. Problem ten jednak we współczesnej literaturze teologiczno-duchowej podejmowany jest bardzo sporadycznie, tym bardziej, że generalna ocena zjawiska g., zwłaszcza w jej wymiarze ekonomiczno-politycznym, należy zasadniczo nie do → teologii duchowości, lecz do teologii moralnej i katolickiej nauki społecznej uprawianej w duchu społecznego nauczania Kościoła. Taką ocenę wyraźnie podjął Jan Paweł II zarówno w encyklikach społecznych, jak i licznych wystąpieniach, zwłaszcza ostatniego czasu (m.in.: SRS 17; *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* 1998, nr 3).

Dostrzegalne zagrożenia dla duchowości chrześcijańskiej ze strony g., wynikają przede wszystkim z ukrytego ideowego podłoża, jakim jest m.in. → postmodernizm, który ze swej natury jest apersonali-

styczny, a nawet antypersonalistyczny, a przez to depersonalizujący. Pozostaje to w jaskrawej sprzeczności z nauką Ojca świętego zawartą w pierwszej encyklice, gdzie czytamy, że „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia” (RH 14). G. niesie zatem niebezpieczeństwo zagubienia wrażliwości na → człowieka i jego niepowtarzalną indywidualność. Z tym wiąże się problem tożsamości osobowej, narodowo-kulturowej, religijno-duchowej itp.

Nie można jednak pominąć faktu, że g. sprzyja otwarciu na duchowe bogactwo człowieka zarówno jako jednostki, jak i całych zbiorowości oraz kultur, pod warunkiem uszanowania niepowtarzalności i nadrzędności osoby ludzkiej. Dla duchowości chrześcijańskiej niesie to niespotykane dotychczas możliwości ubogacenia nie tylko własnego → doświadczenia duchowego, ale otwiera nowe możliwości (sposoby) i przestrzenie dla → ewangelizacji.

Z uwagi na zbyt mały dystans czasowy ocena procesu współczesnej g. jest przedwczesna i przez to mało obiektywna. Niemniej jednak Ojciec święty zachęca do odważnego i zarazem krytycznego otwarcia się na wyzwania współczesnego świata (→ znaki czasu): „Trzeba odważnie stawić czoło sytuacji, która staje się coraz trudniejsza i bardziej zróżnicowana w związku z g. oraz powstawaniem nowych i zmiennych współzależności między narodami i kulturami” (NMI 40).

A. Bronowski, *Pułapki i problemy g.*, Tr 1998; M. Chmielewski, *Kobieta konsekrowana wobec dehumanizujących procesów g.*, ŻK 2001, 3, 86-100; G., Com 21(2001), 4 (cały zeszyt).

KS. MAREK CHMIELEWSKI

GODZINKI

Nabożeństwo wzorowane na oficjum godzin kanonicznych ku czci Osób Boskich, ich przymiotów i tajemnic oraz NMP i innych świętych. G. wywodzą się z kręgu pokarolińskiej duchowości zakonnej, zwłaszcza benedyktyńskiej, zreformowanej przez św. Benedykta z Aniane († 821), jako jedna z form średniowiecznej pobożności, koncentrująca się na rozważaniu tajemnic zbawienia i odwołująca się do orędownictwa Maryi i świętych.

Od XIII w. g. weszły do modlitewników i stały się formą pobożności ludzi świeckich. Od XIV w. łączono g. z okresami roku liturgicznego (np. g. maryjne odmawiano w adwencie, g. pasyjne — w okresie Wielkiego Postu, g. o Duchu Świętym — w okresie wielkanocnym). Zazwyczaj g. obejmują 7 części (jako odpowiedniki 7 dawnych godzin kanonicznych bez laudesów), jednakże bez psalmów, biblijnych czytań i kapitulów. W skład poszczególnych godzin wchodzi: wstępna inwokacja, hymn, wersety i responsoria, modlitwa, wezwania końcowe i polecenie g. Po reformie liturgicznej Sob. Wat. II, zachowały się tylko niektóre g. w formie szczątkowej.

W Polsce dużą popularność zdobyły sobie g. o krzyżu i męce Pańskiej, wydanej m.in. w modlitewniku M. Laterny *Harfa duchowna* (Kr 1585) i zbiorze S. Grochowskiego *Hymny kościelne* (Kr 1598). Cechą kompozycyjną tych g. było odniesienie poszczególnych epizodów męki Pańskiej do czasowego rozkładu godzin kanonicznych (jutrznia przypomina pojmanie w Ogrójcu, pryma — sąd Piłata, tercja — biczowanie i cierniem ukoronowanie, seksta — drogę na Kalwarię, nona — śmierć na krzyżu, niespory — zdjęcie z krzyża, kompleta —

złożenie do grobu). G. o Sercu Jezusa układał m.in. K. Drużbicki, który zamieścił w swym modlitewniku *Meta cordium Cor Jesu et Sanctissima Trinitas* (Kl 1683, Lw 1875; *Serce Jezusowe meta albo cel serc stworzonych*, Pz 1696).

Najstarsze g. maryjne poświęcone są tajemnicy Niepokalanego Poczęcia NMP i były oparte na piętnastowiecznym oficjum brewiarzowym Leonarda Nogaroli. W obecnej formie rozpoczynające się od „Zacznijcie wargi nasze chwalić Pannę Świętą”, przypisywane są Alfonsowi Rodriguezowi SJ († 1617). Tekst łaciński opublikowany w 1616 w Rzymie, został w 1620 przetłumaczony na język polski. G. te śpiewano także w dworach szlacheckich, obozach wojskowych i wiejskich domach. Współczesna reforma liturgiczna dopuszcza ich śpiew w kościołach przed pierwszą Mszą św. w niedziele i święta maryjne. Są one świadectwem → pobożności i → maryjnej duchowości, ukazują godność i posłannictwo Maryi w dziele zbawienia przy pomocy figur i obrazów biblijnych.

Ponadto w kręgach zakonnych, jak też różnych bractw znane były g. o Aniele Stróżu, o św. Annie, św. Franciszku z Asyżu, św. Antonim z Padwy, św. Janie od Krzyża i św. Teresie Wielkiej. Z kręgu duchowości jezuickiej pochodzą g. o św. Ignacym Loyoli, św. Stanisławie Kostce i św. Franciszku Ksawerym.

A. Klawek, *Powstanie g. o Matce Bożej*, RBL 5(1952) 177-179; J. Wojtkowski, *Powstanie g. o Niepokalanym Poczęciu NMP z „Modlitw Wacława”*, RTK 7(1955), 2, 23-28; J. Kopeć, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza*, Wwa 1975, 198-215.

KS. JERZY MISIUREK

GORLIWOŚĆ

(gr. *zēlos* — żarliwość, zapał, gorliwość, zazdrość)

Uwarunkowana motywacyjnie dynamiczność działania w określonej dziedzinie życia (np. g. religijna); wolitywno-emocjonalna właściwość działania osoby, przejawiająca się w uczuciowym zaangażowaniu, wytrwałością i sumiennością ukierunkowaną na osiąganie zamierzonych celów, zwłaszcza społecznych i religijnych, które określają jej kwalifikację moralną.

G. stanowi przejaw → rozwoju duchowego osoby i zarazem jego warunek, określając intensywność zaangażowania w realizację obowiązków stanu lub zawodu (gorliwy kapłan, lekarz) oraz konkretnych dziedzin życia (gorliwy katolik, g. w nauce, modlitwie).

Wg św. Tomasza z Akwinu g. jest intensywną miłością nie cierpiącą współuczestnictwa w przedmiocie umiłowanym (STh II-II, q. 25, a. 1). Jest skutkiem natężenia miłości, dlatego objawia się smutkiem wywołanym w miłującej duszy przez to, co sprzeciwia się miłości. Przykładem takiej postawy jest wołanie św. Franciszka z Asyżu: „Miłość nie jest kochana!”. Należy jednak odróżnić działanie gorliwe w zależności od rodzaju miłości. W miłości pożądawczej (*amor concupiscentiae*) ten, kto czegoś bardzo usilnie pożąda, zwraca się przeciw temu wszystkiemu, co sprzeciwia się osiągnięciu rzeczy ukochanej. Miłość przyjacielska (*amor benevolentiae*) natomiast stara się o dobro przyjaciela, i dlatego, jeśli jest żarliwa sprawia, że człowiek zwraca się przeciw wszystkiemu, co sprzeciwia się dobrom przyjaciela. Podobnie jest w odniesieniu do Boga, w przypadku gdy ktoś w miarę możliwości stara się zwalczyć, to wszystko co sprzeciwia się woli i → chwale Bożej. Miłość dobra jest więc przyczyną g.

Nie opanowywana g. może być zamaskowaną zawiścią, tzn. smutkiem z powodu tego, że ktoś inny posiadał dobro, a zarazem pragnieniem wyłączności w dobrach, którym ta wyłączność nie przysługuje. Jednak nie każde pragnienie posiadania tego, co już ktoś ma jest zawiścią, lecz jest zdrowym współzawodnictwem, które polega na dorównywaniu innym a nawet przewyższaniu ich w tym, do czego nie mają wyłącznego prawa.

G. w służbie Bożej, charakteryzująca się bezkompromisowością, jest konieczna nie tylko dla własnego → rozwoju duchowego, ale także jest źródłem i warunkiem owocności pracy apostołskiej. Jest owocem działania Bożej miłości, co uwidacznia się od początku → życia duchowego (NC, II, 12, 5; ŻPM, Prol., 7; I, 3). U początkujących może pojawić się jednak przedwczesna nadgorliwość apostołska, która jest niebezpieczna ze względu na nieugruntowane cnoty (Ży, 13, 8-9). Wystąpić może również zgorzenie innymi wynikające z pozornej cnotliwej g. Rodzi ono przykrość i może być przyczyną zniechęcenia (Ży, 13, 10). Działalności apostołskiej, która przeniknięta będzie g., winny więc podejmować się osoby prowadzące intensywne życie duchowe.

G. jest konieczna dla zaistnienia prawidłowej → formacji duchowej, gdzie następuje → chrystoformizacja (Ga 2, 20). Nie należy jednak zapominać, że g. nie jest doskonałością samą w sobie, lecz ściśle wiąże się z → doskonałością pochodzącą ze → świętości, którą się osiąga jedynie dzięki absolutnej uległości działającemu w nas i przez nas → Duchowi Świętemu.

Istnieją wypaczenia g., które polegają na braku należytego współuczestnictwa w przedmiocie umiłowanym (→ fanatyzm).

Przejawem tego w życiu duchowym jest → perfekcjonizm, skrupulatyzm, konflikto-wość, pojętność itp.

S. Witek, G., w: *Słownik terminologiczny nauk moralnych*, ABMK 30(1975), 394; tenże, *Teologia życia*

duchowego, Lb 1986, 250-251; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lb 1986, II/1, 279-280; Ludwik z Granady, *Abyś nie zapomniał, że jesteś chrześcijaninem*, Pz 1987; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Sob. Wat. II*, Zb 2000.

KS. MARIUSZ STARCZEWSKI

GORZKIE ŻALE

Pasyjne nabożeństwo wyrosło z ducha polskiej ludowej duchowości i pobożności okresu baroku, polegające na rozważaniu męki Pańskiej.

Początki G. ż. wiążą się z Bractwem św. Rocha przy kościele św. Krzyża w Warszawie, gdzie w 1698 odprawiono po raz pierwszy nabożeństwo z łacińskimi hymnami i niektórymi polskimi pieśniami pasyjnymi. Pierwszy tekst w języku polskim zawiera utwór *Snopek mirry z Ogrodu Gethsemańskiego, albo żalose Gorzkiej Męki Syna Bożego* (Wwa 1707) opracowany przez ks. Władysława S. Benika CM († 1720). Nabożeństwo G. ż. zyskało aprobatę władz kościelnych (Stolica Apost. udzieliła odpustów za jej odprawianie). Duże zasługi w propagowaniu nabożeństwa G. ż. mają misjonarze św. Wincentego à Paulo dzięki misjom ludowym i kierowaniu znaczną częścią seminariów duchownych (do poł. XIX w.). Śpiew G. ż. na ziemiach polskich upowszechnił się w XIX w. Wszystkie teksty G. ż. wraz z melodiami

mamy dopiero w zbiorze J. Hejlińskiego i M. Dębińskiego pt. *Melodie do wyboru pieśni na dwa lub trzy głosy z organami* (Pz 1826).

G. ż. nawiązują w swej formie do dawnej jutrzni brewiarzowej. Rozpoczynają się tzw. Pobudką, w której dostrzec można płacz natury w związku ze śmiercią Chrystusa; hymny i lamentacje odpowiadające trzem psalmom w jutrzni wyrażają ból duszy z powodu męki Zbawiciela; antyfony „Któryś za nas cierpiał rany” jest śpiewem kończącym G. ż.

Zgodnie z Instrukcją Episkop. Polski dla duchowieństwa, dotyczącą wprowadzenia w życie nowych obrzędów pokuty z 26 II 1982, G. ż. mogą stanowić pomoc w przygotowaniu nabożeństw o charakterze pokutnym.

M. Chorzępa, *G. ż., ich geneza i rozwój historyczny*, „Nasza Przeszłość”, 12(1960) 221-258; S. Dąbrowski, „Pobudka” *G. ż. (Próby analizy i charakterystyki)*, „Znak”, 35(1983), 960-964.

KS. JERZY MISIUREK

GOSPODARKA

G. stała się tematem nauczania Stolicy Apost. o tyle, o ile jawi się jako jedna z dziedzin kultury ludzkiej — kultura gospodarcza. Ludzkość w obecnym etapie rozwoju cywilizacyjnego musi oczekiwać nieustannego wzrostu gospodarczego, gdyż od tego zależy jej istnienie. Nauczanie Kościoła obejmuje kulturę gospodarczą w aspekcie wpływania na postawę wobec Boga i ludzi.

G. jako jedna z form działania człowieka odpowiada zamierzeniom Boga (GS 34). Nie jest jednak celem samym w sobie, nie jest nim też wzrost gospodarczy. G. ma na celu doskonalenie osoby ludzkiej (GS 63).

Chrześcijaństwo pojmuje g. jako jedną z form przekształcania świata, w postawie → inkarnacyjnej duchowości, oraz jako miejsce realizowania podstawowego → powołania człowieka — powołania do → pracy.

W takim ujęciu zaangażowanie w postęp gospodarczy jest sposobem służenia → człowiekowi (GS 64).

Ewangeliczna służba człowiekowi musi posłużyć się rzeczywistościami tego świata, i to w sensie technicznym. Świat stworzony przez Boga jest również światem do skonstruowania przez gospodarczą działalność człowieka. (PP 14). Oczekiwania na nadejście Królestwa nie należy oddzielać od troski o obfitsze wytwarzanie w celu przewyższenia niedostatku materialnego (PP 21. 27).

Z życiem gospodarczym związane są cnoty człowieka: prawdomówność, wiarygodność i pracowitość (CA 27) oraz kreatywność, inicjatywa, przedsiębiorczość (CA 32). Ponieważ zaś w miarę postępu technicznego coraz bardziej wzrasta rola człowieka jako decydującego czynnika produkcji, stąd coraz poważniejszym zadaniem jest ochrona warunków moralnych w procesie gospodarczym, czyli prawdziwej „ekologii ludzkiej” (CA 38).

Rozwój gospodarczy jest warunkiem pokoju na świecie (PP 87). Wynika stąd postulat katolickiej nauki społecznej otwartego prawa do własności prywatnej, prawo do inicjatywy gospodarczej i przedsiębiorczości,

prawo do wolnego rynku wyrażone formułą: „wolność pracy, przedsiębiorczość, uczestnictwo”. Prawa te muszą być równoważone przez poszanowanie godności osoby i zachowanie praw moralnych (CA 35).

Z katolickiej nauki o właściwym miejscu g. w chrześcijańskiej → duchowości wynika pozytywna, choć ostrożna i wyważona, ocena kapitalizmu, o ile „mianem „kapitalizmu” określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej”. Słuszniejszą nazwą dla takiego systemu sprzyjającego tworzeniu warunków do rozwoju osoby ludzkiej jest nazwa „wolna ekonomia” (CA 42).

N. Lohfink, *Królestwo Boże a życie gospodarcze w ujęciu Pisma świętego*, Com 6(1986), 6, 89-104; J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wr 1982; tenże, *Komentarz do encykliki „Sollicitudo rei socialis”*, w: Jan Paweł II, „*Sollicitudo rei socialis*”, Wr 1988, 113-145; tenże, *Kościół wobec liberalnego kapitalizmu i komunizmu*, AK 116(1991), 231-246; A. Dylus, *G. Moralność. Chrześcijaństwo*, Wwa 1994.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

GRZECH

(gr. *hamartia*, *adikia* — nieprawość, postępowanie przeciwne normom etycznym; *kakia* — wykroczenie przeciwne dobru)

Nadużycie → wolności, której → Bóg udzielił osobom stworzonym, by mogły Go miłować oraz miłować się wzajemnie. Żeby zrozumieć g. trzeba najpierw uznać głęboką więź człowieka z Bogiem, ponieważ poza tą relacją zło g. nie ujawnia się w swej prawdziwej istocie, jako odrzucenie Boga i przeciwstawienie się Mu” (KKK 386).

I. Aspekt biblijny. „Rzeczywistość g., zwłaszcza g. pierwotnego wyjaśnia się dopiero w świetle objawienia Bożego” (KKK 387).

1. ST. Określenia g. w ST mają znaczenie świeckie (wykroczenia przeciw obowiązującym zwyczajom — Sdz 20, 6. 10) i religijne, przy czym ówczesna obyczajowość była zorientowana religijnie, stąd panowało przekonanie, że kto łamał panujące obyczaje i zwyczaje, równocześnie sprzeciwiał się woli Bożej.

Hebrajska terminologia g. pozwala uchwycić aspekty i sytuacje wytworzone przez postawę człowieka przeciwną woli Bożej, ale nie określa wyraźnie istoty g. i jego ciężaru gatunkowego. Nie ma też wyraźnego rozgraniczenia między pojęciem g.

i winy. Teologia g. osiąga szczyt w nauczaniu proroków ST, które pogłębiło świadomość g. i winy.

Przyczyny g. w ST są dwie: zewnętrzna — szatan-kusiciel (Rdz 3, 1-5; Mdr 2, 24) i wewnętrzna — tkwi w samym człowieku w jego skłonności do złego, jego słabości, w zawinionej nieznajomości prawa Bożego i w niepanowaniu nad skłonnościami natury ludzkiej, które niekontrolowane stają się namiętnościami, trudnymi do opanowania (Rdz 4, 7; 8, 21; Am 4, 6-11; Syr 23, 16-17). Pierwszy człowiek uległ szatańskiej pokusie, że stanie się równy Bogu znając dobro i zło, jeśli nie posłucha Jego zakazu (Rdz 3, 8). „Dopuszczenie przez Boga działania szatana jest wielką tajemnicą” (KKK 395. 405).

Dzieje zbawienia rozpoczęły się w momencie, gdy po g. pierwszej pary małżeńskiej, Bóg pierwszy nawiązał z nią kontakt. W pierwszym w dziejach świata przewodzie sądowym, poza wyrokiem skazującym, człowiek otrzymał od Boga obietnicę, że będzie odtąd wieczna nieprzyjaźń między nim a kusicielem-szatanem oraz przyszłe pełne zwycięstwo nad szatanem-kusicielem za pośrednictwem potomka niewiasty — Mesjasza (Rdz 3, 15; KKK 388).

Skutki g. w ST mają charakter: a) *subiektywny* — g. demoralizuje osobę grzesznika wewnętrznie (Ez 24, 6), budzi niepokój wewnętrzny i strach przed Bogiem z poczucia winy (Rdz 3, 8) oraz obciąża odpowiedzialnością za zerwanie więzów miłości z Bogiem → Przymierza (ten aspekt wysuwa się na czoło przede wszystkim w wyroczniach prorockich (Oz 11, 1-3; Iz 54, 6-8; Ez 16, 59-63); b) *obiektywny* — g. niszczy stworzoną przez Boga harmonię i porządek w świecie, bo uniemożliwia człowiekowi realizowanie wg zamysłu Bożego → błogosławieństwa danego przez Stwórcę (Rdz 1, 28), burzy w życiu społecznym normy sprawiedliwości, miłości i pokoju (Am 8, 4-7; Syr 21, 1-10), zrywa łączność z Bogiem prawodawcą i stróżem

porządku moralnego (Jr 2, 13; 16, 10-12). Wina jako konsekwencja g. powoduje interwencję Boga, albo karzącą, gdy grzesznik trwa w g. (Jr 7, 16; Ez 18, 4), albo zbawczą, jeżeli ten wykazuje chęć powrotu do Boga (Iz 50, 10, Ez 18, 5-9). Prorocy zwracają uwagę, że karanie g. przez Boga nie ma charakteru zemsty, czy kary dla karanania, lecz ma prowadzić do opamiętania i życia dla Boga (Ez 18, 32; 33, 11). Sprawiedliwość Bożą łagodzi Jego miłosierdzie. Stąd kara jest mniejsza niż na to zasługuje wina g. (AG 4).

Rozróżnienie między g. ciężkim i lekkim nie istniało w ST. G. nieświadome zwłaszcza przy czynnościach liturgicznych wymagały zadośćuczynienia i można je było zmazać przez oczyszczenie rytualne i złożenie odpowiedniej krwawej ofiary przebłagalnej (Kpł 16). Świadome czyny złe były surowo karane najczęściej śmiercią — z małymi wyjątkami (Pwt 22, 25-29).

2. NT. W czasach bezpośrednio poprzedzających NT powszechna świadomość g. i winy przygniatała lud izraelski. Czuł się on zagubiony w g., toteż z tęsknotą oczekiwał Mesjasza, który miał oczyścić swój naród ze wszystkich g.

Pojęcie g. przejęto ze ST nie w sensie formalnego (materialnego) czy nieświadomego przekroczenia Prawa, lecz świadomego i dowolnego jego naruszenia. W NT g. jest wykroczeniem przeciw Bogu popełnionym myślą, słowem lub czynem z tym, że akcent jest położony na winę. G. to albo wykroczenie (akt) popełnione przez człowieka, albo stan (moc, siła), który tkwi w człowieku (tak przeważnie św. Jan i św. Paweł). Stąd Ewangelie mówiąc o g. posługują się często liczbą mnogą. Natomiast św. Paweł używa raczej liczby pojedynczej. Wszyscy bowiem ludzie są grzeszni, dlatego są obciążeni winą (Ga 3, 22). Człowiek własnymi siłami może wyjść naprzeciw Boga (Łk 18, 10-12; Rz 10, 3), ale nie jest w stanie nawiązać z Nim łączności.

Nowością nauki NT jest to, że przyjmując prawdę ST o złośliwości g. podkreśla wielkość i Boży charakter zbawczych czynów Jezusa. Gdy ST zapowiadał, że Bóg może zbawić człowieka z g., NT zwiastuje, że Bóg wybawił człowieka z g. Jezus jest zwycięzcą g. Nie mówił On o g. jako takim (o jego istocie i skutkach), ale o jego powszechnej rzeczywistości, która objawia się w grzesznym człowieku. W przypowieściach dawał do zrozumienia, że człowiekowi grzesznemu trzeba pomóc. Mówiąc o dyspozycjach do → nawrócenia oraz o pokucie, jako wysiłku dobrej woli w kierunku prześlągnięcia Boga, wskazywał na przebaczenie tj. łaskę ze strony Boga, o którą grzesznik koniecznie musi prosić. Wtedy dopiero może nastąpić Boży dar pojednania. Dlatego Ewangelie zwracają uwagę, że Jezus przebywał wśród grzeszników (Mt 9, 10; Łk 15, 2).

Św. Jan częściej mówi o g. niż Synoptycy i patrzy na g. raczej jako na stan, w którym grzeszny człowiek się znajduje. Wyraźniej akcentuje złość g., jako coś, co przebywa w człowieku jako bezprawie (1 J 3, 4), kłamstwo, którego owocem jest śmierć (1 J 1, 6; 3, 14). Człowiek jest niewolnikiem g. (J 8, 34), miłuje ciemność (J 3, 19). G., który przynosi śmierć, to odrzucenie wiary objawionej w Jezusie Chrystusie i trwanie w nim (1 J 5, 12. 16-17). Toteż Janowe pojęcie g. śmiertelnego nie jest równoznaczne z obecnie używanym w teologii moralnej jego określeniem. Przeciwnieństwa: światłość-ciemność (1 J 1, 5), dzieci Boga-dzieci diabła (1 J 3, 10) dotyczą decyzji człowieka za lub przeciw Jezusowi. Kto nie wierzy (błądzi), podpada pod sąd Ducha (J 16, 8-9). Wypowiedź: „Każdy, kto narodził się z Boga nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże” (1 J 3, 9; 5, 18) oznacza, że chrześcijanin czuje się zawsze grzesznikiem, który ciągle na nowo potrzebuje przebaczenia (1 J 1, 8-9), ale ufa, że je otrzymuje (1 J 3, 5-6. 20-21), bo Jezus jest orędownikiem u Ojca

(1 J 2, 1). Taka jest rzeczywistość wspólnoty wierzących, którą jest Kościół (1 J 3, 24).

Św. Paweł daje najpełniejszą teologię g. (Rz 1, 18 — 3, 20). Prawo ST, święte i dobre, (Rz 7, 12), miało prowadzić do życia (Rz 7, 10), ale nie mogło wyzwolić człowieka z g. Dając przykazania, powodowało poznanie g. i zaznajamiało o sposobie niezachowania przykazań, dlatego z przyjęciem Prawa przysła znajomość g. (Rz 3, 20; 7, 7-8), a z g. śmierć (Rz 7, 11). Być zatem pod Prawem znaczyło być pod g. (Ga 3, 22). G. więc to stan, w który popadł człowiek, moc, która przysła z Adamem (Rz 5, 12-21) i zniewoliła człowieka (Rz 6, 6. 17). Powszechność g. pierworodnego dowodzi św. Paweł z powszechności śmierci, bo ona jest wynikiem g. (Rz 5, 12). Ciało i g. tworzą jedność, stąd ciało jest siedzibą g. (Rz 7, 14). Tymczasem człowiek winien pełnić czyny wg Ducha (Rz 8, 3-4; Ga 5, 25).

Przez akt zbawczy Chrystusa, przez Jego śmierć człowiek może działać jako nowe stworzenie tj. wg Ducha (2 Kor 5, 17), gdyż stał się dzieckiem Bożym, ale wtedy nie jest możliwe, żeby żył w g. (Rz 8, 31-38; Ga 5, 18).

Św. Paweł nie uczy, że g. jest nieunikniony. Mówi o odpowiedzialności, bo człowiek może się g. przeciwstawić i przezwyciężyć go przez Jezusa Chrystusa (Flp 4, 13). Nie czynić dobrze jest g. (Jk 4, 17).

Objawienie się Jezusa Chrystusa to wyrok na grzesznego człowieka i wybawienie go przez ofiarę, której On dokonał z siebie i wyjednał przebaczenie u Boga (Hbr 9, 24-28). Tylko jeden g. przeciw Duchowi Świętemu tj. świadome zaprzeczenie działania zbawczej mocy Ducha Świętego w Jezusie i zwycięstwa Jezusa nad szatanem nie może być przebaczone i niesie ze sobą śmierć (Mt 12, 31; Mk 3, 29; Łk 12, 10).

KS. JÓZEF HOMERSKI

II. Rodzaje i duchowe skutki g. Jan Paweł II uczy, że „g. jest nieposłuszeństwem człowieka, który nie uznaje — aktem swej

wolności — panowania Boga w swym życiu, przynajmniej w określonym momencie, kiedy przekracza Jego prawo” (RP 14).

1. G śmiertelny. Jeżeli wskutek g. nieład w duszy posunie się aż do odwrócenia się człowieka od celu ostatecznego, czyli od Boga, z którym jednoczy nas miłość, wówczas jest to g. śmiertelny. Dotyczy on materii poważnej, określonej przez Dekalog, i został popełniony z pełną świadomością oraz całkowitą zgodą (RP 17; KKK 1854-1861).

Św. Tomasz za św. Janem Kasjanem i św. Grzegorzem Wielkim wylicza g. główne, które powodują inne g. i wady (KKK 1866). Są to: → pycha, chciwość, → zazdrość, gniew, nieczystość, łakomstwo i lenistwo (→ acedia).

Jego skutkiem jest: a) utrata → łaski uświęcającej, a więc ignorancja zbawczego udzielania się Boga; b) utrata wraz z tym → cnót wlnych i → darów Ducha Świętego, czyli zamieranie tzw. → organizmu duchowego; c) utrata nadprzyrodzonych zasług. Modlitwa i akty wiary w takim stanie nie są zasługujące, jedynie odwołują się do → miłosierdzia Bożego, nie zaś do sprawiedliwości; d) zmaza grzechowa, czyli psychiczne reperkusje g., zaciemniające intelekt i osłabiające wolę, a także wiążące pamięć i wyobraźnię, które skłonne są powracać do grzesznego aktu. W ten sposób g. śmiertelny wzmacnia złe skłonności i dysponuje do dalszych upadków; e) wyrzuty → sumienia i dręczące poczucie winy. Antoni J. Nowak OFM rozróżnia g. jako przebieg interpsychiczny (naruszenie relacji osobowej) od poczucia winy, która jest przebiegiem intrapsychicznym (niezgodnością „ja” realnego z „ja” idealnym), z tego względu nie każde poczucie winy jest grzechem, natomiast każdy grzech powinien wzbudzać poczucie winy (*Poczucie winy a świadomość g.*, RTK 34(1987), 3, 53-63); f) niebezpieczeństwo zniewolenia, a nawet ryzyko szatańskiego → opętania, zwłaszcza przy długotrwałym stanie grzechu śmiertel-

nego; g) niebezpieczeństwo wiecznego potępienia, jako skutek wadliwej opcji fundamentalnej.

2. G powszedni. Naturę g. powszedniego tłumaczy się w relacji do grzechu śmiertelnego (1 J 5, 16-17). Otóż kiedy nieład w duszy dotyczy innych rzeczy, a nie odwrócenia się od celu ostatecznego, wówczas jest g. powszedni, który nie pozbawia łaski uświęcającej, przyjaźni z Bogiem, miłości, a zatem szczęśliwości wiecznej (RP 17; KKK 1862-1863).

Trudno jest jednoznacznie wykreślić granicę pomiędzy g. śmiertelnym a powszednim. Św. Tomasz określa go jako chorobę duszy (STh I-II, q. 72, a. 5), która może (ale nie musi) w razie nie leczenia doprowadzić do śmierci duchowej — potępienia. Z tej racji nie może być lekceważony.

G. powszedni powoduje pomniejszenie łaski aktualnej (uczynkowej), przez co hamuje → rozwój duchowy; osłabia zapał miłości, a więc ogranicza więź z Bogiem; pomniejsza gorliwość w rzeczach duchowych, czego następstwem jest → oziębłość; powiększa trudność praktykowania → cnót. To wszystko sprawia, że chrześcijanin jest bardziej podatny na pokusę i łatwiej upada w grzech śmiertelny.

3. G przeciw Duchowi Świętemu. Poważniejszym od g. śmiertelnego wykroczeniem są g. (błuznierstwa) przeciwko → Duchowi Świętemu (Mk 3, 29). Choć Miłosierdzie Boże jest nieograniczone, zatwardziałość → serca grzesznika uniemożliwia ich odpuszczenie (DV 46). Jest to „sprzeciw przeciwko samej zasadzie zbawienia” (RP 17). Odmowa przyjęcia przebaczenia jest totalną negacją → życia duchowego, może prowadzić do ostatecznego braku → pokuty i do wiecznej zguby (KKK 1864).

Ponieważ cnoty teologalne są fundamentalnymi dyspozycjami usprawiedliwienia, dlatego błuznierstwa przeciw Duchowi Świętemu przede wszystkim godzą w te dyspozycje i to w dwojaki sposób: wprost

GRZECH

— przez ich agresywną negację (*per excessum*), i nie wprost — przez świadomy i zawiniony ich brak (*per defectum*). Na tej podstawie teologia wymienia sześć przejawów bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu:

a) *przeciw wierze*: atakowanie prawd wiary, ich negowanie (herezja); zawiniona ignorancja w dziedzinie prawd wiary;

b) *przeciw nadziei*: pycha i zadufanie, przejawiające się w pewności siebie i pewności dostąpienia Bożego miłosierdzia (Bóg musi mi przebaczyć); rozpacz — kwestionowanie Bożego miłosierdzia (Bóg nigdy mi nie przebaczy);

c) *przeciw miłości*: zazdrość łaski otrzymanej przez innych i nienawiść do tego co święte i dobre; brak oznak pokuty i pojednania, zatwardziałość w g. śmiertelnym.

Mówiąc o g. w jakiegokolwiek jego postaci, nie można zapominać o jego społeczno-eklezyjnych konsekwencjach. Choć grzech w swej istocie jest zawsze aktem konkretnej osoby, to jednak można mu zawsze przypisać charakter g. społecznego (RP 16). Duchowe zło g. zostaje powiększone przez odpowiedzialność za wywołane przezeń zgorzenie (Mt 18, 7; 2 Kor 6, 3) i rozprzestrzenianie się g. (KKK 1865-1869).

P. van Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament*, 2 — *L'homme*, P 1956, 278-338; A. Maggiolini, *G. człowieka*, Com 4(1984), 5, 3-13; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, Kr 1984-1985, 1, 129-139; 2, 111-124; 3, 35-42; Z. Sareło, *Destrukcyjne skutki g.*, w: *Moralność chrześcijańska* (Com, 2), red. P. Góralczyk, Pz-Wwa 1987, 295-304; *Miłość większa niż g.* (HM, 12), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1996.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

H

HAGIOGRAFIA

(gr. *hágios* — święty, *gráfo* — pisać)

W szerokim rozumieniu w zakres h. wchodzi wszystko to, co dotyczy świętych. W ujęciu bardziej szczegółowym przez h. rozumie się: a) całość piśmiennictwa mówiącego o życiu świętych lub dziejach ich kultu; b) krytyczne (naukowe) studium nad źródłami, przy pomocy metod stosowanych w naukach historycznych, psychologicznych i teologicznych. Metody historyczne pozwalają opierać świętość na faktach, metody psychologiczne ujmują ją w wymiarze osobowym, a teologiczne w aspekcie nadprzyrodzonym.

Literatura hagiograficzna w różnych epokach prezentowała różny poziom, przybierała różne formy i w sposób mniej lub bardziej trafny wydobywała prawdę o świętych oraz świętości. W h. (zwłaszcza od XVII w. za sprawą bollandystów i mauryków) podkreślano potrzebę naukowego i rzetelnego podchodzenia do badań hagiograficznych. Ogólnie przyjął się podział na dwa rodzaje źródeł: a) *dyploMACyjne*, do których się zalicza: inskrypcje — najprostsze zapisy tradycji o świętych; kalendarze i martyrologia — można mówić o dwu ich rodzajach: bardzo prostych i nieco rozwiniętych; teksty liturgiczne i homiletyczne; dokumenty — do nich zalicza się oficjalne akta Kościoła związane z procesami beatyfikacyjno-kanonizacyjnymi oraz wszelkiego rodzaju orzeczenia związane z badaniem kultu świętych; b) *narracyjne*, którymi są: akta męczenników, opisy cudów, opisy translacji, → autobiografie duchowe, biografie, panegiryki, legendy i korespondencja.

Wymienione typy źródeł występują w twórczości h. zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie chrześcijaństwa. Również analogiczny jest rozwój ich form: od in-

skrypcji, kalendarzy i martyrologiów przez opowiadania narracyjno-historyczne lub legendarne, aż do współczesnych biografii hagiograficznych i zbiorowych ich kolekcji. Do szczególnej grupy źródeł trzeba zaliczyć dekrety Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych (są to dekrety redagowane w czasie trwania procesu beatyfikacyjno-kanonizacyjnego). Należą do nich dekrety dotyczące wprowadzenia sprawy do Kongregacji, stwierdzenia męczeństwa, heroicznego cnót, cudów doznanych za przyczyną sługi Bożego i zamykające postępowanie w powyższych sprawach. Wszystkie są ogłaszane w urzędowym piśmie Stolicy Apost. *Acta Apostolicae Sedis*. Oprócz dekretów Kongregacji są jeszcze uroczyste dekrety papieskie ogłaszające kogoś błogosławionym lub świętym.

Analiza literatury hagiograficznej pokazuje, że pierwsze utwory hagiograficzne w chrześcijaństwie, czerpały wzory z biografii pogańskich, ale nie powieliły tamtych schematów. Hagiografowie chrześcijańscy od samego początku wytworzyli własny styl hagiograficzny, który niewiele się zmienił do średniowiecza. Żywoty świętych składały się: a) z prologu, który był mniej lub bardziej retorycznie rozwinięty; b) z rozdziałów poświęconych wątkowi historyczno-biograficznemu. Najpierw opisywano pochodzenie świętego, a później kładziono akcent na czyny, którym na ogół towarzyszyły cuda.

Średniowiecze korzystając z dotychczasowego dorobku, nadało literaturze hagiograficznej nową redakcję, podporządkowując ją liturgii Kościoła. Średniowieczna literatura hagiograficzna, obok podstawowej funkcji opisywania świętości i życia świętych, spełniała również funkcję literatury

beletrystycznej i rozrywkowej. Zamówienie społeczne wysuwało potrzebę pisania i mówienia o cudowności, fantazji i niezwykłości. Wówczas przerobiono wiele żywotów świętych na nowe gatunki literackie, głównie tzw. legendę hagiograficzną. Podobnie jak w innych epokach, w średniowieczu obok dzieł o wątpliwej wartości historycznej, powstały bardzo cenne utwory hagiograficzne.

W porównaniu z poprzednimi epokami h. współczesna weszła na nowe tory. Po raz pierwszy, zgodnie z panującą od XVII w. tendencją, zaczęto poddawać krytyce dotychczasową spuściznę hagiograficzną. Podjęcie problematyki źródłoznawczej wg krytycznej metody naukowej zainicjowały nauki historyczne, z którymi związana jest h. Zastosowanie krytycznych metod naukowych w badaniach hagiograficznych nie rozwiązało wszystkich problemów w tym zakresie. Po dziś dzień równoległe do

prac naukowych, powstawały i powstają liczne życiorysy świętych o charakterze popularno-pobożnościowym. Jedne z nich mają większą wartość inne mniejszą.

Przedmiotem h. jest → świętość ukonkretniona w życiu → człowieka. Jeśli → Kościół ogłosi kogoś świętym wówczas mamy do czynienia ze świętością kanonizowaną. Aktualnie Kościół ogłasza świętymi ludzi w różnym wieku życia, pochodzących z różnych kontynentów, warstw społecznych, żyjących w różnych stanach życia, podkreślając w ten sposób, że wszyscy są powołani do świętości (LG 39) i mogą w swoim życiu zrealizować świętość.

H. polska, red. R. Gustaw, Pz 1975; W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Ł 1982; E. Walewander, *H. — literatura budująca czy opowiadanie historyczne*, AK 108(1986), 273-282; I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Sob. Wat. II*, Wwa 1993.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

HEZYCHAZM

Nurt duchowości monastycznej chrześcijaństwa wschodniego akcentujący rolę modlitwy nieustannej (1 Tes 5, 17) zwanej również „modlitwą czystą” lub „modlitwą serca” (Mt 5, 8), utożsamioną w ciągu wieków z → modlitwą Jezusową.

Praktyka nieustannego powtarzania tego wezwania miała umożliwić osiągnięcie stanu wyciszenia (gr. *hesychia*) i otwarcia się przez to na przyjęcie → łaski. Szczególny akcent został położony na → doświadczenie duchowe, tzn. na osobiste i świadome przeżycie Bożego daru w pełnym wymiarze psychosomatycznym („przemienionymi oczyma widzieć Boga w Jego Świątłości” — światło Taboru).

Polskie opracowania tego zagadnienia wyodrębniają kolejne etapy rozwoju historycznego tej duchowości, poczynając od Ojców Pustyni przez monastyczne środowi-

ska synajskie, konstantynopolitański Studion aż do średniowiecznej Góry Athos. W świadomości Zachodu właściwy h. łączy się najczęściej z tym ostatnim środowiskiem (spory hezychastyczne w Bizancjum w XIV w.).

Autorzy prawosławni zwracają większą uwagę na fakt, iż terminologia kojarząca się w piśmiennictwie zachodnim przede wszystkim z duchowością schyłkowego okresu Bizancjum występuje w rzeczywistości już w najwcześniejszym okresie monastycyzmu chrześcijańskiego. Podkreśla się, iż słowa *hesychia* i *hezychasta* służyły do określania sposobu życia anachoretów dla odróżnienia ich zarówno od chrześcijan żyjących w świecie, jak i od tych, którzy przyjmowali zasady życia monastycznego stworzone przez Bazylego Wlk. († 379) i Pachomiusza († IV w.). W podobnym zna-

czeniu terminologii tej używają wielcy teologowie, jak: Orygenes († 254) czy → Ojcowie Kapadocy. Termin *hezychia* jest traktowany jako synonim pojęć *eremia* (gr. pustynia, osamotnienie) oraz *anachóresis* (gr. wycofanie się, odejście) i wyraża istotą życia monastycznego. Najbardziej znany prawosławny badacz problematyki hezychastycznej John Meyendorff uważa, że monastycyzm w jego pierwotnych intuicjach był pewnego rodzaju „h.”, bowiem opierał się na dwu charakterystycznych zasadach: oddalenia się od świata i modlitwy nieustannej.

Idealy te stały się inspiracją dla ruchu o charakterze raczej ludowym w swoich początkach. Teoretyczne uzasadnienie i pogłębienie otrzymały w IV w. w dziełach Ewagriusza z Pontu († 399). Neoplatoński horyzont myślenia tego autora, wyraźny dla badaczy współczesnych, umykał uwadze tych, którzy jego teksty czytali pod imieniem Nila Synaity (inaczej Nila z Ancyry † 430).

Meyendorff zwraca uwagę, iż w pierwszym okresie rozwoju duchowości hezychastycznej istniała pokusa zastąpienia perspektywy chrześcijańskiej z jej wymiarem eklezjalnym i wspólnotowym przez → mistykę indywidualistyczną i spirytualizującą. Świadomość tego właśnie niebezpieczeństwa spowodowała, iż św. Bazyli († 379) tak bardzo zaakcentował ideał cenobityczny, uznając go za jedyną autentyczną formę monastycyzmu. Na tej płaszczyźnie monastycyzm cenobityczny Bazylego, Pachomiusza, Benedykta i Teodora Studyty będzie stanowił przeciwwagę dla ruchu hezychastycznego.

Z upływem wieków w nurcie duchowości hezychastycznej uwyraźniają się coraz bardziej inspiracje biblijne oraz mistyka sakramentalna. Widać to już w pismach rozpowszechnianych pod imieniem Makarego Egipskiego († 390), niezależnie od wątpliwości, na ile ich autor rzeczywisty był związany ze środowiskami → messalian. Cechą

charakterystyczną tych tekstów jest podkreślanie wagi osobistego przeżywania przez → mnichów doświadczenia Boga w całym duchowo-cieleśnym wymiarze ludzkiego bytu. Za duchowe centrum człowieka uważa się tutaj → serce — „miejsce, w którym Bóg człowieka dotyka, aby go przebóstwić”.

U Diadocha z Fotyki († 485) spotykamy się już z utożsamieniem „nieprzerwanej modlitwy umysłu” (*adiáleptos noerá pros-euché*) z ciągłym „przyzywaniem Pana Jezusa” (*epíklesis Kyriou Iesou*).

W VI w. wykrystalizował się model życia łączący całkowitą izolację i koncentrację na nieustannej modlitwie (5 dni tygodnia) z uczestnictwem w życiu sakramentalnym i wspólnotowym (sobota i niedziela). Praktyka ta przyjęła formę systemu idyorytmicznego, znanego zwłaszcza w klasztorach atońskich.

Szczegółowe zasady duchowości hezychastycznej można odnaleźć już u św. Jana Klimaka († ok. 600 lub 680) w jego najbardziej znanym dziele *Drabina rajy*. Częściowo przyjmując słownictwo Ewagriusza, koncentruje się on na praktyce przyzywania Imienia Jezus. Można przypuszczać, że ta metoda koncentracji umysłu, o którą spierało się w Bizancjum XIV w., tzn. łączenie modlitwy ze specjalnym sposobem oddychania oraz zatrzymywanie wzroku na centrum ciała, była już znana św. Janowi Klimakowi. Na przeł. X/XI w. św. Symeon Nowy Teolog († 1022) wniósł do tradycji hezychastycznej szczególne uwrażliwienie na „odczuwalność” doświadczenia łaski przebóstwiającej. Akcentował bowiem żywe doświadczenie wiary i możliwość oglądania Boga w świetle. Pod koniec XIII w. Nicefor Hezychasta († 1295) podkreślał potrzebę tzw. „straży serca” (*fylaké tes kardias*) przez zachowanie wewnętrznej trzeźwości (*népsis*) oraz uwagi (*prosoché*). Następnie Grzegorz Synaita († 1346) utrwalił tradycję hezychastyczną na Górze Athos.

Sytuacja hezychastów w Bizancjum skomplikowała się w latach 30. XIV w., gdy z ostrą krytyką ich praktyk wystąpił przybyły do Konstantynopola z Kalabrii mnich greckiego pochodzenia Barlaam. W odpowiedzi na krytykę, jako przedstawiciel hezychastów wystąpił św. Grzegorz Palamas († 1359) pisząc 9 traktatów (3 triady) *W obronie hezychastów* (1338-1341), gdzie usprawiedliwiał krytykowane przez Barlaama praktyki i wypracowywał teologię, w której rozwinął przejęte od Ojców Kapa-dockich rozróżnienie w Bogu absolutnie niedostępnej Istoty oraz niestworzonych energii (działań), przez które Stwórca wchodzi w relacje ze stworzeniami. Dzięki energii człowiek może mieć udział w darze przebóstwienia oraz oglądać Boga w Jego światłości (światło Taboru). Teologia palamicka została zatwierdzona oficjalnie na synodzie w Konstantynopolu już w czerwcu 1341. Kolejne etapy tzw. sporów hezychastycznych doprowadziły do dwu następnych synodów (1347 i 1351), podczas których ostatecznie uznano duchowość h. oraz wypracowaną w jej ramach teologię za zgodne z nauką wielkich Ojców i soborów pierwszego tysiąclecia.

Niektórzy badacze współcześni zwracają uwagę na zbieżności pomiędzy hezychastyczną metodą koncentracji i → jogą. Inni uważają te zbieżności za czysto zewnętrzne. Zagadnienie to nie doczekało się jak dotąd wyczerpującego opracowania. Wspomniany już Grzegorz z Synaju zaszczerpił duchowość hezychastyczną również na terytorium Bułgarii, skąd rozszerzyła się ona na Ruś (Nil Sorski na przeł. XV/XVI w.). Ponowny jej rozkwit wiąże się z oddziaływaniem

wydanej w Wenecji przez Nikodema Hagiorę, tzw. *Filokalii Ojców Neptycznych* (1782), w której zebrano w układzie chronologicznym teksty Ojców i pisarzy tradycji bizantyńskiej (IV-XIV w.) poświęcone modlitwie nieustannej i warunkującemu ją ideałowi *népsis* (wewnętrznej trzeźwości). W XVIII w. antologia ta została przełożona na język starosłowiański przez Paisjusza Wielickowskiego († 1794) i wydana najpierw na Górze Athos, a następnie w opracowaniu Teofana Pustelnika w Moskwie w latach 1877-1889. Owocem inspiracji filokalicznych jest rozwijająca się w Rosji XIX w. duchowość starców opisywana m.in. przez wielkich pisarzy tamtego czasu (np. postać starca Zosimy w *Braciach Karamazow* F. Dostojewskiego). Najbardziej znanym literackim pomnikiem tego nurtu są tzw. → *Opowieści pielgrzyma* (wydane po raz pierwszy w Kazaniu w 1870). Emigranci rosyjscy po rewolucji bolszewickiej zainspirowali przekłady zarówno *Filokalii* jak i *Opowieści pielgrzyma* na języki zachodnie, przyczyniając się przez to do wzrostu zainteresowania duchowością hezychastyczną w świecie zachodnim XX w.

J. Meyendorff, *St. Grégoire Plamas et la mystique orthodoxe*, P 1959; tenże, *Introduction a l'étude de Grégoire Plamas*, P 1959, 15-22; tenże, *Isichasmós*, w: *Thriskieftiki kie Ithiki Enkiklopédia*, Athine 1965, 6, 83-87; J.-Y. Leloup, *Słowa z Góry Athos*, Wwa 1986; *Szczerze opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu*, Pz 1986; *Mnich Kościoła Wschodniego, Modlitwa Jezusowa*, Kr 1993; J. Serr, O. Clément, *Modlitwa serca*, Lb 1993; J.-Y. Leloup, *H. Zapomniana tradycja modlitewna*, Kr 1996; *Filokalia — teksty o modlitwie serca*, Tc-Kr 1998 7-48.

ELENI FOTIJU

HINDUIZM

(pers. *Hindu* — muzułmańskie określenie mieszkańców Indii; termin „h.” utworzony w XIX w. od ang. *hindoo*)

Najbardziej zróżnicowana spośród wielkich religii świata, której czynnikiem scalającym są nie tyle „święte księgi”, co raczej

ciągłość pewnego procesu trwającego od starożytności do dziś.

I. Religia cywilizacji Indusu (2500-1800 przed Chr.). Za najstarsze wierzenia, wchłonięte przez h. uznaje się te, które cechowały cywilizację doliny Indusu. Cywilizacja ta znana jest częściowo dzięki odkrytym w pocz. XX w. dwóm miastom Harappa i Mohendžo-Daro (obecnie Pakistan). Wykopaliska wskazują na żywy wtedy kult bóstw płodności i jakieś formy praktykowanej już → jogi. Zdaniem indologów, spotykane w obecnej duchowości hinduistycznej rytuały oczyszczenia, kult bogini-Matki i świętych drzew, są śladami tej prehistorycznej cywilizacji, ważnymi dla zrozumienia różnicowanej jej natury.

II. Okres wedyjski. Obejmuje on lata od 1500-300 przed Chr. i można go podzielić na trzy fazy:

1. Wedyzm pierwotny (ok. 1500-1000 przed Chr.). W poł. II tysiąclecia na Nizinę Hindostańską zaczęły przybywać szczepy Ariów (Aryjczyków), którzy pokonali miejscową ludność i w najbliższych wiekach zajęły dorzecze górnego Indusu, sięgając z czasem do Gangesu. Czas ten znany jest na podstawie Wed (*Ksiąg wiedzy*), z których wynika, że religią Ariów był kult Manu, czyli człowieka, który jako pierwszy rozniecił ogień ofiarny i wprowadził ceremonialny kult. Wierzyli oni w wielu bogów będących personifikacjami sił i zjawisk przyrody. Można wśród nich wyróżnić dwie grupy, wyznaczających dwojaki rys pobożności rygwedyjskiej. Pierwszą grupę stanowią m.in.: Mitra — król wszystkich bogów i Waruna — król nieba i ziemi. Ich kult ma charakter bardziej wzniosły, hieratyczny, pełen dystansu. Drugą grupę bóstw stanowią: Indra — bóg wojny i gromu, Agni — bóg nieśmiertelności, ma naturę bardziej ludzką i bezpośrednią.

Aryjczycy przyjmowali, że powstanie świata i człowieka jest skutkiem złożonej przez bogów ofiary z Pierwotnego Czło-

wieka (*Purusza*) i wierzyli w twórczą funkcję ofiary składanej bogom w ogniu. Została ona określona „pępkim świata” (Rygweda I, 164.35). W darze ofiarowywali bogom napój soma, zwierzęta (konie), topione masło, ziarna zbóż i potrawy gotowane. Duchowość Aryjczyków polegała na poleceniu bóstwom w codziennych czynnościach kultycznych własnych spraw, recytowaniu hymnów i → mantr, a z okazji ważniejszych wydarzeń życiowych — składaniu ofiar. Ludność autochtoniczna Indii wierzyła natomiast, że duchy i bogowie ukryci są w naturze, dlatego sprawowano kult głównie nad rzekami. Z czasem obie tradycje religijne zmieszały się ze sobą, przy czym Aryjczycy narzucili swym poddanym organizację życia religijnego i własny język.

2. Braminizm (1000-600 przed Chr.). Jest to późniejsza forma wedyzmu, w której doszło do wykształtowania się skomplikowanego rytualizmu liturgicznego i dominacji kapłanów. Wypracowano różnego rodzaju obrzędy i wyodrębniono wiele typów ofiar ze szczegółowym określeniem funkcji kapłańskich, co sprawiało, że większe uroczystości ofiarne wymagały zaangażowania dużej ilości braminów. Szczegółowe przepisy sprawowania ofiary zawarto w komentarzach dołączonych do Wed, czyli w tzw. *brahmanach*. Były to swego rodzaju traktaty liturgiczne poświęcone symbolicznej interpretacji ofiary, która oparta była na panrealizmie, czyli przypisywaniu realnego istnienia pewnym pojęciom i na prawie analogii między makrokosmosem (wszechświatem) a mikrokosmosem (człowiekiem) i na pewnych tajemnych elementach rytualno-liturgicznych. Kult prowadził do tego, że modlitwa stawała się egzorcyzmem, a ofiara nabierała charakteru magicznego, ponieważ to już nie człowiek pozostawał w służbie bogów, ale bogowie w służbie człowieka. Magizacja kultu sprawiła, że tracili znaczenie bogowie z Rygwedy, a

znaczenia nabierali bogowie związani z ofiarami. Umacniała się też pozycja braminów, zaś kult stawał się coraz bardziej zewnętrzny, formalny, bezosobowy i niedostępny dla „niewtajemniczonych”, zwłaszcza dla prostych ludzi.

Jest prawdopodobne, że tym czasie wprowadzono podział społeczeństwa arii indyjskiego na cztery główne grupy (*warna*), z których później wyodrębniono kasty: 1) *braminów*; 2) *ksatrijów*, tj. wojowników, sprawujących władzę; 3) *wajśjów*, czyli rolników i kupców; 4) *śudrów*, do której należeli słudzy i robotnicy. Wykluczeni z systemu kastowego, to *haridżani* — nieetykalni. W rygwedyjskim hymnie *Purusasakta* stwierdza się, że poszczególne warny powstały z ciała *Puruszy*: bramini z jego ust, by mówić i nauczać innych; wojownicy z jego ramion, by walczyć przeciw wrogom i bronić kraju; rolnicy z jego ud, by uprawiać ziemię; słudzy ze stóp owego starożytnego ofiarnika, by podejmować prace służebne. Ten hierarchicznie uporządkowany system społeczny ok. 500 przed Chr. został usankcjonowany religijnie. Wg przynależności do poszczególnej *varny* przydzielano każdemu zadania i praktyki religijne.

3. Okres reakcji (600-300 przed Chr.).

Bramiński rytualizm, uniemożliwiający zwykłym ludziom przeżywanie kultu, jak również zmonopolizowanie życia religijnego przez braminów, wywołały sprzeciw w kręgach intelektualnych, a z czasem także wśród ludu. Ok. VIII w. przed Chr. pojawili się najpierw tzw. leśni mędrcy, czyli asceci wyrzekający się świata i oddający się medytacji oraz kontemplacji z zamiarem dotarcia do ostatecznej głębi rzeczy. Praktykowani oni surową ascezą, wędrowali przez lasy północnych Indii nie przywiązując się do żadnego miejsca i rzeczy. Z tego środowiska leśnych mędrców wywodzą się *Aranjaki*, tj. leśne księgi zawierające zbiory medytacji. Ich kontynuacją się Upaniszady,

w których refleksja metafizyczna wznosi na wysokie szczyty. Tworzą one *Wedantę* (zakonczenie *Wed*) i są uznawane za jedno z najcenniejszych dzieł duchowych i mistycznych Indii. Duchowość Upaniszad, hinduistycznych świętych ksiąg powstałych do końca I w. po Chr., opiera się na spekulatywnym i mistycznym poznaniu i ma na celu doprowadzenie człowieka do odkrycia tego co boskie w swoim wnętrzu, a nie w ofiarach.

Do zjednoczenia z Absolutem prowadzi 6. etapów: a) „Jeden bez drugiego, rzeczywistość jest jedna” — jest to obcy dla chrześcijaństwa monizm, zakładający jedność wszystkich rzeczy w Rzeczywistości Absolutnej, czyli w Brahmanie; b) „Nie to, nie to” — w wielości bytów tego świata nie można doświadczyć Jednego, dlatego trzeba się od nich uwolnić; c) „Brahman jest świadomością” — wiedza zdobyta dzięki wewnętrznemu oświeceniu jest celem ludzkiego życia. Ostateczna rzeczywistość jest czystą świadomością, przekraczającą wszelkie pojęcia i wyobrażenia, niezmienną inteligencją; d) „Jaźnią i podstawą każdej rzeczy jest Absolut” — nieśmiertelne „ja” człowieka (czyli dusza w ujęciu chrześcijańskim) oraz wewnątrz każdej rzeczy jest miejscem przebywania Atmana, który jest jednostkową zasadą każdego bytu; e) „Moja jaźń jest Brahmanem” — Brahman jako absolutny Byt jest niedostępny zwykłej świadomości. Poznanie Go nie jest możliwe ani na drodze zmysłów, ani na drodze intelektu. Jako początek — „dusza” świata i ostateczna jego zasada, Brahman w relacji do człowieka określany bywa jako „Jaźń jego jaźni”; f) „Ty jesteś tym” — porzucając płaszczyznę poznania zmysłowego oraz dyskursywnego i zagłębiając się intuicyjnie w głębię bytów i samego siebie, człowiek zmierza do całkowitej identyfikacji z mieszkającym w nim Atmanem (J. B. Chethimattan).

Sam ludzki wysiłek na tej drodze nie wystarczy, konieczny jest dar. Wyzwolenie

nie jest tylko wynikiem filozoficznych i duchowych rozważań, ale jest darem pochodzącym z „góry”. Zatem soteriologii Upaniszad nie można interpretować jako samobawienia.

Upaniszady były ważnymi tekstami dogmatycznymi w szkołach wedyjskich, z których każda interpretowała je na swój sposób, co z czasem doprowadziło do sporów doktrynalnych pomiędzy nimi, wskutek czego straciły one swój autorytet, zaś nauka Upaniszad zaczęła zanikać. Wędrowni asceci i mędrcy leśni odrzucając braminów, dystansowali się także od upaniszadowych spekulacji, szukając bardziej praktycznych dróg realizacji wyzwolenia. Wówczas pojawiły się ruchy reformatorskie, jak → buddyzm i dżinizm.

Pod koniec okresu reakcji ukazały się cenne dla hinduizmu dzieła, m.in.: *Brahma-sutra* (znana także jako *Wedanta-sutra*), zbiór aforyzmów wziętych z nauki Upaniszad o Atmanie i Brahmanie; *Dharmaśāstra* — zbiór tradycyjnych ksiąg praw; *Mahabharata* i *Ramajana* — wielkie eposy Hinduśów uznawane za źródło wszystkich popularnych mitów, zwane niekiedy piątą Wedą; *Bhagawat-gita* (Pieśń Pana) — będąca dla hinduistów swoistą „ewangelią”, ukazująca drogę poznania i umiłowania Kryszny oraz bezinteresowny sposób pełnienia czynków (*bhakti-joga*). Ma ona do dziś największy wpływ na życie religijne hinduistów.

III. H. klasyczny (300 przed Chr. — 1200 po Chr.). Choć h. swój rozkwit duchowy uzyskał w IV-V w., zaś największe dzieła filozoficzno-duchowe nawiązujące do doktryny Wedanty powstały w średniowieczu, to w tym okresie za największe wydarzenie należy uznać unifikację różnych nurtów filozoficznych, religijnych i mitologicznych, powstałych w poprzednich wiekach, niejednokrotnie zwalczających się w okresie reakcji. Kompromisowe zestawienie tych nurtów jest już zawarte w *Bha-*

gawad-gita z wyraźnym zaakcentowaniem drogi miłości i oddania się Krysznie (*bhakti*). Największym źródłem tej doktryny są purany i Hariwans, czyli genealogia Wisznu. Wielkie i małe purany, to dzieła mitologiczne, napisane w formie dialogu między oświeconym uczniem a jego mistrzem, opowiadające o trzech wielkich bogach h.: Brahmie, Wisznu i Śiwie.

1. Podstawy doktrynalne h. Do podstawowych wątków teologii hinduistycznej należą te, które traktują o Bogu (*Brahma*), duszy (*Atma*) i świecie (*Brahmananda*).

a) *Bóg*. Brahman, jako Absolut, ostateczna rzeczywistość Wedanty, jest niedostępny dla człowieka. W sensie metafizycznym określany bywa jako nieosobowy byt-świadomość-szczęśliwość. Tenże Absolut ujmowany jest w relacji do świata i człowieka i dlatego określany jest jako osobowy Iśwara (Pan wszechświata). „Odzwiedleniem” Iśwary jest hinduistyczna triada bogów: Brahma, Wisznu i Śiwa, określana razem jako *trimurti*. Brahma uosabia stwórcę świata, który po jego powstaniu usuwa się w cień, powierzając opiekę nad nim Wisznu. Brahma uznawany jest także za boga wszelkiej wiedzy, dlatego przedstawia się go o czterech twarzach zwróconych w cztery strony świata i z czterema rękami, w których trzyma różne części Wed. Kult boga stworzenia ze względu na jego wyniosłość i abstrakcyjny charakter nie cieszy się popularnością. Małżonką Brahmy jest Saraswati, bogini mądrości i patronka uczoneści.

Wisznu jest zachowawcą świata, stróżem i obrońcą powszechnego porządku (*dharmy*). Jego wybranką jest Lakshmi, bogini miłości, wiedzy, honoru i dobrobytu. Ilekroć ludzkości grozi zagubienie *dharmy* i zło, Wisznu zstępuje na ziemię, by pomóc ludziom w walce z siłami ciemności, przywrócić wartość *dharmy* i harmonię świata. Znanych jest 10 „zstąpień” (*awatara*) Wisznu: ryba, żółw, dzik, człowiek-lew, karzeł,

Rama z toporem, Rama, Kryszna, Budda i Kalkin. Wszystkie związane są z wydarzeniami mitologicznymi. Najpełniejszą manifestacją jest postać Kryszny bądź Ramy, cieszące się największą czcią. Ósma *awatara* — Kryszna, którego kult rozwinął się między w II a IV w. po Chr., wychwalany jest w *Bhagawad-gita* jako najwyższy bóg, uosobienie miłości Wisznu do ludzi. Zalecana głęboko uczuciowa cześć tego boga, powstała jako reakcja na rytualizm i elitaryzm bramiński, jest dziś bardzo rozpowszechniona w całych Indiach i stanowi powszechnie dostępny sposób osiągania wyzwolenia (*moksza*). Kult Kryszny przyznaje istotne znaczenie łasce boskiej i ekstatycznej miłości. Innym „wcieleniem” Wisznu jest Rama, wysławiany w *Ramajana* jako personifikacja dobroci, prawości i moralności, przedkładający nakazy *dharmy* nad własne dobro. Hinduści wzywają jego imienia podczas rytualnej kąpieli w Gangesie i uznają go wraz z Siłą, jego małżonką, za ideał miłości małżeńskiej.

Śiwa, trzeci bóg *trimurti*, uosabia zarówno stwórcze, jak i niszczyielskie moce we wszechświecie, w zależności od tego, w jakiej pojawia się postaci. Ambiwalentny jego charakter przejawia się m.in. w takich skrajnościach, jak: unicestwienie życia i oddawanie go, budzenie przerażenia i łagodne oddziaływanie, ascetyzm i erotyzm. Dwuznaczna natura Śiwy ma wyrażać cykliczny charakter następujących po sobie procesów narodzin, śmierci i ponownego odradzenia, krążeń wszelkiego bytu pomiędzy stawianiem się a przemijaniem. Jest on bogiem bardziej wzniosłym od Wisznu. Śiwaizm zna tysiące imion Śiwy, z których najbardziej znane, to: Największy z bogów, Wielki Pan, Wielki Jogin, Król tańca i Pan dzikich zwierząt. Męskiemu Śiwie, zamieszkującemu pozaziemski świat, towarzyszą bóstwa żeńskie (*śakti*), udzielające mu swej energii i uobecniające się przez *awatary* wśród ludzi.

W praktyce od każdego hinduisty zależy, który aspekt brahmana: Brahme, Wisznu czy Śiwę uzna on za swój „wybrany ideał” i będzie go czcił oraz wzywał na swej drodze do zbawienia.

b) *Świat*. W h. istnieją różne zmieniające się wyobrażenia (mity) świata i jego genezy: świat wyłonił się z kosmicznego człowieka (*purusza*), złożonego w ofierze; świat został powołany z kosmicznego jaja; świat stworzył syn Brahmy, bóg stworzenia; świat powstał z łez Pradżapatiego. Stworzenie świata nigdy nie jest pojmowane jako *creatio ex nihilo*, lecz jako emanacja Absolutu. Mit o emanacji świata z kosmicznego jaja podaje czternastostopniową stratyfikację wszechświata. Składa się on m.in. z 7. światów naziemnych, zamieszkałych przez duchów i bogów, oraz 7. światów podziemnych, zamieszkałych przez demonów. Życie człowieka na ziemi jest miejscem próby, natomiast jego bytowanie w pozostałych światach ma charakter nagrody bądź kary.

c) *Dusza i jej transmigracja*. W odwieczny ruch kosmosu wpisuje się wiara hinduistów w → reinkarnację, co wyraża się m.in. przez wsypywanie popiołów ciała zmarłego do rzeki, przez co są one włączone w bieg uniwersum. Człowiek został ukonstytuowany z duszy (*atman*, *purusza*), czyli cząstki „Absolutu” przygodnie związanej z ciałem. Jej przyczynowy związek z ciałem jest wyjaśniany jako skutek kary będącej splotem niewiedzy (*awidya*) i czynu (*karman*). Istnieje niebezpieczeństwo, że człowiek jako wieczna dusza złączona w określonym czasie i przestrzeni z ciałem może skupić się jedynie na powierzchownych, zjawiskowych przejawach życia i zapomnieć o swej duchowej istocie oraz potrzebie dążenia do wyzwolenia. Wówczas związek duszy z ciałem w takim człowieku określany jest jako niewiedza o swym duchowym charakterze i głębi swego ducha. Życie ludzkie, to reinkarnacja duszy dokonująca się wg odwiecznie działającego

prawa odpłaty: każde działanie dokonane w jednym życiu wpływa na losy duszy w następnym jej wcieleniu. Mądry sposób życia polega na dążeniu do zlikwidowania karmicznych związków i przełamaniu kręgu ponownych narodzin.

2. Podstawy etyczne h. U podstaw swych wierzeń hinduista dostrzega absolutne, odwieczne prawo rządzące wszystkimi procesami przyrody i życiem ludzkim, porządek religijny ogólnie ustalony dla wszystkich.

Dharma, określająca obowiązki płynące z przynależności do określonej grupy społecznej i konkretnego stanu życia, znajduje się w centrum hinduistycznego systemu etycznego, w którym wyróżnia się 5. powszechnie obowiązujących zasad: nie stosowanie przemocy, prawdomówność, czystość, poszanowanie własności innych, wolność względem dóbr materialnych.

Obok etyki ogólnej w h. akcentuje się ważność obowiązków indywidualnych w ramach struktur życia społecznego, wynikających z przynależności do określonej klasy i kasty. Prawo systemu kastowego wyznacza organizację życia i normy postępowania poszczególnym grupom społecznym wzajemnie od siebie odizolowanym. Przekroczenie granic między klasami i kastami (np. zawarcie małżeństwa z osobą z innej kasty) oznacza profanację „świętego” porządku, naruszenie zasad czystości rytualnej. We współczesnym h. oficjalnie nie podtrzymuje się porządku kastowego, ale jest on głęboko zakorzeniony w świadomości ludzi i w znacznej mierze obniża poczucie równości i solidarności społecznej.

Pewną syntezą hinduistycznej moralności są tzw. cztery cele człowieka (*puruszārtha*) motywujące jego działanie. Najwyższym z nich jest spełnienie duchowe (*moksha*, *mukti*), uzyskiwane przez wyzwolenie się z niewoli śmierci i ponownych narodzin. Temu nadrzędnemu celowi są przyporządkowane inne cele i dobra. Drugim jest

dharma, czyli prawo religijne, etyczne i zasady istotne dla każdego. Przestrzeganie go w ramach swojej grupy społecznej przygotowuje do ostatecznego wyzwolenia. Do życia ludzkiego należą także dobra materialne, bogactwo i uznanie społeczne (*artha*). Należy o nie zabiegać w sposób godziwy i roztropnie z nich korzystać, inaczej uwikłają człowieka w cyklu chciwości i niewiedzy. Celem człowieka jest także przyjemność i miłość (*kama*), rozumiana jako „rozkosz dla ciała, umysłu i duszy”.

3. Najważniejsze praktyki duchowe. Każdy z tych celów życia jest szczególnie przeżywany w ramach jednego z tzw. *czterech etapów życia (āśrama-dharma)*, będących czterema sukcesywnymi stanami duchowości. Dotyczą one mężczyzn trzech wyższych kast, czyli tzw. podwójnie urodzonych. Pierwszym jest *etap ucznia*, którego obowiązkiem jest święta nauka, zdobywana pod okiem guru. Drugim stadium duchowym jest życie rodzinne, a ściślej — bycie głową rodziny. H. ceni bardzo wartość rodziny i uznaje ją za centrum życia religijnego. Za obowiązek religijny uznawane jest posiadanie przynajmniej jednego syna, który zapewni ciągłość rodu i zgodnie z prawem będzie mógł sprawować święte obrzędy za swych przodków. Trzecim stadium drogi duchowej hinduisty jest życie pokutne i samotne po wycofaniu się ze świata i udaniu się samotnie lub z żoną do jakiejś pustelni, gdzie mężczyzna oddaje się ascezie i medytacji, przygotowując się do czwartego stadium duchowego, zwanego doskonałym wyrzeczeniem. Kto decyduje się na ten etap, staje się mnichem i całkowicie zrywa ze światem, dążąc do przeniknięcia głębi ostatecznej rzeczywistości i zrozumienia natury swej jaźni. W praktyce tylko nieliczni mężczyźni obierają ten styl życia.

W życiu duchowym hinduisty ważne znaczenie mają *rytuały* publiczne i domowe. Pierwsze, związane są z ofiarami ze

zwierząt, tak ważne w okresie wedyjskim, z czasem z różnych względów zaczęły zanikać, tak iż dzisiaj rzadko są sprawowane. Natomiast rytuały domowe, ubogacone w okresie puran w wiele elementów ludowych, są bardzo zróżnicowane w zależności od nurtu religijnego i przynależności do danej kasty. Codzienne praktyki religijne skupiają się zasadniczo wokół wizerunku wybranego boga, czczonego przez rodzinę. Większość rodzin posiada w swym domu ołtarzyk z wizerunkami ulubionych bóstw czy postaci świętych i składa im ofiary płynne i obiady roślinne oraz kieruje do nich swą modlitwę zazwyczaj w formie różnych mantr. Najbardziej popularnym nabożeństwem domowym jest *pudża*, sprawowane przez pana domu z udziałem rodziny. Śpiewane są hymny na cześć wybranego bóstwa, recytowane są mantry i składane ofiary z kwiatów i owoców. Powtarzanie mantr przy użyciu koralów i w formie odmawianej litanii może zostać przedłużone w dowolnym czasie dnia. Również ablucje mogą być powtórzone w południe i o zmierzchu.

Szczególną rolę odgrywają tzw. „*konsekracje*”, nie mające jednak żadnej analogii do chrześcijańskich sakramentów. Jest to seria 12, a niekiedy większej liczby rytów liturgicznych, które towarzyszą hinduiście przez całe życie. Sprawowane w domu odnoszą się do czasu: domniemanego poczęcia dziecka, oczekiwania na męskiego potomka, po narodzeniu dziecka, nadania mu imienia, wtajemniczenia kilkunastoletniego chłopca do wspólnoty religijnej (tzw. drugie narodzenie w trzech wyższych kastach), zawarcia małżeństwa, pogrzebu i obrzędów popogrzebowych i 30 dni po pogrzebie. Wszystkie te rytury mają na celu sakralizację życia ludzkiego.

Duchowe bogactwo h. wyraża się w wielkiej ilości *świąt* i sposobie świętowania. Jedne z nich mają charakter ogólnohinduski, inne są ważne tylko dla pewnych nurtów h., a jeszcze inne mają znaczenie

regionalne lub rodzinne. Podanie dokładnej ich daty jest niemożliwe z uwagi na różnice między hinduskim kalendarzem księżycowym a kalendarzem gregoriańskim.

Do najważniejszych świąt hinduistycznych należą: *Dipawali* — święto światła obchodzone w noc nowiu ku czci Ramy, Kryszny i Lakszmi (październik/listopad); *Śiwaratri* — główne święto śiwaitów, odbywane na wiosnę, związane ze składaniem ofiary Śiwie, modlitwami i medytacjami; *Holi* — wiosenne święto ku czci Kryszny, połączone z procesjami i tańcami, rozpoczyna Nowy Rok hinduski; *Ramnawami* — święto obchodów rocznicy urodzin Ramy odwołujące się do lektury Ramajany; *Kryszna Dżanmasztami* — upamiętnia narodziny Kryszny, podczas którego czyta się *Bhagawata-Purana*; *Ganeś Caturthi* — ku czci boga Ganeśi; *Durga-Pudża* — ku czci bogini Durgi, mające charakter ludowy; *Dasara* — ku czci bogini Kali. Istnieje wiele innych świąt o charakterze lokalnym.

Bardzo rozpowszechnionymi praktykami są pielgrzymki do świętych miejsc podejmowane zwykle z okazji jakiegoś święta. Święte miejsca, to najczęściej źródła, brody rzek, góry i święte miasta, w których bardziej zaznacza się boska obecność i gdzie zwykły normalny świat styka się z siedzibą Brahmana. Przybywający pielgrzymi zwykle chcą zobaczyć wizerunek wybranego boga, być przez niego oglądanym, zostać wewnętrznie oczyszczonym i uzyskać od niego błogosławieństwo. Pielgrzymi w miejscach świętych sprawują obrzędy podobnie jak czynią to w domach. Świątynie w h. nie stanowią miejsc zebrania wspólnoty wiernych, ale są postrzegane jako mieszkania bóstw, dlatego kult ma charakter indywidualny, a nie wspólnotowy.

Wyznawcy każdego z nurtów h. mają swoje szlaki pielgrzymkowe: Wisznuici udają się najczęściej do Mathura i Wryndawan nad Jammuną i do Dwaraka nad Morzem Arabskim; Śiwaici zwykle pielgrzymują w

Himalaje do licznych świątyń w Gangatri i Kedarnath oraz do miast Waranasi, Allahabad i Hardawar nad świętą rzeką h. Gangesem. Rytualna kąpiel w Gangesie oczyszcza z karmana przeszłych i obecnych uczynków i zapewnia pomyślniejszą przyszłą reinkarnację. Na południu Indii jest także szlak pielgrzymkowy śiwaitów prowadzący przez miasta Mammallapuram, Kanćipuram, Tiruwannamalai, Kalahasti, Ćidambaram i inne, gdzie znajdują się kompleksy świątynne świadczące o wielkim bogactwie architektury sakralnej hinduizmu.

4. Ważniejsze nurty filozoficzno-duchowe. W średniowieczu dokonał się rozkwit filozofii i teologii mistycznej uprawianej w szkołach filozoficznych zakładanych przez wielkich myślicieli hinduistycznych. Do nich należy Śankara († 820), uchodzący za śiwaickiego bramina, filozofa i mistyka, twórcy doktryny niedwoistości, czyli nie-pluralizmu. Wg niego zachodzi tożsamość między Atmanem a Brahmanem, której człowiek staje się świadomy na tzw. wyższym poziomie prawdy. Uzyskując „czystą świadomość”, człowiek rozpoznaje jedynność bezosobowego Brahmana, złudną naturę świata i swą dotychczasową niewiedzę. Na poziomie prawdy niższej, gdzie świat wydaje się człowiekowi realny, dopuszczalna jest → adoracja Absolutu pod postacią osobowego bóstwa Iśwary. Rytualizm pierwszego poziomu życia powinien zaniknąć na rzecz gnozy, dzięki uzyskaniu której możliwe jest wyzwolenie.

Odmienny pogląd zgłaszał wisznuita Ramanudża († 1137). Uznawał on realność świata i dwu jego składników: materii i dusz, a także przyjmował istnienie Absolutu, w którym rozróżniał substancję (bóg bezosobowy) i przymioty (bóg osobowy). Jego teoria określana jest jako „nie-dualizm zmodyfikowany”. Zalecał on drogę do boga przez trzy stadia: działanie, poznawanie i wisznuicką pobożność (*bhakti*).

Trzecim wybitnym filozofem, który wywarł wielki wpływ na myśl i pobożność hinduistyczną był Mahdwa († 1278). przeciwstawił się on głoszonej przez Śankrę istotowej jedności istnienia i głosił własną, dualistyczną wizję Brahman-atman, a nawet zróżnicowanie dusz wobec siebie i względem świata. Wg niego literatura wedyjska ukazuje Wisznu jako najwyższego boga, mającego pełną władzę nad duszami i materią. Wyzwolenie z cierpienia i ponownych narodzin jest możliwe przez oddanie się Wisznu i dzięki jego łasce. Dla wszystkich wymienionych tu myślicieli filozofia była narzędziem w służbie duchowości, pomagała w realizacji życiowego celu — wyzwolenia.

5. Monastycyzm. Początki życia monastycznego w h. upatrywać należy w tradycji leśnych mędrców. Istota ich duchowości wyraża się w wyrzeczeniu się świata, by móc skupić się jedynie na urzeczywistnieniu wyzwolenia. Tego, kto decyduje się na „czwarty okres życia” nazywa się sannjasinem (*sannyâsa*), którego określa się na różne sposoby w zależności od tego, jakie przymioty duchowe on urzeczywistnia (np. *Sadhu* — prawy, szlachetny człowiek; *Swami* — pan, mistrz; *Yogi* — zjednoczony z Brahmanem i zdyscyplinowany; *Muni* — milczący; *Jnâni* — mędrzec, oświecony itp.).

Zorganizowany monastycyzm hinduski pojawił się dopiero w IX w. Pierwsze klasztory zostały założone przez Śankrę w Śringeri, Dwaraka i Badrinath. Kandydat na sannjasina przechodzi tu najpierw inicjację poprzedzoną trzytygodniowym postem. Składa postanowienie wyrzeczenia się wszelkich dóbr ziemskich, po czym odprawiany jest ryt pogrzebowy, wyrażający jego śmierć dla świata. Obcina się mu włosy i zostaje pozbawiony świętej nici — znaku przynależności kastowej, która z chwilą przyjęcia do stanu monastycznego zostaje anulowana. Nowoprzyjęty sannjasin otrzymuje nowe imię i kilka przedmiotów osobi-

stego użytku oraz zostaje oddany pod opiekę guru, od którego uczy się sztuki medytacji, wolności wewnętrznej i doświadczalnej wiedzy Brahmana.

W XII w. Ramanudża utworzył zakony monastyczne o orientacji wisznuickiej, istniejące głównie na południu Indii. Ich klasztory (*matha*) połączone są zwykle z instytucjami charytatywnymi.

Do dziś często spotykanym typem sannjasina jest siwaicki mnich wędrowny *sadhu*. Jak każdy sannjasin „zmierza on do celu”, jakim jest *moksza*. Swe wyzwolenie chce osiągnąć przez surowy, a niekiedy skrajny ascetyzm. Jest ciągle w drodze i nie zatrzymuje się nigdy na dłużej w jednym miejscu. Nosi ze sobą trójżab oraz bębenek Śiwy i zmierza do przewycięzania samolubności, pożądania i wszelkich skłonności światowych. Utrzymuje się z jałmużny. Przyjmując ją wyświadcza innym akt dobroczynności, gdyż przysparza im zasług karmicznych. Jest znakiem wskazującym innym, że życie ludzkie winno być ukierunkowane na transcendencję.

IV. Pod panowaniem muzułmańskim (1200-1800). Nowy okres h. rozpoczął się wraz z podbojem Indii przez Turków muzułmańskich. Działający indywidualnie lub w formie bractw popieranych przez sułtanów wyznawcy sufizmu (→ islamska duchowość) realizowali swe misjonarskie plany wobec hindusów. Przyciągali oni hindusów swą duchowością, proponującą poszukiwanie Boga we własnym sercu przez medytację połączoną z muzyką, ukierunkowaną na osiągnięcie ekstazy duchowej. W ten sposób sufizm przyczynił się do ożywienia mistyki hinduskiej. Proponowanie wszystkim Hindusom jednolitej duchowości dla pochodzących z niższych kast było formą nobilitacji i wyzwolenia.

Pod koniec XII w. rozpoczął się okres prześladowania hinduistów, burzenia ich świątyń i wznoszenia meczetów, co doprowadziło do długotrwałej izolacji obu religii

i wzajemnej wrogości. Pewnym wyjątkiem jest czas panowania Akbara Wielkiego († 1605), cechującego się tolerancją religijną. Doszło do symbolicznego dialogu międzyreligijnego, zbliżenia, a nawet współdziałania muzułmanów z hinduistami. Jednak wielu przywódców religijnych muzułmańskich uznawało cesarza za odstępcę od islamu, toteż po jego śmierci sytuacja powróciła do stanu poprzedniego.

Wyróżniającą się postacią tego okresu jest poeta Kabir († 1518), wywodzący się z hinduistów nawróconych na islam. Jego wiersze nacechowane są pragnieniem poszukiwania ukrytego boga i dążenia do zjednoczenia z nim, opisywanym w kategoriach monistycznych, podobnie jak Śankara. Dystansuje się od kultu zewnętrznego, zarówno muzułmańskiego rytuału modlitewnego, jak i hinduistycznego kultu podobieństw. Uznawany jest on przez obydwie strony za wielkiego mistyka.

Wybitną postacią wisznuizmu jest Ćajtanja († 1533). Jako chłopiec doświadczył głębokiego przeżycia religijnego podczas wtajemniczenia w kult Kryszny. Jako biegły znawca tradycyjnej nauki wedyjskiej, stał się zarazem gorliwym zwolennikiem *bhakti*. Doznawał wielu ekstatycznych uniesień i owdzięcia przez Krysznę. Z czasem stał się sannjasinem i charyzmatycznym przywódcą ruchu szerzącego kult Kryszny.

Założycielem religii Śikhów jest guru Baba Nanak († 1538). W wieku 29 lat miał doświadczenie mistyczne, wskutek którego głosił naukę będącą synkretyzmem hinduizmu i islamu. Wierzył w jednego boga, kładąc nacisk na jego transcendencję. Pozostawał przy hinduistycznej koncepcji karma, wędrówki dusz i cyklicznych następstw czasu. Jako drogę do zjednoczenia z bogiem zalecał medytację nad bożym imieniem, widząc w tym możliwość wyzwolenia się w oparciu o bożą łaskę. Głosił równość wszystkich ludzi, przeciwstawiał się podziałowi społeczeństwa na kasty

i bronił członków kast niższych, w których budził nadzieję na oświecenie.

V. Neohinduizm (po 1800). O odradzeniu się h. można mówić dopiero pod wpływem chrześcijaństwa. Spotkanie z kulturą zachodnią po nastaniu w Indiach imperium brytyjskiego, doprowadziło w intelektualnych kręgach hinduistycznych do powstania wielu religijnych i społecznych ruchów reformatorskich.

Pierwsze takie próby podjął bramin Ram Mohan Roy († 1833), który poruszony przez niesprawiedliwość społeczną w swoim społeczeństwie, zwrócił się ku chrześcijaństwu, z którego przejął jednak tylko „przesłanie humanitarne”. Jego doktryna składała się z wedyjskiej metafizyki Upaniszad (czysty teizm, odrzucenie kultu podobieństw) i chrześcijańskiej etyki. Podjął kampanię przeciwko *sati*, czyli samoofiarowania się wdowy na stosie własnego męża. W 1828 założył stowarzyszenie Brahma Samadż na rzecz zjednoczenia trzech religii Indii: hinduizmu, islamu i chrześcijaństwa. Poeta Rabindranath Tagore († 1941) spopularyzował synkretyczną duchowość tego stowarzyszenia w świecie. Za następcy Roya, Keszba Čhandry Sena stowarzyszenie rozpadło się na dwie frakcje. To o orientacji reformistycznej zbliżyło się do chrześcijaństwa i zrezygnowało z nauki o transmigracji duszy, systemu kast i wszelkich nadużyć i popierało dalsze reformy społeczne, w tym m.in. śluby cywilne.

W 2 poł. XVIII w. orientaliści, badacze sanskrytu (C. Wilkins, W. Jones, M. Müller i inni) odkryli wielkie bogactwo starożytnego h., tłumacząc jego święte księgi na języki zachodnie. Dzięki temu nastąpiło odkrycie h. przez samych h., pragnących bronić swojej tożsamości przed tendencjami reformistycznymi inspirowanymi chrześcijaństwem. Nastąpił powrót do źródeł.

Kolejną tendencją neohinduizmu, obserwowaną na przeł. XIX i XX w. była radykalna obrona własnych wartości i stawia-

nie ich ponad religiami Zachodu. U początku tej orientacji jest bengalski bramin, mędrzec i „święty” Ramakryszna († 1886) i jego uczeń Wiwekawanda († 1902). Pierwszy pod wpływem przeżyć mistycznych głosił prawdziwość wszystkich religii, które są manifestacją tej samej uniwersalnej prawdy dawanej w różnych objawieniach boskiej Matki, Śity, Ramy, Kryszny, Muhammada i Chrystusa. Pod wpływem Ramakryszny Wiwekananda założył w 1909 Misję Ramakryszny, której celem było szerzenie h. w Indiach i poza jej granicami, zwłaszcza na Zachodzie.

Próbie syntezy myśli indyjskiej z zachodnią podjął Aurobindo Ghosh († 1950), twórca → jogi integralnej. Założył aśram w Pondicherry, był przewodnikiem tej wspólnoty, napisał wiele dzieł filozoficzno-duchowych po angielsku, w których zawarł swe poglądy na temat możliwości ewolucji świata, której kulminacyjnym stadium duchowym będzie „nadczołowiek”.

Jednym z najważniejszych myślicieli współczesnego h. jest Mahatma Ghandi († 1948). Stworzył on filozofię opartą na dążeniu do prawdy, która — jego zdaniem — jest najważniejszym imieniem Boga. Dostrzegał ją we wszystkich religiach i dlatego wyrażał wobec nich swój szacunek. Był dogłębnie przejęty zasadą *ahinsy* zakazującą zabijania i zadawania cierpienia ludziom i zwierzętom. Jej świadectwa dostrzegał w Chrystusowym Kazaniu na Górze i u św. Franciszka z Asyżu. Jako przywódca indyjskiego ruchu niepodległościowego był zwolennikiem całkowitej rezygnacji ze stosowania przemocy, organizował „bierny opór” i podejmował religijny post jako środek politycznego nacisku. Występował przeciw tzw. „przekleństwu” nieetykalności, broniąc *haridżan*, tj. ludzi znajdujących się poza systemem kastowym, których nazywał „dziećmi bożymi”.

Współczesny h. wyraża się w niezliczonej ilości idei, praktyk duchowych i zwy-

czajów. „Święte księgi” wedyjskie są poddawane nieustannym reinterpretacjom, by odpowiedzieć na zmieniające się potrzeby i aspiracje ludzi. Ostatnio, głównie za sprawą różnych ruchów migracyjnych, a zwłaszcza działalności → sekt misjonarskich (Medytacja Transcendentalna, Towarzystwo Świadomości Kryszny, Ruch Boskiej Światłości i inne), h. coraz bardziej rozprzestrzenia się w świecie, głównie w USA, Afryce i Europie.

VI. Chrześcijanie wobec religii hinduistycznych Nową jakość chrześcijańsko-hinduistycznym relacjom nadał Sob. Wat. II, który h. uznał za religię, w której obecne jest „to co prawdziwe i święte”, a więc zasługujące na szacunek (NA 2). Zwrócił uwagę na odmiennosc h. od chrześcijaństwa i złożoność jego duchowości i wezwał do dialogu z nim. „Nie można nie pragnąć żywego dialogu i skutecznej współpracy z tymi wszystkimi tradycjami duchowymi Azji, które wierzą w duchowe powołanie człowieka, jego poszanowanie Absolutu, sprawiedliwości, braterstwa i — jak to w naszej wierze określamy — jego pragnienie zbawienia i nieśmiertelności” (Jan Paweł II). Mimo tego dialog z religiami Dalekiego Wschodu, a zwłaszcza z h. natrafia na pewne trudności. Duchowość h. różni się od chrześcijańskiej przesłankami filozoficznymi i teologicznymi. Przekreślenie czynnika duchowego na niekorzyść materialnego wpływa na odmienną postawę hinduisty do świata, zwłaszcza w kwestii zaangażowania w jego przemianę, co bywa niezrozumiałe dla chrześcijanina. Dużą trudnością wydaje się niespójność hinduistycznego systemu filozoficznego i teologicznego. Wynika ona po prostu z wielopostaciowości h. Dialog z całym h. winien uwzględniać tę różnorodność połączoną z wieloma, a nie jednym, systemami myśli.

Bardziej zrozumiała staje się np. nieskończona wielopostaciowość bogów, gdy weźmie się pod uwagę pierwotne i później-

sze stadia rozwoju h. i dokonującą się wewnątrz niego przemianę ich funkcji i roli względem ludzi. Trójpostaciowość bogów Brahmy, Wisznu i Śiwy, choć może budzić skojarzenia z → Trójcą Przenajśw., nie może być traktowana jako jej analogia, gdyż zachodzi między nimi istotowa różnica. Podobnie nie należy utożsamiać „wcieleń” np. Wisznu z chrześcijańską tajemnicą → Wcielenia Syna Bożego. Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie jest możliwa do przyjęcia także reinkarnacja (Hbr 9, 27). Chrześcijanin nie może także uznać ksiąg wedyjskich za objawione.

We wszystkich religiach h. nieco inaczej przeżywana jest kwestia uwolnienia, wyzwolenia i zbawienia. Człowiek widziany jest jako włączony w dziejący się przyczynowo-skutkowy proces. O ile chrześcijaństwo akcentuje na drodze do zbawienia → wolność człowieka i pierwszeństwo → łaski Bożej, a samo zbawienie pojmuje jako dar Boży, to w h. wolność pojmowana jest w ramach kołowrotu narodzin i śmierci, zawsze wewnątrz systemu kastowego.

Znajomość istotnej różnicy pomiędzy odmiennymi rzeczywistościami pochodzącymi z różnych systemów religijnych uchroni chrześcijanina przed synkretyzmem, którego h. nie unika za wszelką cenę. Znany jest on ze swego inkluzywizmu, czyli gotowości do uznania centralnych dla innej religii wartości i prawd za identyczne z własnymi i wchłanianie jej w obręb własnej religii. Obawy związane z dialogiem z h. nie mogą skłaniać chrześcijanina do ekskluzywizmu religijnego. „To, co radykalny ekskluzywista wyklucza odrzucając duchowość Azji, to nie co innego, jak wymiar duchowy *animae naturaliter christianae*” (J. A. Cuttat, *L'esperienza cristiana può assumere la spiritualità „orientale”?*, w: *La mistica e le mistiche*, red. A. Ravier, Tn 1996, 638).

Nie można pominąć w h. tajemniczej obecności łaski Bożej, wydającej nierzadko

piękne owoce (RMs 29; AG 1; GS 22). To też od połowy XX w. podejmowane są w Kościele katolickim wyraźne próby przeniesienia pewnych doświadczeń duchowych h. na grunt chrześcijański w celu pełniejszego przeżywania własnej duchowości. Chodzi tu głównie o przyjęcie do zakonnego życia wielkich ascetycznych i kontemplacyjnych tradycji obecnych w h. (AG 16). Kontemplacyjny i mistyczny wymiar w monastycyzmie hinduskim, to „charyzmat Indii” (O. Lacombe). Chrześcijaństwo wrastające w kulturę indyjską i integrujące obecne w niej wartości, może przez to ubogacić życie monastyczne.

Jedną z pierwszych prób asymilacji wartości obecnych w h. podjął francuski benedyktyn Henri Le Saux (Abhishiktananda † 1973), który w latach 1950-1973 założył w Indiach dwa chrześcijańskie aśramy i ze swymi współbraćmi w otwarciu na kontemplacyjną tradycję adwajty wszedł w ubogacający dialog z h. Doświadczenia Le Saux, jako potwierdzenie duchowości Wedanty i pogłębienie jej w ukierunkowaniu

na Jezusa Chrystusa, mają wartość pragmatyczną dla duchowego dialogu chrześcijaństwa z h. Ten dialog, sięgający sedna duchowości obu religii, jest rzeczywistą potrzebą naszych czasów i szansą na zbliżenie międzyreligijne, wzajemne ubogacenie się i bardziej przekonujące świadectwo chrześcijan wobec mieszkańców Azji, z których zaledwie 2,5% jest uczniami Chrystusa.

O. Lacombe, *Il brahmanesimo*, w: *La mistica e le mistiche. Il „nucleo” delle grandi religioni e discipline spirituali*, red. A. Ravier, Tn 1966, 553-628; J. B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, Wwa 1974; D. Acharuparamabil, *L'induismo*, w: *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, R 1984, 2, 527-568; P. Schreiner, H., w: *Pięć wielkich religii świata*, red. E. Brunner-Traut, Wwa 1986, 17-37; J. L. Brockington, *Święta nic h. H. w jego ciągłości i różnorodności*, Wwa 1990; A. Szyszko-Bohusz, H., *buddyzm, islam*, Wr-Wwa-Kr 1990; J. Sudbrack, *Mystik im Dialog. Christliche tradition. Ostasiatische Tradition. Vergessene Traditionen*, Wü 1992; H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Wwa 1995, 78-85; *Das Lexikon des Hinduismus*, Bn-Mü-W 1996.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

HISTORIA DUCHOWOŚCI

Nauka teologiczna ściśle związana z → teologią duchowości, zajmująca się dziejami przeżywania przez człowieka jego kontaktów z Bogiem. Dzięki transcendencji sprawiającej, że duch ludzki potrafi nawiązać kontakt z Absolutem, można mówić o h. d. chrześcijańskiej (→ duchowość chrześcijańska), hinduizmu, braminizmu, buddyzmu, islamu, judaizmu i innych religii. H. d. odrzuca przekonanie, jakoby duch ludzki nie był w stanie nawiązać kontaktu z Bogiem.

Chrześcijańska h. d. ukształtowała się na pocz. XX w., a jej znaczenie wzrosło wraz z rozwojem nauk historycznych, głównie historii Kościoła i historii teologii. Pierwsze dzieła dotyczące h. d. ukazały się we Francji, np. Henri Brémonda *Histoire*

littéraire du sentiment religieux en France (I-XI, P 1916-36), analizujące dzieje życia wewnętrznego na podstawie literatury pięknej. Jednym z głównych opracowań z zakresu h. d. jest Pierre'a Pourrata *La spiritualité chrétienne* (I-IV, P 1919-28), poddające analizie dzieła pisarzy ascetycznych i mistycznych, zgrupowanych zwłaszcza w → szkołach duchowości. Dziełem o dużej erudycji jest Louisa Cogneta *De la dévotion moderne à la spiritualité française* (P 1958), a także Jeana Leclerqua, François Vandenbroucke'a i Louisa Bouyera *Histoire de la spiritualité chrétienne* (I-III, P 1960-65) rozpatrujące zjawiska życia wewnętrznego na podstawie przeżyć psychicznych różnych grup społecznych, w tym monastycznych, a nadto w Kościołach prawosławnym

i protestanckim. Obszernym studium poświęconym dziejom życia duchowego poza obrębem Kościoła katolickiego, jest *La mystique et les mystiques* (P 1965) pod red. A. Riviera. Dla h. d. ważne są prace Juana B. Arintero *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* (Ma 1952) oraz H. Graefa *L'héritage des grands mystiques* (P 1968) i *Histoire de la mystique* (P 1972), będąca zarysem mistyki chrześcijańskiej i pozachrześcijańskiej, a także *Historia de la espiritualidad* (Ba 1969) pod red. J. Duque i S. Balusta, nadto *Historia de la espiritualidad* (Burgos 1872) i *Espiritualidad medieval* (Burgos 1974) J. M. Molinera, A. Royo Marína *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana* (Ma 1973), J. Aumann *Christian Spirituality in the Catholic Tradition* (Lo 1983; przekł. polski: *Zarys historii duchowości*, Ki 1993) i *Le grandi scuole della spiritualità* (R 1984) pod red. E. Ancillego.

H. d. poświęcona jest encyklopedia *World Spirituality. An Encyclopaedic History of the Religious Quest* zainicjowana w 1986 w Londynie, mająca w 25 tomach przedstawić dzieje duchowości Wschodu i Zachodu (h. d. chrześc. poświęcony jest tom *Christian Spirituality* (Lo 1986).

W Polsce duże znaczenie dla rozwoju h. d. mają prace Karola Górskiego, Bernarda Przybylskiego OP, Otto J. Filka OCD, Antoniego Bazieliacha CSsR, Czesława Drażka SJ, Wiesława Szymony OP, ks. Je-

rzeżo Misiurka, ks. Edwarda Walewandra, ks. Waleriana Słomki, ks. Marka Chmielewskiego i ks. Stanisława Urbańskiego. Pomocą służą też serie → „Homo meditantans” (Lb 1984-) oraz „Antologia mistyków chrześcijańskich” (Wwa 1985-). Od 1982 istnieje w KUL katedra h. d.

Chrześcijańska h. d. bada i wyjaśnia relacje doświadczalne człowieka z Bogiem w Trójcy Jedynym, który najpełniej objawił się w → Jezusie Chrystusie. Studium kontaktów z Bogiem chrześcijan żyjących w różnych czasach i miejscach uwzględniać musi ich mentalność i sposoby przyjmowania przez nich nauki Chrystusa. Przedmiotem zainteresowania chrześcijańskiej h. d. jest zarówno duchowość wschodnia, jak i zachodnia, a także nurty i ruchy o charakterze religijnym, życie duchowe instytutów świeckich, zakonów i zgromadzeń zakonnych, kapłanów i laikatu oraz szkół duchowości.

Posługując się metodami właściwymi dla teologii, h. d. korzysta także z dorobku innych nauk, jak: historia sztuki sakralnej, socjologia religii, historia liturgii i historia Kościoła.

I. Colosio, *Suggerimenti metodologici per ricerche storiche nel campo della spiritualità*, RAM 10(1965), 492-508; J. Dumeigne, *Dictionnaire de la vie spirituelle*, P 1983, 475-493; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kr 1986, 11-21; J. Misiurek, *Zarys h. d. chrześcijańskiej*, Lb 1992.

KS. JERZY MISIUREK

HISTORIA ZBAWIENIA

Historyczny, postępujący proces ofiarowania człowiekowi zbawienia przez Boga oraz przyjęcie go ze strony człowieka. Historia zbawienia zmierza do eschatologicznego szczytu w osobie Chrystusa, który nadaje sens całemu procesowi.

Wg przekonań ludzi starożytnych → czas stanowił rzeczywistość zamkniętą, w

tym znaczeniu, że dokonujące się w nim zdarzenia powracały, choć w zmienionej formie. Początków przewyciężenia takiego ujmowania czasu należy szukać w myśli hebrajskiej, która ujmuje historię jako ciąg niepowtarzalnych zdarzeń. Przez nie objawia się wola Boga-Jahwe. Na wydarzenia „świeckie” Izraelici patrzyli przez pryzmat

wiary w obecność Boga i Jego działanie w tym narodzie.

Dzieje Izraela zatem to jednocześnie dzieje zbawienia. Aby ukazać sens historii narodu wybranego oraz prawdę o Bogu, autorzy natchnieni przekazywali fakty w ten sposób, aby wydobyć samą prawdę o h. z. Przekaz faktu historycznego i interpretacja jego zbawczego sensu tworzą nierozdzielny całość, egzemplifikując przeżywanie tych wydarzeń w liturgii świątynnej i domowej. Wątki te układały się w linię ciągłą, wiodącą przez najważniejsze etapy zbawczego działania Bożego: wybranie, → przymierze, → grzech, kara, skrucha, → miłosierdzie, wybawienie. Dzięki nadaniu h. z. takiego sensu, przeżywane wydarzenia otrzymywały w swej interpretacji duchowej trwałą wartość. Biblia ukazuje dynamizm (rozwój) h. z.

Najogólniej biorąc, można wyliczyć jej trzy etapy: od stworzenia człowieka i świata do Abrahama, od Abrahama do Chrystusa i od Chrystusa do → paruzji.

W sensie ogólnym h. z. oznacza wszelkie dokonywanie się zbawienia, gdziekolwiek i kiedykolwiek realizowałoby się ono w dziejach ludzkości. Tak szeroko pojęta h. z. jest historią wszystkich styków ludzkości ze zbawieniem. Racją uzasadniającą tak ogólne pojęcie h. z. jest powszechna wola zbawcza Boga (1 Tm 2, 3-6).

W sensie ścisłym h. z. rozpoczęła się od doświadczenia Boga przez Abrahama w jego życiu (Rdz 12). Wydarzenia opisane przed Abrahamem bibliści nazywają „pierwotną h. z.”. Obraz historii pierwotnej po-

wstał w tajemniczej współpracy Boga z jej współtwórcami. Od Abrahama h. z. otrzymuje nowe ukierunkowanie, dotychczasowe „odwracanie się” od Boga, dzięki przyjęciu z wiarą przez Abrahama i jego potomków wezwania Bożego, staje się ciągłym — choć nie wolnym od niewierności w czasach późniejszych — „powracaniem do Boga”. Dopiero Chrystus dokonał prawdziwego wyzwolenia i pojednania człowieka z Bogiem. Ewangelista Jan (J 1, 17) przedstawia → Jezusa Chrystusa jako „drugiego Mojżesza”, uwalniającego już nie jeden naród, ale wszystkich ludzi z niewoli o wiele gorszej niż niewola egipska — z niewoli → grzechu. W Chrystusie h. z. wypełnia się i będzie trwać aż do ostatecznego spełnienia się, które będzie miało miejsce w nowej rzeczywistości zainaugurowanej powszechnym zmartwychwstaniem.

Obok faktów, elementem konstytutywnym h. z. jest słowo Boże. Dzięki niemu dokonała się interpretacja zdarzeń w aspekcie zbawczym. Autorzy natchnieni nie uprawiali dziejopisarstwa dla celów naukowych, lecz przyświecał im cel egzystencjalno-formacyjny, chcieli bowiem służyć życiu, a więc dać podstawę → wiary, → duchowości i moralności życia, co w niczym nie umniejsza wiarygodności i historyczności faktów.

Cz. Bartnik, *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lb 1979; J. Kudasiewicz, *Historia czy ekonomia zbawienia*, RTK 28(1981), 1, 87-102; L. Madej, *Rozumienie h. z. w dokumentach Sob. Wat. II*, Lb 1981.

KS. ANDRZEJ SZEWCIW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

HISZPAŃSKA DUCHOWOŚĆ

Dzieje chrześcijaństwa na Półwyspie Iberyjskim dają podstawę do mówienia o h. d. i uwidaczniają jej osobliwość oraz szczególne bogactwo, wniesione w dzieje Kościoła świętego.

I. Starożytność. Początki ewangelizacji Hiszpanii sięgają co najmniej II w. Św. Ireneusz († 202) w *Adv. haer.*, I, 3 (PG 7, 552-553) i Tertulian († 220) w *Adv. jud.*, 7 (PL 2, 610c; CSEL 70, 275) wspominają o ist-

nieniu wspólnot chrześcijańskich na Półwyspie Iberyjskim. Nie ma źródeł potwierdzających podróż apostolską św. Pawła (Rz 15, 24. 28). Wzmianka o misji św. Jakuba Starszego pochodzi dopiero z VII w. Więcej informacji o początkach Kościoła w Hiszpanii dostarcza list św. Cypriana († 258), w którym wymienione są Kościoły lokalne w León, Astordze, Meridzie, Saragossie (Ep. 67; CSEL 3, 735-743).

Z okresu IV-VII w. na Półwyspie Iberyjskim, będącym pod panowaniem rzymskim i wizygockim, ważniejsi teologowie i pisarze duchowi, to: a) Grzegorz z Elwiry († 392) — pierwszy pisarz duchowy inspirowany się Orygenesem i św. Hipolitem w objaśnianiu na sposób alegoryczny *Pieśni nad pieśniami* jako zaślubin mistycznych Chrystusa z Kościołem; b) Prudencjusz († 405) — w *Peristephanon* ukazuje nurt pobożności polegający na czci męczenników i wyznawców wiary (tzw. duchowość zwycięska). Rodzajem eposu zwycięskiej jest alegoryczny poemat *Psychomachia*, w którym opisuje walkę człowieka z własnymi wadami. Jego *Cathemerinon*, hymnarz dnia jest zbiorem poezji, z której częścią posługiwano się w sześciu różnych porach modlitwy w ciągu dnia, część zaś dotyczy postu, zawiera oficja: o zmarłych, na Boże narodzenie i Objawienie Pańskie; c) Orosjusz († 423) — uczeń św. Augustyna, jest autorem *Historiae adversus paganos* inspirowanej myślą bp. Hippony, bogatej w elementy alegoryczno-duchowe i symbolizm mistyczny; d) św. Marcin z Bragi († 580) — założyciel klasztoru w Dumium jest znany ze swych dzieł ascetyczno-moralnych: *Pro repellenda jactantia*, *De superbia*, *i Exortatio humilitatis* będących echem duchowości Jana Kasjana; e) Izydor z Sewilli († 636) — jego traktaty egzegetyczne: *Mysticorum expositiones sacramentorum seu questiones in vetus Testamentum*, *Liber numerorum qui in Sacris Scripturis occurrunt*, *Alegoriae quaedam sacrae Scripturae* (PL

83, 207-424, 179-200, 99-130) zawierają wykład sensu alegorycznego i mistycznego Pisma św. wg Orygenesesa i św. Augustyna. Swą wykładnię ascezy i moralności zawarł Izydor w *Synonyma de lamentatione animae peccatricis* (PL 83, 825-868) napisanej w duchu pokutnym; f) Ildefons z Toledo († 667) — główny przedstawiciel szkoły Toledo, w dziele *De itinere deserti* (PL 96, 171-192), opierając się na obrazie wędrowni Izraelitów do Ziemi Obiecanej, w sposób symboliczny objaśnił główne etapy życia duchowego; g) św. Julian († 690) — największy teolog i pisarz wizygocki, bp i wybitny organizator życia religijnego jest autorem dzieła *Prognosticon futuri saeculi* (PL 96, 453-524) o charakterze dogmatyczno-ascetycznym, poświęconego sprawom ostatecznym: śmierci i zmartwychwstaniu.

W ramach ascetyzmu pierwotnego, którego początku nie da się ustalić z powodu braku źródeł, rozwijającego się w środowiskach indywidualnego monastycyzmu, doszło w IV w. do ujawnienia się ruchu ascetycznego zwanego *pryscylianizmem*. Na jego czele stał Pryscylian († 385), bp Avila ulegający wpływowi doktryny gnostycko-manichejskiej. Nie precyzując, co pochodzi od Pryscyliana, a co od jego uczniów, można powiedzieć, że pryscylianizm to błędny kierunek w Kościele hiszpańskim o dwu obliczach: ascetycznym i dogmatycznym. Praktykowany przez pryscylian radykalny ascetyzm przejawiał się w: postach w niedziele, chodzeniu boso, długich tajemnych zgromadzeniach modlitewnych (podczas wielkiego Postu i przed Epifanią) „zastępujących” im uczestnictwo we Mszy św., bezwzględnym posłuszeństwie wobec Pryscyliana, który — jak wierzono — posiada wyższą wiedzę i jest obdarzony szczególnymi charyzmatami. Owe praktyki i wierzenia były związane z wieloma błędami doktrynalnymi, takimi jak: negowanie istnienia Osób Trójcy Świętej i przyjmowanie w Bogu emanacji wewnętrznych; negowa-

nie realności narodzin i ludzkiej postaci Chrystusa; uznawanie aniołów i dusz za emanację a złączenie duszy z ciałem za wynik kary Bożej; przyjmowanie, iż szatan istnieje niezależnie od Boga, a istnienie świata jest dziełem szatana; uznawanie małżeństwa za stan godny potępienia; negowanie wiary w możliwość zmartwychwstania w ciele. Błędy pryscylian zostały potępione na synodach w Saragossie (380), Bordeaux (385) i Brakarze (563).

W królestwie Wizygotów chrześcijaństwo przeżywało rozwój, czego przejawem jest rozkwit monastycyzmu, nawiązującego do tradycji wschodnich, znanych dzięki dziełom: *Aegyptiorum patrum sententiae* (PL 74, 381-393) i *Verba seniorum* (PL 73, 1025-1062), Regule Kasjana i regułem św. Bazylego Wlk. Nie bez znaczenia był wpływ *Regula monachorum* św. Augustyna, adaptowanej pod nazwą *Regula puellarum* lub *Regula ad virgines*. Spośród reguł opracowanych na gruncie hiszpańskim na uwagę zasługuje *Regula monachorum* (PL 83, 867-894) Izydora z Sewilli, czerpiąca z bogactwa reguł wschodnich i zarazem cechująca się własną oryginalnością. Duchowość i organizację życia monastycznego ukazują najlepiej reguły Fruktuoza z Bragi: *Regula prima*, czyli *Complutensis* (PL 87, 1099-1110) i *Regula secunda*, czyli *Communis* (1111-1127). Różne reguły tworzyły wówczas *Codex regularum*, który pozostawał w posiadaniu opata i był często odczytywany we wspólnotach monastycznych. Obok wspólnot mnichów istniała też eremicka forma monastycyzmu, której najbardziej znanym przedstawicielem jest Waleriusz z Bierzo. Na kształtowanie duchowości monastycznej w owym czasie ważny wpływ miało dzieło *De institutione virginum*, św. Leandra z Sewilli, będące pochwałą dziewictwa.

O duchowości Kościoła wizygockiego świadczą najbardziej jego księgi liturgiczne. Jest to efekt bogatej twórczości wspo-

mnianych autorów i pracy wielu synodów narodowych zmierzających do ujednoczenia liturgii w różnych rejonach Półwyspu. Reakcja na arianizm i pryscylianizm przyczyniła się do ukształtowania liturgii wyraźnie chrystocentrycznej.

II. Średniowiecze. Od VIII w., gdy prawie cała Hiszpania, oprócz Asturii, znalazła się pod panowaniem Arabów, Kościół nie mógł się normalnie rozwijać. Dominacja polityczna muzułmanów pociągnęła za sobą islamizację różnych dziedzin życia i z czasem prześladowanie chrześcijan, zwłaszcza za panowania Abderramana I (756-788), Mahomeda I (852-886) i Abderramana III (912-961). Niektórzy chrześcijanie odstąpili od wiary, a inni asymilowali się pod względem językowym i obyczajowym z muzułmanami i przyjęli odrębny ryt, zwany mozarabskim. Kościół pozostał jakiś czas w izolacji wobec Rzymu.

W pierwszych dwóch wiekach dominacji Arabów, duchowość chrześcijańska wyrażała się w obronie wiary i świadectwie, którego najwyższą postacią jest męczeństwo. Powstają wtedy liczne apologie i utwory gloryfikujące męczeństwo, m.in. męczennika — św. Eulogiusza z Toledo († 859), autora: *Memoriale sanctorum* — opowiadania o życiu męczenników, *Documentum martyriale* — zachęty do przyjęcia męczeństwa, *Apoplogeticum sanctorum martyrum* — pochwały męczeństwa. Obok niego piewą męczeństwa był Alvaro z Kordoby († 861). W *Vita Eulogii* utrwalił pamięć o wspomnianym męczenniku, a w *Indiculus luminosus* m.in. atakował doktrynę muzułmańską. Leowigild z Kordoby w dziele *De habitu clericorum* objaśniał mistyczne znaczenie szat liturgicznych.

Od pocz. X w., gdy Kościół w Hiszpanii znajdował się pod największym naporem islamizacji, izolacji i osłabienia, dzięki odzyskiwaniu terytoriów (*reconquista*), zaczyna się powolny proces odnowy politycznej i religijnej. Ta ostatnia była możli-

wa także dzięki temu, że w niektórych miejscach zachowały się biblioteki i księgi liturgiczne. Ważną rolę w odnowie duchowej odegrały synody w Léon (1020), Coyanza (1050), Compostella (1060). Wówczas do Hiszpanii przybyli cystersi kluniaccy, którzy do XII w. nadzorowali prawie wszystkie klasztory i w wielu miejscowościach (Léon, Palencja, Santiago) założyli szkoły kościelne, przyczyniając się do podtrzymania tradycji religijnej. W 2. poł. XI w. liturgia hiszpańska i mozarabska została zastąpiona rzymską.

Duchowość chrześcijańska owego czasu cechuje się głównie nabożeństwem do Męki Pańskiej, czcią Najśw. Sakramentu i kultem świętych. Do grobu św. Jakuba w Santiago de Compostella przybywali liczni pielgrzymi, także zza Pirenejów. W użyciu był podręcznik pielgrzyma *Liber Calixtinus*. W czasie wypraw krzyżowych doszło w Hiszpanii do utworzenia własnych zakonów rycerskich do walki z Maurami: zakonu z Alkantary i Colatrava, opartych na prawie cysterskim.

W miarę postępującej rekonkwisty Kościół hiszpański się umacniał. W XIII w. powstały uniwersytety w Valladolid (1210), Palencji (ok. 1212), Salamance (1215) i Leridzie (1300) sprzyjające rozwojowi teologii i życia religijnego. Można mówić o renesansie Kościoła, który odnawiał się wewnętrznie i głównie za sprawą dominikanów angażował się w dzieło misyjne.

III. Wiek złoty. Tak określa się XVI i pocz. XVII w. w Hiszpanii, kiedy duchowość przeżywa swój wyjątkowy rozkwit, obejmujący tak zakony i kler, jak i ludzi świeckich. Duchowość tego okresu najwyższy wyraz miała w mistyce, co staje się zrozumiałe, gdy uwzględni się różne czynniki, które przyczyniły się do rozwoju życia duchowego. Do podstawowych z nich zalicza się przeprowadzoną reformę życia zakonnego i skrzyżowanie się różnych prądów duchowych na Półwyspie Iberyjskim.

1. Reforma życia zakonnego. Podstawowe znaczenie w przemianie duchowo-religijnej oblicza zjednoczonej Hiszpanii odegrała reforma zakonna. Rozpoczęła się w istniejących zakonach pod koniec XV w. U franciszkanów jej początki łączą się z m.in. z postacią Piotra z Villacreces († 1422), u dominikanów z Marcinem z Vergas († 1446), u cystersów z Janem z Alarcón († 1451), u eremitów św. Augustyna z de Lope z Olmedo. Silny impuls do jej realizacji dali królowie katolicy: Ferdynand Aragoński i Izabela Kastyljska. Papież Aleksander w 1494 mianował kierownikiem reformy kard. Franciszka Jimenez de Cisneros (stryj opata z Monserrat — García Jimenez de Cisneros OSB). Jej nowość polegała na odejściu od pobożności średniowiecznej (długie modlitwy liturgiczne: msze konwentualne, chórowe odmawianie brewiarza, długie oficja do Matki Bożej czy za zmarłych; duże zainteresowanie → objawieniami prywatnymi, pielgrzymki, kult → relikwii). Akcentowano natomiast powszechne wezwanie do życia duchowego i modlitwę wewnętrzną (myślną) jako zasadniczy środek w *imitatio Christi* i drodze do kontemplacji. Na polecenie kard. Cisnerosa drukowane były liczne książki o tematyce ascetycznej i mistycznej w języku hiszpańskim, np. *Vita Christi* Ludolfa z Saksonii (†1377), *Naśladowanie Chrystusa* Tomasza à Kempis (1490), *Drabina duchowa* Jana Klimaka (1502), *Teologia mistyczna* Hugona z Balmy († 1305), *Ćwiczenia w życiu duchowym* García Jimenez de Cisnerosa (1500) i in. Dzieła te pochodzą z różnych źródeł, szkół i okresów duchowości chrześcijańskiej i niosły ze sobą wielkie bogactwo treści duchowych. Dzieło reformy wspierał założony przez kard. Cisneros uniwersytet w Alcala, który stał się ważnym ośrodkiem odnowy teologicznej dla licznej grupy duchowieństwa.

2. Doktrynalne źródła teologii i duchowości. Zasadniczym źródłem dla teologów i

mistrzów duchowych złotego wieku było Pismo św. Ten głębszy zwrot ku Objawieniu Hiszpania zawdzięcza w dużej mierze erasmizmowi. Znanymi ośrodkami egzegezy biblijnej stały się uniwersytety w Alcalá i Salamance. Propagatorami odnowy biblijnej i życia duchowego w tym czasie byli egzegeci: Tomasz z Villanueva († 1555), Alfons z Zamora († 1531), Cyprian de la Huerga († 1560) i Ludwik z León († 1591). W XVI w. autorzy duchowi opierali swe nauczanie głównie na doktrynie św. Pawła. W późniejszym czasie Biblia stała się inspiracją dla opisu stanów duchowych i mistycznych, co widać zwłaszcza u św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża.

Teologia i duchowość w XVI w. czerpie wiele z patrystyki i średniowiecza. Czytane są m.in. traktaty ascetyczne św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego. Z Ojców łacińskich największy wpływ na duchowość tego czasu w Hiszpanii miał św. Augustyn i św. Grzegorz Wielki. O ile dostęp do źródeł patrystycznych był na ogół możliwy przez autorów średniowiecznych, to dzieła teologów i mistrzów duchowych średniowiecza, zwłaszcza św. Bonawentury i św. Bernarda z Clairvaux, pod których wpływem znalazła się Hiszpania na przeł. XVI/XVII w., są dostępne bezpośrednio. Nie do przecenienia jest wpływ sumy duchowości średniowiecza, tj. *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis.

Należy wspomnieć o wpływie na duchowość hiszpańską złotego wieku → *devotio moderna* i niemieckiej szkoły mistyki (→ niemiecka duchowość). Wpływ Braci Wspólnego Życia i Kanoników Regularnych z Wildesheimu dokonał się za pośrednictwem znanego od początku reformy dzieła Garcíi Jimenez de Cisnerosa p. *Ejercitatorio de la vida espiritual* (1500), którego treść znalazła wyraźne odbicie w → *Ćwiczeniach duchownych* św. Ignacego Loyoli. *Devotio moderna* zainspirowało wszystkie szkoły h. d. w zakresie meto-

dycznej modlitwy wewnętrznej skoncentrowanej na osobie Jezusa Chrystusa i rozważaniu Jego męki. Natomiast wpływ niemieckiej szkoły mistyki widoczny był w preferencji dla kontemplacji i wewnętrznego oświecenia, objaśnianych jako sposób oddziaływania łaski Bożej na duszę, jej strukturę i stany w procesie dążenia do zjednoczenia z Bogiem. Chodzi tu głównie o doktrynę mistyczną bł. Jana Taulera († 1361) i bł. Jana Ruysbroeck († 1381).

3. *Skrzyżowanie prądów duchowych.*

Na h. d. złotego wieku miały wpływ zasymilowane w latach 1500-1560 prądy duchowe, takie jak erasmianizm i humanizm, duchowość włoskiego renesansu, a także niektóre elementy filozofii starożytnej.

Humanistyczna duchowość Erazma z Rotterdamu († 1536), szerząca się od 1527 w Hiszpanii dzięki tłumaczeniom jego dzieł: *Enchiridion militis christiani*, *Modus orandi Deum* i *Precatio evangelica*, jest syntezą doktryny biblijnej, filozofii starożytnej, *devotio moderna* i współczesnego mu humanizmu. Wyrażała się w akcentowaniu „chrystianizmu wewnętrznego”. Jako drogę do niego zalecał Erazm głównie modlitwę myślną, prostą liturgię i praktykę cnót chrześcijańskich. Zwalczał natomiast formalizm nabożeństw i ich rytualizm oraz wokalizm, czyli praktykę wyłącznie modlitwy ustnej. Jako poczytny autor wśród duchowieństwa, wywarł wpływ nawet na takie autorytety jak św. Jan z Avila († 1569) i Ludwik z Granady († 1588).

Można mówić także o wpływie duchowości włoskiej na h. d. XVI w. wskutek licznych kontaktów Hiszpanów z włoskimi autorami duchowymi. Do Hiszpanii przeniknęły pisma, idee reformatorskie i nauka o życiu duchowym Girolamo Savonaroli († 1498). Wpływ tego autora jest znaczny, skoro V. Beltrán de Heredia mówi nawet o „inwazji savonarolskiej”. Innym wpływowym autorem jest dominikanin Giovanni Battista Cerioni, znany jako Battista da

Crema († 1534), autor *Della conoscenza e vittoria di sé*. Rozpowszechniona była *Apologia* Serafino Aceto de Portis, znanego jako Serafino da Fermo, poświęcona metodzie modlitwy. Cechą wspólną włoskich autorów owego czasu była prostota i wewnętrzny charakter nauki duchowej.

Historycy duchowości dostrzegają także wpływ nauki Sokratesa († 399 przed Chr.) i Seneki († 65), co m.in. wyrażało się w podkreślaniu ważności poznania siebie samego jako istotnego warunku postępu duchowego, a także respektowania wymogów moralnych i ascetycznych.

Do tego dochodzi iluminizm, który w autentycznej formie pojawił się w 1. poł. XVI w. Jako ruch ukierunkowany przez modlitwę i kontemplację na wewnętrzne oświecenie, rozwinął się w 2. poł. tegoż wieku głównie dzięki asymilacji duchowości *devotio moderna* oraz szkoły mistyki niemieckiej, a także pism Pseudo-Dionizego Areopagity i uwidocznił się najbardziej w szkole karmelitańskiej (→ karmelitańska duchowość). Jego wypaczoną postacią jest alumbrydyzm.

4. Od domów skupienia do szkół duchowości. Odnowa h. d. rozpoczęła się w domach modlitwy (*recolectorios*) powstałych u franciszkanów, benedyktynów, dominikanów i w innych zakonach, stając się ośrodkami duchowego promieniowania na swe środowiska. Przyczyniły się one do odnowy istniejących szkół duchowości (benedyktyńskiej, franciszkańskiej, dominikańskiej) i ukształtowania się nowych (jezuickiej i karmelitańskiej). W ewolucji, jaka dokonała się w Hiszpanii na przestrzeni złotego wieku, można wyróżnić kilka etapów:

a) uczenie się „dróg metodycznej modlitwy”. Zebrał je i przedstawił opat benedyktynów z Montserrat, García Jimenez de Cisneros w *Ejercitatorio de la vida espiritual*. Jest to w znacznej mierze kompilacja tekstów z dzieł autorów ruchu *devotio moder-*

na, ukazujących modlitwę na drodze oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Innym podręcznikiem modlitwy był wówczas *Arte para servir a Dios* Alfonsa z Madrytu, który dał ogólne wskazania co do modlitwy, traktując o sposobie „uzdrowienia człowieka” i o miłości Boga oraz bliźniego jako kresie drogi duchowej. Nieocenioną pomocą w uczeniu dróg modlitwy były *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego Loyoli. Podana tam metodyczna medytacja bardzo odpowiadała potrzebom epoki nowożytnej;

b) ukształtowanie metody modlitwy, zwanej skupieniem (*recogimiento*). Za kodyfikatora tej postaci modlitwy w złotym wieku uznawany jest Franciszek Osuna († 1540). W dziele *Tercer abecedario espiritual* (1527), napisanym na podstawie doświadczenia modlitwy praktykowanej w La Salceda, objaśnia pojęcie i naturę tej modlitwy afektywnej. Rozumie przez nią skoncentrowanie wszystkich władz i zmysłów wewnątrz duszy w celu otwarcia się na nadprzyrodzone światło i zdania się na wolę Bożą. Tę modlitwę czasem nazywano „modlitwą wewnętrzną”, „sztuką miłości”, „modlitwą mądrości”, „modlitwą mistyczną”. Została ona omówiona ponadto w takich dziełach jak *Wejście na Górę Syjon* Bernardyna z Laredy († 1540) i *Via spiritus* Barnabasa de Palma († 1530). Autorzy piszący o tej modlitwie wyróżniają w niej trzy stopnie: → poznanie siebie, tj. poznanie własnej nędzy; naśladowanie Jezusa Chrystusa tak w Jego ludzkim, jak i Boskim życiu; zjednoczenie z Bogiem przez miłość. Te trzy stopnie modlitwy odpowiadają podziałowi na trzy drogi duchowe i trzy etapy: początkujących, postępujących i doskonałych. Przyjmowane są dwa wymiary skupienia: negatywny — polegający na opanowaniu zmysłów zewnętrznych, wyobraźni, fantazji, czterech głównych uczuć, unikaniu nadmiernej spekulacji rozumowej, oczyszczeniu serca i wyrzeczeniu się same-

go siebie; i pozytywny — polegający na integracji wszystkich władz duszy oraz zmysłów i zjednoczeniu z Bogiem;

c) wypracowanie doktryny o → kontemplacji — najbardziej dojrzały etap złotego wieku h. d. — jest oparte na doświadczeniu wielkich mistrzów. Autentyczny ruch uwewnętrznienia, cechujący modlitwę owego czasu, czyli tzw. *skupienie aktywne*, jeśli towarzyszył jej proces oczyszczenia z grzechów i wad, zmierzał do głębszego skupienia, czyli tzw. *skupienia nabytego*. Z kolei to głębsze skupienie przeżywane w duchu wewnętrznego upodobnienia się do Chrystusa, wiodło człowieka do tzw. *skupienia pasywnego*, które, jeśli zostało ubogacone łaską kontemplacji, nazywane było *skupieniem wlanym*, czy też *stanem oświecenia*. „Spokojna, cicha kontemplacja tworzy najwyższy stan modlitwy skupienia” (Kavanaugh). Wg mistyków, dokonuje się ona „w szczycie duszy” (*apex mentis*) lub w jej „głębi”.

Droga dochodzenia do skupienia pasywnego zależna była od oczyszczenia zmysłów i władz duszy oraz podniesienia ich do wyższego sposobu działania i doznawania. Znała np. polecenie *No pensar nada* (nic nie myśleć), stosowane na wyższym stadium modlitwy, odnoszące się do ograniczania aktywności dyskursywnej rozumu na rzecz aktów woli i miłości. Było ono błędnie rozumiane i praktykowane przez alumbradów jako całkowita pasywność, powstrzymanie się od wszelkich aktów zewnętrznych i wewnętrznych. Choć doceniana jest droga rozumu oświeconego wiarą, w ramach modlitwy skupienia bardziej zalecana jest droga miłości. Różni mistrzowie podkreślają, iż miłość jest większa od poznania — ona je zakłada i na nim się rozwija, toteż najwyższe poznanie uzyskuje się *per passivitatem amoris*. Tak rozumiana modlitwa skupienia była przeznaczona dla wszystkich.

Powstały dzieła uwydatniające szczególnie rolę miłości na drodze do kontempla-

cji i w samym jej akcie. Na uwagę zasługuje tu np. trylogia autorów franciszkańskich: *Arte para servir a Dios* Alfonsa z Madrytu, *Ley de amor santo* Franciszka Osuny i *Meditationes del amor de Dios* Dydaka z Estelli († 1578).

Wdrażana reforma życia zakonnego i rozwijający się wg wskazanej dynamiki nurt modlitwy skupienia, ogarnęły w złotym wieku wszystkie istniejące w Hiszpanii rodziny zakonne i oddziaływały na świeckich. Z opactwa w Montserrat reforma cisteriańska i metoda modlitwy skupienia rozszerzyły się na kongregację w Valladolid, a następnie objęły inne klasztory w Hiszpanii.

Nurt odnowy duchowej objął w latach 20. XVI w. dominikanów (→ dominikańska szkoła duchowości). Reforma, której przewodzą głównie Juan Hurtado de Mendoza i Franciszek de Victoria polega tu na powrocie do pierwotnej reguły, bardziej radykalnym ubóstwie, praktyce modlitwy ustawicznej, studium i przepowiadaniu. Najbardziej znanym przedstawicielem dominikańskiej szkoły duchowości XVI w. jest Ludwik z Granady († 1588), wielki kaznodzieja i pisarz duchowy, autor *Libro de la oración y meditación* (wyd. polskie: *Abyś nie zapomniał, że jesteś chrześcijaninem*, Pz 1987), w której w sposób harmonijny łączą się dawne i nowe nurty modlitwy.

U franciszkanów, gdzie wcześniej w dużym stopniu dokonała się już reforma, w trakcie złotego wieku doszło w kilku prowincjach do głębszej odnowy, polegającej na wyborze większego ubóstwa, surowego stylu życia i praktyki skupienia. Radykalna reforma jednej z prowincji została przeprowadzona przez św. Piotra z Alkantary († 1562), surowego pokutnika, spowiednika i kierownika duchowego św. Teresy od Jezusa, autora *Tratado de la oración y meditación*.

Udoskonalenie ćwiczeń duchowych i nową formę życia zakonnego zawdzięcza Ko-

ściół św. Ignacemu Loyoli († 1556), twórcy → ignacjańskiej szkoły duchowości. Łącząc w sobie tradycję Średniowiecza i będąc otwarta na ducha nowoczesności, duchowość tę cechuje apostołskie nastawienie. Integruje w sobie współdziałanie człowieka z łaską Bożą, praktykę ćwiczeń duchowych i rachunku sumienia, życia sakramentalnego, ideę walki duchowej i kierownictwo duchowe. Jest zdolna przeciwstawić się „nadużyciom pogańskiego humanizmu epoki Odrodzenia” (J. Aumann). Poczesne miejsce w tej szkole duchowości zajmuje Alvarez de Paz († 1620), autor m.in. *De vita spirituali ejusque perfectione*.

Złoty wiek jest szczególnie błogosławionym czasem dla zakonu karmelitańskiego, który także został zreformowany. Poczynając od fundacji klasztoru św. Józefa w Avila, św. Teresa od Jezusa († 1582) dokonała odnowy reguły karmelitanek, opierając ją na takich elementach jak: modlitwa i umartwienie, kontemplacja i apostołstwo. Podobną reformę wśród karmelitów bosych przeprowadził św. Jan od Krzyża († 1591). Reformatorka karmelitanek, autorka m.in.: *Księgi życia, Drogi doskonałości, Twierdzy wewnętrznej, Księgi fundacji i Sprawozdań duchowych*, jest mistrzynią modlitwy. W swych dziełach, stanowiących rodzaj biografii duchowej, ukazała chrystocentryczną drogę modlitwy od początku aż do najwyższych stanów kontemplacji. Poucza w nich swe współsiostry, w jaki sposób modlitwa może być przeżywana jako dar z siebie złożony Bogu z miłości w Kościele. Św. Jan od Krzyża, myśliciel i poeta, teolog i mistyk, mistrz życia duchowego *par excellence*, m.in. autor dzieł: *Droga na Górę Karmel, Noc ciemna, Pieśń duchowa* i *Żywy płomień miłości*, ukazał drogę do zjednoczenia z Bogiem w perspektywie ascetyczno-mistycznej i opisał warunki tego zjednoczenia: oczyszczenie i огоłoczenie władz zmysłowych oraz duchowych, rozwój cnót teologicznych, a także kontemplacja w całej

jej złożonej naturze. Oboje Doktorzy Kościoła wnieśli istotny wkład w rozwój teologii mistycznej w złotym wieku hiszpańskim. Ich doktryna stale wywiera wpływ na duchowość chrześcijańską.

5. Alumbradyzm. Obok autentycznej duchowości, mającej swój szczytowy wyraz w mistyce, w złotym wieku h. d. ujawniła się fałszywa duchowość i pseudomistyka określana mianem alumbradyzmu (*alumbados*, albo iluminaci, czyli oświeceni). Były to małe grupy osób zbierających się na modlitwę w poszukiwaniu wewnętrznego oświecenia. Ujawnione przypadki „herezji mistycznej” sprawiły, że Inkwizycja alumbradyzm postrzegala negatywnie. Nie był jedynie wynikiem wcześniejszych herezji, takich jak: manicheizm, begardzi i pryscylianizm, lecz był bardziej złożony. Polegał bowiem na akcentowaniu pewnego sposobu modlitwy jako wyłącznej drogi do doskonałości i przesadnie skupiał się na pasywnym doświadczeniu przeżywanym w oczekiwaniu na doznawanie nadzwyczajnych zjawisk, takich jak: wizje i objawienia, ekstazy, porywy mistyczne itp.

W rozwoju alumbradyzmu da się wyróżnić dwie fazy. Pierwsza przypada na okres od ok. 1500 do 1525, tj. do potępienia pierwszych jego przejawów, które pojawiły się w Toledo. Ujawniło się wtedy kilka postaci alumbradów, m.in. Maria od św. Dominika, tercjarka dominikańska, utrzymująca, iż udzielane są jej wizje dotyczące reformy Kościoła. Inni tzw. „skupieni” (*recojidos*), zachowując w zasadzie postawę nienaganną moralnie, ulegali egzaltacji na modlitwie i mniemali, iż przeżywają ekstazy oraz porywy mistyczne. Jeszcze inni, tzw. „głęboko ufni” (*dejados*), zapominając o zewnętrznych formach pobożności, oddawali się lekturze Biblii i — jak sądzili — wchodzili w stan głębokiej ufności (*dejamiento*), będący w rzeczywistości postacią → kwietyzmu.

Druga faza rozciąga się od 1550 do 1623, tj. do ostatniego edyktu przeciw

alumbrados. Edykty wydawane przez Inkwizycję (1574 i 1578) zawierały streszczenia ich błędów i stanowiły podstawę do oskarżeń konkretnych osób, prowadzenia przeciw nim procesów i wydawania ostatecznych orzeczeń. Były one sposobem powstrzymywania szerzącej się herezji duchowej.

W tym drugim etapie alumbrydyzm pojawił się w Extramadura (1570-1590). Była to sekta, której członkowie (mężczyźni i kobiety) w poszukiwaniu postawy najgłębszego zaufania wprowadzali się w stany „ekstazy” i pseudowizji, którym towarzyszyły czyny obsceniczne. Podobna grupa istniała w Andaluzji (1575-1590), kierowana przez Gaspara Lucasa i Marię Romera. Najbardziej liczna grupa *alumbrados* istniała w Sewilli w latach 1605-1630. Jej przywódcami byli Juan de Villalpando i Katarzyna od Jezusa. Twierdzili, że przez modlitwę skupienia ukierunkowaną na kontemplację, niezależnie od łaski sakramentalnej i dobrych uczynków można osiągnąć doskonałość. Grupa ta rozprzestrzeniła się w wielu krajach, a najbardziej w Meksyku i Peru.

Uczynienie z modlitwy skupienia i pasywności ukierunkowanej na kontemplację oraz wewnętrzne oświecenie jedynej drogi do doskonałości prowadziło do wykluczenia modlitwy ustnej, medytacji nad Męką Pańską, praktyk pokutnych, rytów i ceremonii, a także posługiwania się obrazami. Dalszym rezultatem tego było wykluczenie przez *alumbrados* pośrednictwa Chrystusa i Kościoła, odrzucenie sakramentów św. oraz hierarchii kościelnej. Przesadna wewnętrzność łączyła się z postawą społeczną: pogardą dla życia aktywnego, brakiem troski o życie małżeńskie i rodzinne, a także uchylaniem się od pracy.

IV. Wiek XVIII-XIX. Od początku panowania dynastii Burbonów (1700), intelektualne elity Hiszpanii uległy wpływowi nurtów francuskiego oświecenia. Nowe

idee szerzące się w wyższych sferach społecznych przejawiały się krytyką Kościoła i stały się przyczyną upowszechnienia → jansenizmu i liberalizmu. Dekadencja w moralności i duchowości stała się powodem upadku nauk teologicznych, co miało negatywny wpływ na religijność ludową, która jednakże zachowała swą siłę dzięki żywo praktykowanemu nabożeństwu do → Serca Jezusa (najbardziej znanym krzewicielem był Augustyn z Cardavarez † 1770), Drodze Krzyżowej i czci Najśw. Maryi Panny.

Moralna, duchowa i pastoralna reforma kleru oraz wspólnot zakonnych zatrzymała falę wrogich Kościołowi wpływów (m.in. wypędzenie jezuitów w 1768, konfiskata klasztorów i dóbr kościelnych). Reforma ta wiąże się m.in. z powrotem do Biblii, jako źródła medytacji i lektury duchowej, po zniesieniu w 1789 zakazu czytania jej w języku narodowym. Zaowocowało to kilkoma cennymi podręcznikami służącymi formacji kapłańskiej (np. *Directorio de sacerdotes* J. Péreza) i zakonnej. Spośród dzieł duchowych bardziej specyficznych dla owego czasu należy wymienić dzieła karmelitańskich autorów: *Cursus theologiae mysticae* Józefa od Ducha Świętego i *Medula mistica* Franciszka od św. Tomasza. Trwała w tym czasie kontrowersja wokół kontemplacji nabytej, co przemieniło się w atak przeciw jej zwolennikom i wydawanym pismom. Przeciw tendencji zmierzającej do zredukowania zjawisk mistycznych do płaszczyzny naturalnej i w obronie autentycznej mistyki wystąpiła głównie szkoła karmelitańska i Manuel od Trójcy Świętej, autor *La Verdad defendida*.

Mimo osłabienia sceptycyzmem, XVIII w. zrodził wielu świętych. Byli też mistycy, np.: Józef od św. Benedykta († 1723) i Maria Antonina od Jezusa († 1760).

Antyreligijne i antyklerykalne nastroje nasiliły się w XIX w. Kościół w Hiszpanii został pozbawiony bibliotek i archiwów, zamknięto wydziały teologiczne. Mimo

prześladowań zakonników, ukazało się wiele dzieł o życiu zakonnym, a zwłaszcza kapłańskim. Na uwagę zasługują m.in.: *Exposición chronohistorica de la Regla* A. Esquivela OFM, *La vocación considerada bajo todos los aspectos* B. Sala, *De vitae sanctitate in sacerdotale* J. Cortésa SJ, *Tesoro del sacerdote* J. Balmesa.

W pobożności ludowej, zachowującej cechy poprzedniego wieku, zauważa się rozwój kultu eucharystycznego (praktyka częstej komunii św., → kongresy eucharystyczne, np. w Walencji w 1883 i Lugo w 1896).

Od zawarcia konkordatu w 1851 sytuacja Kościoła ulega poprawie. Wzrosła liczba książek o tematyce duchowej, dotyczących jednak bardziej ascezy i pobożności ludowej niż doktryny duchowej i mistycznej. Dopiero pod koniec XIX w. można mówić o ponownym powrocie do mistyki i głębszej refleksji nad doświadczeniem duchowym (tzw. ruch mistyczny), gdy pojawiły się czasopisma: „San Juan de la Cruz” (1890), „La Ciudad de Dios” (1891) i „El Monte Carmelo” (1900-), na łamach których publikowane były teksty najbardziej znanych autorów mistycznych.

V. Wiek XX. Zapoczątkowana w 2 poł. XVIII w. odnowa życia duchowego, a pod koniec XIX w. odnowa w teologii są kontynuowane w XX w. Szczególnym osiągnięciem tego czasu jest rozwój studiów nad duchowością i przyznanie jej rangi autonomicznej dyscypliny teologicznej. Do pogłębienia refleksji nad chrześcijańskim życiem duchowym i odzyskania wątku mistycznego, zatraconego przez tradycję chrześcijańską ostatnich wieków, przyczynił się najbardziej w Hiszpanii dominikanin Juan González Arintero († 1928). W słynnym czterotomowym dziele *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* (Sm 1908-1911), podjął zagadnienie ewolucji, postępu i rozwoju Kościoła, rozumianych jako owoc działania Ducha Świętego. Opisuje rozwój

Kościola pod względem organicznym, doktrynalnym i mistycznym, przy czym ten ostatni wymiar jest podstawowym i decydującym dla życia Kościoła, jest zasadniczym celem Bożego objawienia i najważniejszą racją wszystkich ewolucji i postępów. Arintero twierdzi, iż „mistyka jest zwykłym szczytem egzystencji chrześcijańskiej”; życie duchowe ma naturę zarówno ascetyczną, jak i mistyczną; każdy chrześcijanin jest powołany do życia mistycznego; wszystkie środki duchowe (przepowiadanie słowa Bożego, kierownictwo duchowe itp.) winny być tak stosowane, by pomóc mu ten cel osiągnąć. Dzieło Arintero odbiło się szerokim echem w Hiszpanii i pobudziło teologów do dyskusji nad powszechnym powołaniem chrześcijańskim do kontemplacji, a także otwarto nową epokę w hiszpańskiej literaturze duchowej. W tym kontekście zrozumiałe jest powołanie do istnienia przez bł. Josemaría Escrivá de Balaguer w 1928 dzieła *Opus Dei*, akcentującego powszechne powołanie do świętości.

Jako przedłużenie wspomnianej dyskusji teologicznej, organizowane są kongresy duchowości: o św. Teresie z Avila (Ma 1923), o św. Janie od Krzyża (Ma 1928). W 1924 w Valladolid odbył się Tydzień Duchowości poświęcony Ludwikowi de la Puente. Ukazały się dwa nowe czasopisma o charakterze naukowym z zakresu duchowości: „La Vida Sobrenatural” (1921-) założona przez Arintero i „Manreza” (1925-), wydawane przez jezuitów. Od 1931 teologia ascetyczna i mistyczna wykładana jest jako dyscyplina naukowa w Uniwersytecie w Comillas, a od 1945 w Salamance, gdzie w latach 50. powołano do istnienia Centrum Studiów Duchowości, organizujące naukowe kongresy i tygodnie duchowości. Naukowym profilem cieszą się ponadto później powstałe czasopisma: „Revista de Espiritualidad” (1941-) wydawane przez karmelitów i dominikańska „Teología Espiritual” (1957-) inspirowana w początkach ideami

wyznaczonymi przez Arintero. Problematykę duchową podejmują także: „Studia Monastica” (1959-), „Revista Augustiniana de Espiritualidad” (1960-), „Estudios Franciscanos” (1907-), „Teologia y Vida” (1959-), „Sal Terrae” (1912-).

Historia chrześcijaństwa na Półwyspie Iberyjskim uwidacznia wielorakie bogactwo h. d. Najważniejsze jego przejawy, to: a) czynna obecność życia monastycznego i zakonnego w Kościele hiszpańskim. Jest on miejscem powstania wielu zgromadzeń zakonnych i szkół duchowości (jezuickiej, karmelitańskiej) oddziałujących na duchowość całego Kościoła; b) w czasie przesładowań w starożytności i w średniowieczu (pod panowaniem arabskim) żywo obecna jest tzw. „duchowość zwycięska”, wyrażająca się w czci męczenników i wyznawców wiary; c) w okresie złotego wieku h. d. ujawnia szczególną moc ludzkiej woli współdziałającej z wszechmocą łaski Bożej oraz zmierza do harmonijnego połączenie kontemplacji i działania (→ karmelitańska szkoła duchowości); d) na uwagę zasługuje dostrzegalny w całej historii h. d., a zwłaszcza w okresie złotego wieku nurt mistyczny

rodzący wielkich mistrzów duchowych, owocujący głęboką i wszechstronną doktryną duchową; e) w ścisłym związku z wątkiem mistycznym i jego ponownym odkryciem na przeł. XIX/XX w. pozostaje podjęta w Hiszpanii naukowa refleksja nad duchowością i wkład tego narodu w ukształtowanie się w Europie teologii duchowości w jako dyscypliny teologicznej.

I. Behn, *Spanische Mystik. Darstellung und Deutung*, D 1957; C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Ma 1971; L. Cagnet, *Spiritualità moderna. La scuola spagnola. Periodo 1500-1650*. (Storia della spiritualità cristiana, 6/1), Bol 1973; Tommaso della Croce, *Święta Teresa i prądy duchowe jej czasów*, w: „*Mater spiritualium*”. *Studia nad doktryną św. Teresy od Jezusa*, red. O. Filek, Kr 1974, 11-62; S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, 1-2, Kr 1987-1996; S. L. Santidrián, *La nozione di raccoglimento in Osuna*, w: *L'antropologia dei maestri spirituali*, red. Ch. A. Bernard, CB 1991, 195-220; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lb 1992; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Ki 1993; J. L. Illanes, *Spiritualità e teologia in Spagna al principio del XX secolo*, w: *La spiritualità come teologia*, red. Ch. A. Bernard, CB 1993, 75-86; K. Kavanaugh, *Spanien im 16. Jahrhundert: Karmel und andere Bewegungen*, w: *Geschichte der christlichen Spiritualität*, red. L. Dupré, Wü 1997, 3, 93-116.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

HOMO FABER

(łac. człowiek-rzemieślnik, wytwórca)

Aspektowe ujęcie człowieka, podkreślające jako jego swoistą właściwość, zdolność do wytwarzania narzędzi i posługiwania się nimi.

Określenie to pojawiło się we współczesnej refleksji filozoficznej prawdopodobnie pod wpływem Benjamina Franklina († 1790), wg którego → człowiek jest „zwierzęciem” wytwarzającym narzędzia. Kluczową rolę w definiowaniu człowieka pojęcie to odgrywało w ujęciu Henri Bergsona i Maxa Schelera. Wg Bergsona h. f. jest definicją człowieka, do którego istoty należy materialna i moralna twórczość. W teorii

antropogenezy termin ten pojawił się w latach 40. XX w. (K. Oakley) i oznaczał decydujący etap hominizacji, wcześniejszy niż *homo sapiens*, charakteryzujący się zdolnością wytwarzania i używania narzędzi kamiennych (obecnie ten etap określa się mianem *homo habilis*).

Chociaż w rozumieniu współczesnym termin h. f. wskazuje, że dla właściwego sposobu życia i rozwoju człowieka konieczne jest wytwarzanie własną pracą dóbr cywilizacyjnych i kulturowych, to jednak wskazuje on na szczególną rolę pracy ręcznej i w tym sensie teoria ta była znana już w starożytności (Anaksagoras). Dopiero

jednak tradycja judeochrześcijańska — w przeciwieństwie do świata starożytnego — nie uznała pracy fizycznej za coś niegodnego, lecz potraktowała ją jako podstawowy, społeczny obowiązek każdego (2 Tes 3, 10; Ef 4, 28).

Taka opcja ma swoje zakorzenienie w ST, wg którego → praca ludzka nie jest tylko ciężarem, ale współpracą z Bogiem osób ludzkich, stworzonych na Jego obraz i powołanych do przedłużania wraz z innymi dzieła stworzenia, „czyniąc sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28; 3, 17-19). Trud pracy ręcznej może mieć także wymiar odkupieńczy, jeśli jest znoszony w łączności z Jezusem, rzemieślnikiem z Nazaretu i Ukrzyżowanym Synem Bożym. Integralne znaczenie pracy ręcznej jest eksponowane w duchowości związanej z postacią św. Józefa Rzemieślnika, który trudnił się obróbką drewna jako cieśla, stolarz, kołodziej itp. (Mt 13, 54-55). Jest wzorem i patronem dla wszystkich pracujących (RC 23). Godność pracy ręcznej często podkreśla św. Paweł Apostoł przez osobisty przykład (Dz 20,

34) oraz w swych listach (1 Tes 4, 11; 1 Kor 4, 12).

Do wątków biblijnych, dotyczących roli pracy ręcznej, nawiązywała → benedyktyńska szkoła duchowości, wg której praca ręczna jest uważana za logiczną konsekwencję → ubóstwa, a mnisi żyjący z pracy rąk są prawdziwymi zakonnikami (*Reguła*, 48). Szczególnie cystersi (→ cysterska duchowość) uważali pracę ręczną za istotny element życia ascetycznego. Wg św. Tomasa z Akwinu (STh I-II, q. 3, a. 2; q. 18, a. 3) praca jest istotą życia ludzkiego i dlatego nadaje mu sens. Praca jest nie tylko środkiem do zaspokojenia potrzeb życiowych, ale drogą samorealizacji (przez nią człowiek „bardziej staje się człowiekiem” — LE 9), a także jest daniem świadectwa Krzyżowi i osobistą formą „wiary czynnej przez miłość”.

H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, Wwa 1957; J. Gałkowski, *Praca i człowiek*, Wwa 1980; J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wr 1982, 139-196; J. H. Reichhoff, *Zagadka rodowodu człowieka. Narodziny człowieka z grze sil z przyrodą*, Wwa 1992.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

„HOMO MEDITANS”

Seria wydawnicza, poświęcona zagadnieniom życia duchowego, teologii i historii duchowości, zapoczątkowana w 1984 przez ks. Waleriana Słomkę, twórcę Sekcji Teologii Duchowości KUL, przekształconej w 1999 staraniem A. J. Nowaka OFM w → Instytut Teologii Duchowości. Zawiera ona odczyty z → Tygodni Duchowości, odbywających się nieprzerwanie od 1975 w KUL oraz studia uzupełniające. Tytuły poszczególnych tomów zgodne są z hasłami odpowiadających im Tygodni Duchowości. Redaktorem serii od początku jest ks. W. Słomka, a w latach późniejszych także A. J. Nowak OFM i ks. J. Misiurek.

Tytuły poszczególnych tomów: 1) *Medytacja*, red. W. Słomka, Lb 1984; 2) *Kon-*

templacja i działanie, red. W. Słomka, Lb 1984; 3) *Asceza odczłowieczenie czy uczyłowieczenie*, red. W. Słomka, Lb 1985; 4) *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lb 1986; 5) *Milosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lb 1989; 6) *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lb 1991; 7) *Nadzieja w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lb 1992; 8) *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lb 1993; 9) *Eucharystia — miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka, A. J. Nowak, Lb 1992; 10) *Chrzest — nowość życia*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1992; 11) *Dojrzałość chrześcijańska*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1994; 12) *Miłość większa niż grzech*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1996; 13)

Cierpienie i śmierć, red. A. J. Nowak, Lb 1992; 14) *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lb 1993; 15) *Małżeństwo — przymierze miłości*, red. J. Misiurek, W. Słomka, Lb 1995; 16) *Duchowość bezdroży*, red. J. Misiurek, W. Słomka, Lb 1995; 17) *Kościół — na upadek i powstanie wielu*, red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1996; 18) *Ku szczęściu — bez oszustwa*, red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1997; 19) „*Do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego*”, red. J. Misiurek, A. J. Nowak,

W. Słomka, Lb 1998; 20) „*Niech zstąpi Duch Twój*”, red. A. J. Nowak, J. Misiurek, W. Słomka, Lb 1999; 21) „*Abba, Ojczy!*”, red. A. J. Nowak, Lb 2000; 22) „*Gdy nastąpiła pełnia czasu*”, red. A. J. Nowak, Lb 2001.

W. Słomka, *Sekcja Teologii Duchowości KUL (1961-1991)*, RT 38-39(1991-1992), 5, 7-20; M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości*, Lb 1993, 161-181; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lb 1999, 39-40.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

HOMO NOVUS

(łac. człowiek nowy)

Człowiek bytujący sakramentalnie w → Jezusie Chrystusie. Określenie h. n. jest uzupełnieniem → *homo religiosus*.

Chrystus zastał człowieka religijnym. Jego misją było ukształtowanie nowego człowieka (Ef 2, 15), stąd h. n. oznacza człowieka bytującego w zespoleniu ze Słowem Wcielonym. Apostoł Paweł używa 168 razy sformułowania „być” lub „istnieć” w Chrystusie. Człowiek jest tak długo nieletni, niedoskonały, dopóki nie zostanie ukształtowany w nim „obraz Chrystusa” (2 Kor 3, 18; Ga 4, 1-7). Chrystus jest „drugim Adamem”, który udziela obfitości łask i darzy nowym życiem (Rz 5, 1-21); jest „nowym człowiekiem” (św. Ignacy Antiocheński).

Człowiek staje się „nowym” zawierając z Chrystusem → przymierze w sakramencie → chrztu św.; nic go nie może odłączyć od Chrystusa (Rz 8, 35-37). H. n. nie rozwija się w relacji do systemu, określonej hierarchii wartości konkretnej religii, ale podlega on → chrystoformizacji (Ga 4, 19). Nie można stać się nowym człowiekiem przy pomocy własnej mądrości, przez naturalną religijność; chrześcijanin jest dziełem Boga i nowym stworzeniem (św. Klemens I). H. n. jest ukształtowany nie tylko w Chry-

stusie, ale po prostu Chrystusem, znaczy to, że przekształca się w „nowego człowieka” (bł. Henryk Suzo), a więc żyje życiem nowym w Chrystusie (Rz 13, 14) i jest nowym stworzeniem (Ga 6, 15), zrzucił bowiem z siebie starego człowieka, a przyobłócił się w nowego (Kol 3, 9-10); integruje siebie w Chrystusie (Kol 2, 6-7).

H. n. odpowiada łaską wiary na miłość Boga wobec świata, która objawiła się w sposób ostateczny w Jezusie Chrystusie. Odkupienie oraz nowe życie w Nim dotyczy całego człowieka, jego ducha i cielesności.

H. n. charakteryzuje się aktem wiary, mocą której przyjmuje całą treść Odkupienia, dlatego też wszystkie sprawy otrzymują inne znaczenie. Bytując w porządku → łaski, h. n. burzy „stary porządek” i buduje nowy. „Nowe stworzenie” zaczyna się w h. n., który jest świadomy swej odpowiedzialności wobec Chrystusa za bliźnich i za świat. H. n. rozwija się w „środowisku” sakramentalnym, jakim jest → Kościół święty i w tymże „środowisku” tworzy z innymi sakramentalne rodzeństwo. Posiada nową egzystencję, ponieważ należy do „ciała” Chrystusa (Ef 4, 1-14). Zwyciężając otrzyma „biały kamień z wypisanym nowym imie-

niem” (Ap 2, 17). Życie „nowego człowieka” jest pielgrzymowaniem z Chrystusem.

I. A. Caruso, *Psychoanalyse pour la Personne*, P 1962; A. J. Nowak, *Człowiek wiary nadziei miłości*, Ka 1988; A. Cholewiński, *Chrześcijaństwo ponownie odkrywane*, Wwa 1989; A. Paciorek, *Człowiek bez Chry-*

stusa, Tw 1995; A. J. Nowak, *Kościół święty porządkiem łaski i kryterium normy*, w: *Kościół — na upadek i na powstanie wielu* (HM, 17), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1996, 93-128; tenże, *Osobowość sakramentalna*, Lb 1992, 1997²; tenże, *Nowy człowiek*, Rybnik 1998.

ANTONI J. NOWAK OFM

HOMO RELIGIOSUS

(łac. człowiek religijny)

Mówiąc o h. r. mamy na uwadze jeden z istotnych wymiarów ludzkiej natury, który wyróżnia ze środowiska zwierząt. Określenie h. r. wyraża naturalną zdolność akceptacji wartości najwyższych, uznawanych w danej → kulturze, w której rozwija się człowiek. Do tych wartości należy określona idea Boga właściwa każdej kulturze. Jej przyjęcie lub odrzucenie jest wyrazem postawy wobec → Boga.

Odrzucenie Boga nie jest wyzbyciem się religijnej natury. Niereligijne jest tylko zwierzę. Człowiek jest religijny w sensie genotypicznym, tzn. wymiar ten należy do kondycji bytu ludzkiego. Sposób świętowania, uprawiania kultu, składania ofiar itd. jest fenotypem, czyli sprawnością nabytą w procesie rozwoju. Fenomeny religijne pojawiły się na globie ziemskim wraz z człowiekiem.

Termin h. r. wskazuje, że nie ma areligijnej natury ludzkiej. H. r. jest terminem antropologicznym, socjologicznym i psychologicznym. Nie spotykamy terminu h. r. na kartach Pisma św., ani w liturgii eucharystycznej (→ *homo novus*).

Pierwsi chrześcijanie gwałtownie przeciwstawiali się zastanej religii, odrzucili w sposób definitywny religijną koncepcję Boga, człowieka i kosmosu. Papież św. Klemens I († 97) pisze, że jest rzeczą niemożliwą stać się nowym człowiekiem, chrześcijaninem mocą własnej mądrości, przez naturalną religijność, bowiem chrześcijanin jest dziełem Boga, jest nowym stworzeniem powołanym do życia w Bożej miłości.

Człowiek jest z natury swej bytem religijnym (KKK 44), natomiast z łaski — wierzącym. Wymiar religijny człowieka można psychologicznie testować. Termin h. r. dobitnie podkreśla, że człowiek bez religii przestałby być człowiekiem (M. Eliade). Gdyby zaniknął termin „Bóg” człowiek niejako zawróciłby do świata zwierząt (K. Rahner). Termin „Bóg” wskazuje na h. r. Człowiek to jedyne „zwierzę”, które kultuluje, adoruje i modli się. *Homo est animal religiosum* (człowiek to „zwierzę” religijne). Już sam fakt, że możemy ukształtować w człowieku odpowiedni obraz Boga świadczy o jego religijnej naturze. H. r. został ponownie odkryty przez psychologię.

Religijność wynika z naturalnych dyspozycji człowieka. Dyspozycja ta nie jest zacieśniona do określonej funkcji, jak np. do zdolności myślenia czy mówienia. Jest ona wyrazem wszystkich funkcji łącznie — rozumowania i uczucia, symbolu i nazewnictwa, myślenia logicznego i emocji (G. W. Allport). W religijności, podobnie jak w sumieniu, wyraża się cały człowiek (A. J. Nowak). Religijność należy do cech źródłowych psychiki człowieka (R. B. Cattell). Religijność jest naturalnym zapotrzebowaniem warstwy duchowej człowieka (J. Nuttin). H. r. musi pytać o sens swego bytowania ujawniając w ten sposób swoje zapotrzebowanie religijne (V. E. Frankl). Potrzeba absolutyzowania, kultuwowania wskazuje na h. r. (I. A. Caruso). Na dnie życia wewnętrznego człowieka spoczywa *imago Dei* (G. C. Jung). Bez religijności

psychika ludzka byłaby absurdem i dlatego „ateizm to nerwica wielkich miast” (G. C. Jung). Człowiek posiada zmysł religijny (J. Pastuszka). Religia to pierwotne wyposażenie psychiki człowieka (E. Fromm). Gdyby nawet przyjąć tezę: *timor fecit Deum* (strach uczynił Boga), wtedy trzeba zapytać, jaka to *capacitas* (uzdolnienie) tkwi w człowieku, by w krańcowych sytuacjach lęku i strachu pytać o Boga. Ostatecznie małpa przeżywa i doświadcza ostro wszelkich kataklizmów przyrody, a jednak nie pyta o Boga.

H. r. posiada religijną naturę, ma potrzebę szukania Boga nawet po omacku (Dz 17, 27). Żyje w świecie otwartym, w świecie immanentnym oraz w świecie transcendentnym. Potrafi się sobie przeciwstawić, zna czy to, że h. r. jest nieosiągalny w świecie czystej natury, lecz tylko poprzez świat kultury. H. r. rozwija się transcendując siebie, jest zdolny do samodystansu (sumienie).

Wprawdzie nie potrafimy określić, jaką wizję Boga miał człowiek paleolitu, to jednak spotykana symbolika wyraźnie świadczy, że był istotą religijną. H. r. nie należy rozumieć jako stawanie się istotą religijną,

lecz że człowiek jest religijny w sensie genotypicznym, dzięki temu może przyjąć model fenotypiczny, w którym wyraża się jego religijne uzdolnienie.

Stwierdzamy, że w psychice człowieka mamy do czynienia z przebiegami psychicznymi natury religijnej. Nie mogą one mieć miejsca w pustce psychicznej, lecz musi być odpowiedni podkład, podłoże w podmiocie. Ten wymiar *esse* możemy określić jako dyspozycję religijną właściwą tylko człowiekowi, jako genotypiczne uwarunkowanie o charakterze religijnym.

E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Wwa 1966; J. Pastuszka, *Struktura świadomości religijnej*, w: *Pastori et Magistro*, red. A. Krupa, Lb 1966, 307-338; C. G. Jung, *Psychologia religii*, Wwa 1970; W. Prężyna, *Intensywność postawy religijnej a osobowość*, Lb 1973; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lb 1978; A. J. Nowak, *Jesus — Religion oder Glaube?*, „Archiv für Religionspsychologie”, 16(1983), 178-268; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, I, Wwa 1988; H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w Warszawskiej Szkole Etnologicznej*, Ka 1989; A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lb 2000; tenże, *Symbol. Znak. Sygnał*, Lb 2000; tenże, *Zarys psychologii religii XX wieku*, RT 47(2000), 5, 103-122.

ANTONI J. NOWAK OFM

HONORACKIE ZGROMADZENIA UKRYTE

Niehabitowe zgromadzenia zakonne (głównie żeńskie), których twórcą jest bł. Honorat Koźmiński OFM Cap († 1916, beatyf. 1988).

I. Rys historyczny i ogólna charakterystyka. W sytuacji popowstaniowych (1864) represji kasacyjnych wobec życia zakonnego, powstawały niehabitowe zgromadzenia zakonne na terenie zaboru rosyjskiego w latach 1874-1895. Stanowiły *novum* wobec istniejących form życia zakonnego. Zakładane były na mocy upoważnienia rzymskich władz zakonnych i za wiedzą bpa A. K. Sotkiewicza. W 1897 istniały w 15 diecezjach. Pod szyldem tercjarstwa, kolek

różańcowych i zakładów rzemieślniczych powstało ponad 20 ukrytych zgromadzeń. Ich celem — wg o. Honorata — było ocalenie życia zakonnego, które „jest z ustanowienia Bożego i ustać nie może, bo bez niego nie byłaby wypełniona Ewangelia”. Tę myśl podjął Sob. Wat. II (LG 44), a powtarza niemal dosłownie adh. *Vita consecrata*: „Życie konsekrowane obecne w Kościele od samego początku, nigdy nie zaniknie jako niezbywalny i konstytutywny element, ponieważ wyraża samą jego naturę” (VC 29).

Zgromadzenia honorackie miały w pierwotnym zamyśle wieloczołową strukturę:

1. Siostry tzw. *zjednoczone* — członkinie żyjące przy rodzinach lub indywidualnie. Stanowiły główny człon zgromadzeń od początku.

2. Siostry *życia wspólnego* — domy życia wspólnego były późniejsze i nieliczne. Stanowiły ostoję dla zjednoczonych np. na czas nowicjatu lub rekolekcji.

3. Siostry tzw. *stowarzyszone* — nie składały ślubów i były luźno związane ze zgromadzeniami.

Kościół nie od razu znalazł formułę prawną dla tych wspólnot, przyznając *decretum laudis* poszczególnym zgromadzeniom. Dekret *Ecclesia Catholica* (1889) uznał je za „stowarzyszenia świeckie”. Bł. Honorat w pokorze uznał wtedy: „O tytuł nam nie chodzi, tylko o rzecz, którą posiadamy, skoro Kościół święty wie i pozwala ślubami się wiązać na sposób prywatny”. Rozsyłane listy okólne, przybliżające biskupom zarys dziejów i stanu aktualnego zgromadzeń (1906 i 1907), nie zmieniły nieprzychylnego stanowiska wielu hierarchów i duchowieństwa.

W 1808 Kongregacja ds. Zakonnych uznała za „prawdziwe” osoby zakonne tylko członkinie życia wspólnego, pozostałe przyjmując za tercjarstwo świeckie.

W okresie tym było 312 domów zakonnych, ok. 6,5 tys. osób (ze stowarzyszonymi ok. 10 tys.). Do życia wspólnego przeszło zaledwie 5% członków. Kierownictwo nad nimi przejęli komisarze biskupi.

II. Duchowość (cechy zasadnicze).

1. *Franciszkanizm*. Wszystkie h. z. u. za podstawę konstytucji i ustaw przyjęły Regułę III Zakonu św. Franciszka (zreformowaną przez Leona X dla regularnych zakonów, albo przez Leona XIII — dla świeckich tercjarzy). Wg zamysłu o. Koźmińskiego, św. Franciszek „w podobnym stanie świata odrodził Kościół, wprowadzając życie zakonne do domów rodzinnych, jak to było i za pierwszych czasów chrześcijaństwa. „Główną (bowiem) myślą w zawiąza-

niu tych zgromadzeń było to, aby wśród świata postawić dusze Bogu poświęcone i duchem zakonnym przejęte...” (bł. Honorat).

2. *Ukrycie*. Ma przede wszystkim podstawę teologiczną: naśladowanie ukrycia Boga, a przede wszystkim nazaretańskiego ukrycia Jezusa i Maryi. Powody polityczno-społeczne są drugorzędne, wiążą się z życiem politycznym, z zamieszkiwaniem w środowisku rodzinnym i cichym apostołstwem. „Dusze bowiem gorące rozciągają dokoła siebie atmosferę moralną, która bez ich wiedzy oddziaływa nie tylko na jednostki, ale i na szerszy ogół. Ludzie lepszego ducha już przez to samo, że gdzieś są, choćby nic osobliwego nie czynili, wywierają wpływ dobroczynny” (bł. Honorat).

3. *Apostolstwo Środowiskowe*. Są to zgromadzenia katechizujące i edukujące, prowadzące ochronki i przytulki, gospody (bezalkoholowe), sklepy, zakłady rękodzielnicze, przygotowujące szaty liturgiczne itp. Powstawały one w odpowiedzi na istniejące w konkretnym miejscu zaniedbania religijno-środowiskowe, analfabetyzm, pijaństwo, brak przygotowania zawodowego, wyzysk robotników i służby domowej, lichwiarski handel, niedbałość o oprawę liturgii i utrzymanie kościołów.

4. *Praca*. Pojmowana jest jako wyraz służenia Bogu (w różnych stanach społecznych) i wyraz służby narodowi (przeciwdziałanie zamiarom władz zaborczych dla ocalenia ducha narodu).

Kontemplacyjno-czynna forma tego życia zakonnego znajduje najdoskonalszy wzór w życiu Jezusa Chrystusa i Matki Bożej. Jej istotę stanowi: poświęcenie się całkowite Bogu, ślubowanie rad ewangelicznych i praktykowanie ich w środowisku. Bez życia wspólnego, ale „pod jedną regułą i jednym przełożonym”, bez habitu, aby być tam, gdzie zwykle nie ma kapłana czy mnicha. Wg postanowienia bł. Honorata: niezależnie od okoliczności „zawsze ukryte być powinny”.

III. Stan aktualny. H. z. u. aktualnie posługujące w Kościele wg czasu powstania i charyzmatu:

1. Siostry Służki NMP Niepokalanej (1878) — apostołstwo wśród ludu wiejskiego.

2. Siostry Franciszkanki od Cierpiących (1882) — posługa chorym.

3. Siostry Westiarki Jezusa (1882) — troska o szaty liturgiczne.

4. Bracia Słudzy Maryi Niepokalanej (1883) — praca wśród młodzieży wiejskiej.

5. Sługi Jezusa (1884) — apostołat wśród służących.

6. Córki Najczystszej Serca Maryi Niepokalanej (1885) — opieka nad dziećmi, praca w szkole.

7. Siostry Imienia Jezus (1887) — praca wśród rękodzielniczek.

8. Małe Siostry Niepokalanego Serca Maryi (1888) — apostołat pośród robotników.

9. Siostry Wynagrodzicielki Najśw. Oblicza (1888) — apostołstwo wynagradzające.

10. Siostry Wspomożycielki Dusz Czyścicowych (1889) — wspomaganie opuszczonych żyjących i zmarłych.

11. Córki Maryi Niepokalanej (1891) — apostołat wśród ludności miejskiej.

12. Synowie M. B. Bolesnej (1893) — praca wśród młodzieży miejskiej.

13. Siostry Pocieszycielki Najśw. Serca Jezusowego (1894) — apostołat dobrej książki i prasy.

14. Siostry Służebnice Matki Dobrego Pasterza (1895) — opieka nad dziewczętami moralnie zaniedbanymi.

Liczba wszystkich członków istniejących obecnie h. z. u. w sumie sięga 10 tys. Pracują oni w różnych krajach świata.

Spośród męskich h. z. u. ostały się jedynie: Bracia Słudzy Maryi Niepokalanej i Bracia Synowie MB Bolesnej (dorolysci).

Poza zgromadzeniami ukrytymi, od bł. H. Koźmińskiego wywodzą się też siostry habitowe: felicjanki, kapucynki i serafitki (te ostatnie początkowo niehabitowe).

H. Koźmiński, *Wybór pism*, 5 — *Pisma o zakonnym życiu ukrytym*, Wwa 1988; K. Lemańska, *Fenomen ukrytego życia zakonnego*, Lb 1995; G. Bartoszewski, P. Brzozowska, *Duchowość o. Honorata i jego zgromadzeń ukrytego życia zakonnego*, w: *Kontemplacja i działanie* (WNZP, 15), red. B. Bejze, Wwa 1983, 78-116; P. Brzozowska, *Ojciec licznych rodzin zakonnych Honorat Koźmiński*, Wwa 1977; M. Szymula, *Duchowość zakonna. Duchowość zakonna wg nauczania bł. Honorata Koźmińskiego*, Wwa 1998; D. Pedrycz, *Ukryte życie konsekrowane w świetle pism bł. Honorata Koźmińskiego*, „Wspólnota Honoracka”, 36(1995), 1-25.

TERESA PASZKOWSKA

HOSPICJUM

(łac. *hospicjum*, *hospitalis* — szpital; od łac. *hospes* — gość, gościna)

Ruch, skupiający ludzi pragnących, by miejsca, gdzie umierają chorzy, stały się gościnnymi „izbami”.

I. Historia i cel h. Zapoczątkowała go dr Cecily Saunders, która w 1967 otworzyła w Londynie Hospicjum św. Krzysztofa, przeznaczone dla chorych umysłowo. Jej dzieło zapoczątkowało szybki rozwój ruchu hospicyjnego w Europie, Ameryce Północnej i Australii.

Tradycja tego ruchu sięga średniowiecznych izb gościnnych, zwanych h., które istniały przy klasztorach. Izby te były przeznaczone do goszczenia i opatrywania strudzonych oraz chorych pielgrzymów. Z czasem h. służyły także za szpitale w czasie wielkich i śmiertelnych epidemii czy wojen.

Współczesna opieka i towarzyszenie umierającym stały się nową specjalnością medyczną i nową dziedziną pastoralną. Konferencja Biskupów Europejskich w Rzymie w 1989 uznała duszpasterstwo ho-

spicyjne za jeden z nowych aspektów ewangelizacji Europy.

Ruch hospicyjny przyjmuje wielorakie formy działania. Wzorem H. św. Krzysztofa powstają szpitale-h., przeznaczone do opieki nad terminalnie chorymi. W Polsce tę formę działania h. zainicjowało w 1980 Towarzystwo Przyjaciół Chorych „Hospicjum” w Krakowie. Inną formą jest powstawanie w wielospecjalistycznych szpitalach oddziałów lub zespołów leczenia objawowego. Formą najbardziej rozpowszechnioną, zapoczątkowaną w 1984, jest opieka hospicyjna nad chorymi w ich domach, sprawowana przez zespoły leczenia objawowego. Twórcą tego modelu opieki w Polsce jest pallotyn Eugeniusz Dudkiewicz z Gdańska.

Cierpienie chorego w terminalnym okresie choroby nowotworowej jest cierpieniem całej osoby ludzkiej w jej wymiarze cielesno-duchowym, nazywanym przez dr Cecily Saunders bólem wszechogarniającym (*total pain*). W leczeniu trzeba zatem działać wszechstronnie, dążąc do zwalczania wszystkich aspektów cierpienia. H. zajmuje się chorymi na choroby nowotworowe w terminalnym okresie choroby. Są to chorzy, którzy zakończyli już leczenie przyczynowe choroby nowotworowej, a mimo to choroba nowotworowa postępuje. Wtedy przystępuje się u tych chorych do leczenia objawowego, czyli paliatywnego. Chodzi o działanie, które w odróżnieniu od leczenia przyczynowego, skierowane jest nie przeciw chorobie, która stała się nieuleczalna, lecz przeciw jej objawom. Leczenie objawowe, aby było skuteczne musi uwzględniać i zwalczać wszelkie dolegliwości chorego, zarówno somatyczne, jak i psychiczne oraz duchowe.

Tak postawione zadanie przekracza możliwości lekarza. Zachodzi więc konieczność, by współdziałał on z zespołem, w skład którego bezwzględnie powinni wchodzić oprócz niego tacy ludzie, jak: pielę-

niarka, duchowny i osoby zawodów pozamedycznych. Konieczność zespołowej pracy w h. wynika z faktu, iż opieka hospicyjna jest nie tylko leczeniem objawów choroby nowotworowej, ale przede wszystkim „towarzyszeniem” choremu i jego rodzinie na drodze cierpienia, którą wspólnie przechodzą.

II. Duchowość ruchu hospicyjnego.

Bez względu na to, czy chory wie czy nie o nieuleczalności swojej choroby, zawsze istnieje dla niego czas zmagania się z prawdą o swój dalszy los. Przynależący do h. chcą się dzielić i uczą się dzielić darem czasu z chorym i jego rodziną. Ich posługa staje się darem: czuwania, przyjaźni i pochylenia się nad tajemnicą cierpienia, ubogacając równocześnie duchowo opiekuna chorego. Owe dary tworzą i kształtują ducha h.

Dar czuwania jest odpowiedzią na to, że dla chorego najważniejszą staje się obecność osoby, która będzie „przy nim” i „z nim”. To współuczestnictwo z chorym, pełne oddania i zrozumienia, zapewniające choremu poczucie bezpieczeństwa, nazywamy czuwaniem. Jest to przede wszystkim czas słuchania chorego, a nie tylko „mówienia z nim”. Wsłuchanie się w jego skargę przynosi mu ulgę oraz daje poczucie, że jest zrozumianym.

Dar przyjaźni wiąże się z tym, że zrozumienie chorego oraz współuczestnictwo w losie jego i najbliższych — wierne, bliskie i dyskretne — rodzi uczucie przyjaźni. Istnieją sprawy, o których chory chce mówić i mówi: o życiu, śmierci itp. Znajduje on w zespole opiekujących się nim osoby, którym powierza swe tajemnice. Przyjaźń ta staje się cennym przeżyciem, zarówno dla chorego w jego samotności, jak i dla osoby opiekującej się nim.

Dar pochylenia się nad tajemnicą cierpienia ma swoje źródło w prawdzie, że droga, którą chory przebywa zawsze pozostanie dla nas niezgłębioną tajemnicą. Wiele prawd o życiu człowieka skupia się w oso-

bie cierpiącej jak w soczewce. U progu śmierci świat wewnętrznych wartości chorego: kultury, religii i uczuć nabiera często nowego kształtu. Służenie choremu i uszanowanie jego wartości wspiera go i podtrzymuje, dlatego jedyną właściwą postawą wobec niego jest postawa pochylenia się.

Godziny cierpień chorego i jego śmierć, to wielka Boża tajemnica „męki i konania Jezusa”. Są to również godziny trwogi, wewnętrznego osądu oraz agonii każdego z umierających. Poprzez h., w jego „gościnności serca” — w dotyku dłoni i towarzyszeniu, chory odnajduje swoją godzinę Paschy. O niej Matka Teresa z Kalkuty powiedziała, że „umierający daje nam sposobność dotykania duszy, a nasza ręka,

głos, uśmiech — czuły i delikatny — może uczynić Miłosierdzie Boże bardziej prawdziwym, mającym go skłonić, by zwrócił się do Boga z synowską ufnością”.

W stronę człowieka umierającego. O ruchu h. w Polsce, red. J. Drązkiewicz, Wwa 1989; E. Dutkiewicz, *Duszpasterstwo hospicyjne*, w: *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, red. M. Chmielewski, Lb 1994, 223-226; R. G. Twycross, D. R. Frampton, *Opieka paliatywna nad terminalnie chorym*, Bd 1996; E. Kübler-Ross, *Życiodajna śmierć*, Pz 1996; *Przed przejściem. Rozważania o opiece hospicyjnej*, red. M. D. Spiewakowska, R. Szpakowski, Wwa 1997; K. Lemantowicz, *Zespół opieki domowej*, „Gościna w Sercu”, 2(1997), 5, 21-22; M. Kalinowski, *Duszpasterstwo hospicyjne. Studium pastoralne na podstawie badań wybranych ośrodków hospicyjnych w Polsce*, Lb 2000.

EUGENIUSZ DUDKIEWICZ SAC

HUMANIZM

Określenie najbardziej charakterystycznego dla europejskiego nurtu intelektualnego okresu XIV-XVI w. (renesansowy h.), którego istota i znaczenie były i są przedmiotem licznych teoretycznych sporów. Jest to także zespół poglądów o nadrzędnej pozycji → człowieka w stosunku do całej przyrody, o jego odrębności i wyższości w stosunku do otaczających go stworzeń. Konsekwencją uznania tej wyższości jest postulat afirmacji osoby ludzkiej, uznania jej podmiotowości i dążenie do zapewnienia jej stosownych warunków życia i rozwoju.

W opracowaniach na temat h. spotyka się określenia oznaczające dwa przeciwstawne nurty: *h. chrześcijański* (teistyczny) i *h. ateistyczny*. H. chrześcijański (teistyczny) uznaje osobę ludzką za najwyższą wartość pośród otaczającego ją świata przyrody i widzi perspektywę życia człowieka w wieczności, tj. uznaje większy wymiar tego życia, to, że będzie trwało w nieskończoność jako konsekwencja związku człowieka z Bogiem. H. chrześcijański swój pogląd o wielkości człowieka buduje zarówno na

podstawie przesłanek naturalnych, jak i na podstawie Objawienia Bożego. H. ateistyczny zaś mówi o istocie ludzkiej jako o bycie całkowicie autonomicznym, najwyższej wartości w całej rzeczywistości i widzi źródło jej rozwoju w aktywizacji relacji horyzontalnych.

W doktrynie dotyczącej h. dostrzega się jego źródło w podmiotowości człowieka, w tym, że człowiek jest osobą. Stwierdzenie tego faktu, ukazuje mu bowiem właściwą pozycję w świecie, informuje o jego naturalnej wielkości (K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, Lb 1994, 418). Człowiek, ustawicznie przeobrażając świat przyrody, uzmysławia sobie swą wyższość nad nim. Odkrywa to, kim jest, swą naturalną wartość, także w tym, że wszystkie jego dzieła mają swój początek i swoją przyczynę w jego wnętrzu, tj. w jego rozumności i wolności. Zaakceptowanie godności człowieka stawia go ponad wszystkim, co jest jego wytworem.

Ten pogląd o naturalnej wielkości człowieka, o jego godności, ulega pogłębieniu,

gdy przy rozważaniu tego zagadnienia wychodzi się nie tylko z doświadczenia, ale także i to przede wszystkim — z analizy treści Objawienia Bożego, co tak wymownie uczynił Sob. Wat. II i co znalazło swe odbicie w posoborowym Magisterium Kościoła. Zwraca się tam uwagę na fakt, iż człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jest istotą rozumną i wolną, otwartą na prawdę i dobro, uzdolnioną do poznawania prawdy i do miłości. Ma wielką godność także z racji upodobnienia się do niego Syna Bożego (dzieło Wcielenia) i wykupienia go z niewoli, w którą popadł z powodu grzechu, za cenę ofiary złożonej za wszystkich ludzi przez Wcielonego Syna Bożego na krzyżu (dzieło Odkupienia). Tak więc, w centrum rozważań o godności człowieka stoi przede wszystkim postać → Jezusa Chrystusa, przedmiotem ich jest Jego życie i orędzie mesjańskie.

Analiza doktryny chrześcijańskiej w aspekcie wiążącym się z zagadnieniem h.

pozwała łatwo zauważyć, że w zasadzie nie ma potrzeby używania wyrażenia „h. chrześcijański”, bo „drogą Kościoła jest człowiek” (RH 14). Kościół głosi wielkość człowieka, ukazuje konieczność afirmacji osoby ludzkiej, poucza o źródłach godności, jaką istota ludzka posiada, ukazuje i podaje sposoby i środki pogłębienia tej godności, służy człowiekowi, pomagając mu osiąść pełnię dojrzałości chrześcijańskiej. Tak więc h. jest naturalną cechą chrześcijaństwa. Z racji tego, czym Kościół jest, on dopiero może inicjować i pogłębiać prawdziwy h.

K. Wojtyła, *O h. św. Jana od Krzyża*, „Znak”, 51/52(1951), 6-20; J. Czerkawski, *H. i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII w.*, Lb 1992; W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Pz 1985; tenże, *U podstaw h. chrześcijańskiego*, Pz 1976; J. Kowalski, D. Sikorski, G. Ślęzak, *Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej*, Cz 1983; M. Paluch, *Koncepcja h. w encyklikach Jana Pawła II*, Lb 1985 (mps BibliKUL).

WALDEMAR SEREMAK SAC

HUMOR

Jest rzeczywistością specyficznie ludzką, bardzo złożoną. Jest to dyspozycja osób, które potrafią traktować różne wydarzenia i sytuacje życiowe z łagodnym zmysłem wyższości i dystansu, bez cynizmu i złej woli. H. jest bardzo różnorodny i zależny od obyczajów, mentalności, → kultury czy epoki. Ponadto ludzie wyrażają go na swój sposób i w formie zależnej od okoliczności. Tak więc h. jest znakomitym wyrażeniem osobowym indywidualnego ducha ludzkiego.

H. dystansuje od swojego przedmiotu, ale nie jest reakcją obronną, ucieczką lub chęcią dominacji czy poniżania, w przeciwieństwie do ironii, która jest destrukcyjna i negatywna. Stwarza on nową sytuację relatywizując zdarzenia lub zmieniając oczekiwaną reakcję, dlatego ukazuje mistrzostwo ducha i zdrową, zrównoważoną →

duchowość. Musi on jednak wypływać z głębokiej sympatii do swojego przedmiotu. Humorysta nie izoluje się od innych, lecz przeciwnie, stawia siebie obok drugiego i solidaryzuje się z nim. Natomiast w przypadku ironii nie ma sympatii do przedmiotu ani solidarności z drugim człowiekiem, dlatego h. jest przeciwieństwem ironii.

H. jest wyrazem mądrości ludzkiej. Nie jest on bowiem darem wrodzonym, lecz owocem refleksji połączonej z doświadczeniem osobistym i obserwacją siebie oraz innych. Z tego powodu małe dziecko nie ma poczucia h. Natomiast posiadanie h. uważa się za przejaw inteligencji i wyższych kwalifikacji intelektualnych.

W jaki sposób h. może być użyteczny w życiu chrześcijańskim? Odpowiedź na to pytanie jest związane z poznaniem praw-

dziwego obrazu Boga. Jeśli ktoś przyjmuje za jedyne prawdziwy obraz Boga Absolutu, który nadaje egzystencji ludzkiej ciężar powagi, to trudno będzie znaleźć miejsce dla h., chociaż nie jest on równoznaczny z lekkomyślnością i brakiem powagi. Tymczasem biblijny obraz Boga, który realizuje swój plan zbawienia, nadaje → życiu duchowemu charakter paradoksalny: z jednej strony zakorzenia się ono w wieczność Boga, z drugiej — trwa w codzienności i ziemskiej skończoności; z jednej strony jest wpisane w niezgłębioną tajemnicę Jezusa Chrystusa, a z drugiej — w słabości i ograniczoności osoby ludzkiej, z jednej strony jest określone przez ostateczne zwycięstwo Pana, z drugiej — przez niemoc i bezradność człowieka, realizuje się ono w Kościele, który jest Oblubienicą Chrystusa i jednocześnie społecznością grzeszników itd.

Czy zatem paradoksy życia chrześcijańskiego nie składają do myślenia o tym, że Bóg „ma poczucie h.” w przeprowadzaniu swojego planu w historii i codzienności?

Patronami chrześcijańskiego poczucia h. są św. Tomasz More († 1535) i św. Filip Neri († 1595).

Podstawą chrześcijańskiego h. jest całkowite zaufanie Bogu, który widzi inaczej niż człowiek. Jego myśli nie są myślami ludzkimi (Iz 55, 8). On poniża tego, kto się wywyższa i wywyższa tego, kto się poniża (Łk 14, 41). Jednocześnie jest On bardzo blisko człowieka, z którym się solidaryzuje w swoim wcielonym Synu, dlatego chrześcijanin powinien naśladować Ojca niebieskiego w innym patrzeniu na rzeczy i spra-

wy, które go dotykają. H. może mu pomóc w pogłębianiu relacji do Boga, do bliźnich i do siebie samego. Może także pomóc innym w przeżywaniu ich codzienności ucząc właściwej oceny siebie i tego wszystkiego, co ich spotyka. H. rozwija więc ewangelijną postawę służby dla innych.

Sympatia, która dyskretnie towarzyszy h., wypływa z → pokory oraz poczucia braterstwa i szacunku dla drugiego człowieka. W naszej ludzkiej kondycji h. jest konkretną formą miłości bliźniego w każdej społeczności i wspólnocie ludzkiej. Dotyczy to także różnych grup i wspólnot religijnych. W relacjach pomiędzy przełożonymi a wychowankami, spowiednikami a penitentami, h. jest wyrazem zdrowego ducha i realizmu nadprzyrodzonego.

W życiu duchowym h. jest owocem wysiłku i doświadczenia, dlatego celem → kierownictwa duchowego jest także nauka h. przez wskazywanie na sposoby reagowania na zdarzenia małe i wielkie stosownie do ich rzeczywistej ważności.

R. Voeltzel, *Le rire du Seigneur. Enquetes et remarques sur la signification de l'ironie biblique*, Str 1955; M. Grotjahn, *Saper ridere. Psicologia dell'umorismo*, Mi 1961; P. Beauchamp, E. Trueblood, *The H. of Christ*, Lo 1965; J. Leclercq, *Témoins de la spiritualité occidentale*, P 1965, 264-287; *H. y espiritualidad en la escuela teresiana primitiva*, red. S. de la Sagrada Familia, I. de la Visitación, Bg 1966; *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, opr. L. Staff, Wwa 1978; T. More, *Pisma więzienne*, red. W. Giertych, W. Unolt, Pz, 1985; R. Kern, *H. Ojców Pustyni*, Lb 1993; O. Cerri, *Filip Neri. Anegdoty o świętym*, Pz 1995.

KS. WŁODZIMIERZ WOŁYNYEC

VACAT

I

IDEAŁ „JA”

Przyswojona w dzieciństwie i kształtowana przez całe życie koncepcja siebie o charakterze życzeniowym, stanowiąca podstawę porównań stanu realnego („Taki jestem”) ze stanem pożądanym („Jaki chcę być?”). I. „j.” zazwyczaj odzwierciedla cechy rzeczywistej lub fikcyjnej postaci, może być również harmonijnym połączeniem dodatnich cech fizycznych i charakterologicznych kilku osób.

„Ja” idealne jest rzutowane w przyszłość, stanowiąc przedmiot dążeń jednostki. Jako wzór do zrealizowania, jest silnym dynamizmem wewnętrznym dla rozwoju i aktualizacji potencjalnych możliwości człowieka (→ rozwój duchowy). Idealny obraz siebie odgrywa również istotną rolę w procesie samoakceptacji (stosunku emocjonalnego do własnej osoby). Działania pozwalające zrealizować część „ja” idealnego lub zbliżyć się do niego, prowadzą do pozytywnych emocji w stosunku do siebie, natomiast zbyt duża rozbieżność między realnym i idealnym obrazem własnej osoby powoduje nasilenie wewnętrznych konfliktów oraz wzrost emocji negatywnych w stosunku do siebie (poczucie winy).

Idealizacja polega na nierealistycznym postrzeganiu właściwości osób lub rzeczy, wywołującym skrajne uczucia podziwu, zachwyty, uwielbienia, grozy i szacunku.

Idealizm młodzieńczy oznacza specyficzną światopoglądową w okresie adolescencji, którą charakteryzuje przyjmowanie skrajnych stanowisk w poglądach, nadmierna krytyka wobec istniejącej sytuacji społecznej, pragnienie wiedzy absolutnej, chęć tworzenia rzeczywistości doskonałej.

Fazy idealizmu młodzieńczego:

a) *idealizm antycypacyjny*, powstający na początku okresu dojrzewania, gdy młodzież oczekuje od życia spełnienia pragnień, a brak doświadczeń pozwala snuć marzenia dotyczące szczęścia, dobra i prawdy;

b) *idealizm kompensacyjny*, gdy po okresie rozczarowań i konfliktów poglądy stanowią rodzaj ucieczki od nieakceptowanej rzeczywistości i bronią przed pesymizmem oraz zniechęceniem. Idealizm w tej fazie może również pobudzać do buntu przeciw otaczającej rzeczywistości;

c) *idealizm normatywny* występuje w ostatnim okresie adolescencji, gdy młodzież poszukuje możliwości naprawy istniejącego stanu rzeczy za pomocą środków dozwolonych w społeczeństwie.

Zasadniczym i.„j.” każdego chrześcijanina jest osoba Jezusa Chrystusa. Formowanie własnego „ja” wg Jego ideału (→ chrystoformizacja) stanowi zasadniczy wymiar duchowości chrześcijańskiej.

Na zestawieniu „ja realnego” z „ja idealnym” oparł swe badania L. M. Rulla SJ z „Gregorianum”. Stworzył koncepcję powołania chrześcijańskiego, zwaną teorią teocentrycznie transcendującej spójności.

S. Siek, *Formowanie osobowości*, Wwa 1986; M. Żebrowska, *Teorie rozwoju psychicznego*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Wwa 1986, 123-190; A. Januszewski, *Niektóre uwarunkowania zdolności poznawania samego siebie i drugiej osoby*, Lb, 1988; J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Wwa 1988; J. B. Sołński, *Psychologiczne i antropologiczne aspekty powołania chrześcijańskiego. Perspektywa teorii autotranscendencji teocentrycznej* *Luigi*ego M. Rulli TJ, RT 43(1996), 5, 39-54.

IWONA NIEWIADOMSKA

IDENTYFIKACJA

(łac. *identifico* — utożsamiam)

Mechanizm obronny polegający na przyjmowaniu schematów reagowania osób znaczących za własne. Upodobnianie się do kogoś innego może obejmować różne obszary i reakcje zachowania. Może to być przyswajanie cudzych myśli, poglądów, postaw, sposobów ekspresji uczuć, właściwości charakteru. Jednostka asymiluje jakiś aspekt lub atrybut innej osoby i kształtuje się całkowicie lub częściowo na wzór i podobieństwo modelu. Proces ten jest związany z formowaniem osobowości, która powstaje i różnicuje się przez serię kolejnych i. z różnymi wzorcami. Są to procesy nieuświadamiane, łatwo jednak dostrzegalne dla otoczenia przez podobieństwo zachowania i reagowania rodziców i dzieci, mistrzów i uczniów itp.

I. narcystyczna polega na utożsamianiu się z takimi właściwościami u określonych osób, jakie się samemu posiada lub jakie wydaje się, że się posiada. Jest to rodzaj miłości do obrazu siebie w innym człowieku, która sprawia, że istnieje silny związek uczuciowy z członkami określonej grupy.

Może istnieć i. z osobą znaczącą w określonym kręgu kulturowym (autorytet w szkole, sławny sportowiec, gwiazda filmowa). U dzieci, które zostały odrzucone przez swoich rodziców może występować i. z obiektem odrzuconym w celu odzyskania miłości (dziecko zachowuje się tak, jak tego oczekują rodzice). Unikanie kary przez inkorporację takich sposobów zachowania, jakich wymaga osoba karząca może doprowadzić do i. z osobą zakazującą i karzącą, która wynika bardziej ze strachu niż z miłości.

Proces i. odgrywa ważną rolę w kształtowaniu → sumienia i dojrzałej → osobowości sakramentalnej. W obydwu tych przypadkach zasadniczym punktem odniesienia jest osoba Jezusa Chrystusa.

A. Reber, *Dictionary of psychology*, Lo 1985; S. Siek, *Struktura osobowości*, Wwa 1986; J. Aleksandrowicz, *Nerwice. Psychopatologia i psychoterapia*, Wwa 1988; A. Jakubik, *Podstawowe kierunki psychiatrii dynamicznej*, Wwa 1989; D. Rosenhan, M. Seligman, *Psychopatologia*, Wwa 1994.

IWONA NIEWIADOMSKA

IDEOLOGIA

Jedno z podstawowych pojęć politycznych i socjologicznych, od XIX w. używane wobec przekonanych ludzkich, które rzekomo bazują na zasadzie realności, a faktycznie zabiegają o subiektywne interesy. I. stała się przedmiotem zainteresowania również niemarksistów (F. Nietzsche, E. Dürkheim, M. Weber, V. Pareta, M. Scheler i inni).

Jest systemem wartościowania, który ma służyć do wytłumaczenia sytuacji gospodarczych, politycznych jak również religijno-duchowych (L. Feuerbach, M. Marks, F. Engels, S. Freud). Krytykuje ona religie

w świetle własnych założeń. Faktycznie nie służy dobru społecznemu lecz określonej grupie społecznej. W życiu społecznym i. odgrywa podobną rolę jak w życiu jednostki mechanizmy obronne, szczególnie → racjonalizacja. Jeżeli i. nie odpowiada konkretnym faktom, wtedy pojawia się nowe tłumaczenie, które oscyluje pomiędzy błędem i kłamstwem. W i. występuje nadbudowa bardzo często skrajnie tendencyjna i archetypiczna; pragnie ona zredukować całą rzeczywistość do subiektywnych założeń, które nie podlegają dyskusji, np. prawo

dialektyki marksistowskiej. Pragnie wytłumaczyć fakty, których nie można wytłumaczyć na drodze racjonalnej. W każdej i., która zawsze powoduje stan wyobcowania na rzecz instytucjonalizmu i nadbudowy ekonomiczno-społecznej, spotykamy się również z treściami dotyczącymi sfery życia religijnego.

I. powinna być świadoma swoich założeń, powiązań klasowych, partyjno-politycznych, narodowych, jak również swoich elementów mitycznych, aby uchronić nie tylko jednostki ale całe narody od wyobcowania i utraty własnej tożsamości. Bodajże żadna epoka nie była tak opanowana przez i. jak nasze czasy. Człowiek staje się

przedmiotem manipulacji ze strony i. politycznej.

Św. Paweł przestrzega przed i., które nie są zbudowane na Chrystusie (Kol 2, 8). Człowiek opanowany i. znajduje się pod presją, by całą rzeczywistość zmieścić we własnym subiektywnym świecie marzeń. Wszystko odrzuca, co nie odpowiada i. lub jej się sprzeciwia.

Duchowość → sekt w dużym stopniu bazuje na i., niekoniecznie o charakterze teologicznym.

B. Ibał, *Polityczne mesjanizmy*, Com 4(1984), 3, 106-113.

ANTONI J. NOWAK OFM

IGNACJAŃSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Styl życia duchowego zainicjowany w XVI w. przez św. Ignacego Loyolę († 1556), charakteryzujący się dynamizmem w poszukiwaniu woli Bożej dla większej Jego chwały, kontemplacją tajemnic z życia Jezusa Chrystusa, zasadą maksymalizmu, wyrażającą się w ciągłym postępie duchowym i realizacją tego co lepsze, uznaniem prymatu miłości nad innymi pobudkami działania oraz tego, co wewnętrzne nad tym, co zewnętrzne i jakości nad wielością — „więcej i lepiej” (*magis ac melius*).

I. Założyciel. Iñigo Lopez de Loyola ur. w 1491 w kraju Basków. W młodości służył jako paź na dworach królewskich i przejawiał zamiłowanie do szlachecko-rycerskiego stylu życia, marząc o wielkiej sławie. Podczas wojny hiszpańsko-francuskiej, w obronie twierdzy w Pampelunie w 1521, Ignacy stracił prawą nogę od kuli armatniej. Podczas długiej rekonwalescencji w rodzinnym zamku dużo czytał, m.in. *Złotą legendę* Jakuba de Voragine i *Życie Jezusa* Ludolfa z Saksonii, co bezpośrednio przyczyniło się do jego nawrócenia. Niebawem udał się do sanktuarium maryjnego na Mont-

serrat, gdzie przed cudownym wizerunkiem złożył swoją broń, wcześniej oddawszy kosztowną zbroję rycerską przypadkowo napotkanemu żebrakowi. Następnie udał się do klasztoru dominikanów w Manresie. Zamieszkał w pobliskiej grotcie, gdzie doznawał silnych napaści szatańskich.

Po rocznym pobyciu w Manresie, w 1523 udał się do Ziemi Świętej, skąd powróciwszy rozpoczął studia, najpierw w Barcelonie, a potem w Alkala. Zajmował się katechizowaniem prostych ludzi i opieką nad chorymi. Wtedy zaczął dawać pierwsze *Ćwiczenia duchowne*. Posądzony o przynależność do *alumbrados*, jakiś czas przebywał w więzieniu. Po uwolnieniu kontynuował studia w Salamance i Paryżu (1527-1528), gdzie z czterema przyjaciółmi 15 VIII 1534 złożył śluby zakonne w kaplicy na zboczu Montmartre.

Po nieudanej próbie wyjazdu na misje do Turcji, przybyli oni do Rzymu i oddali się do dyspozycji papieża Pawła III, za namową którego przyjęli święcenia kapłańskie. Niebawem św. Ignacy opracował konstytucje, które zostały zatwierdzone w 1540,

co zapoczątkowało dynamiczny rozwój nowej wspólnoty zakonnej, m.in. otwarto misję w Indiach (św. Franciszek Ksawery), założono nowe domy we Włoszech, Francji i Hiszpanii. W 1550 do zakonu wstąpił wicekról Katalonii, Franciszek Borgiasz (za jego generalatu, w 1567 do zakonu wstąpił św. Stanisław Kostka † 1568). Jezuita byli na tyle prężnym zakonem, że odegrali ważną rolę podczas Sob. Tryd. (1545-1563).

Ostatnie lata życia Ignacy spędził w Rzymie w domu generalnym, zajmując się administrowaniem zakonu, głównie poprzez bogatą korespondencję (pozostawił ok. 7 tys. listów). Przepowiedział swoją śmierć 31 VII 1556. Kanonizował go Grzegorz XV w 1623.

Oprócz epistolografii i *Ćwiczeń duchownych*, Ignacy pozostawił po sobie *Autobiografię*, *Dziennik duchowy* i *Konstytucje zakonne*.

II. Ogólna charakterystyka. Elementy i. sz. zawarte są w pismach św. Ignacego, a zwłaszcza w jego → *Ćwiczeniach duchownych*. Uzupełniane i udoskonalane, głównie podczas studiów w Paryżu (1528-1535) tekst dzieła ukazał się 1548 w języku łacińskim (*versio vulgata*) i został zatwierdzony przez Pawła III. Zasadnicze rysy duchowości ćwiczeń mają swe źródło w → *devotio moderna*, akcentującej konieczność pogłębienia życia wewnętrznego, zaparcia się siebie, umartwienia i metodyczności w modlitwie.

Ćwiczenia duchowne mają charakter praktyczny i zostały opracowane z myślą o uporządkowaniu swego życia i przewyciężania siebie. Św. Ignacy zalecał korzystanie z ziemskiej rzeczywistości, jeśli istnieje potrzeba i rezygnowanie z niej, gdy stanowi przeszkodę w dążeniu do doskonałości (zasada rozumnego używania środków do celu). Podzielone na 4 tygodnie, ćwiczenia odpowiadają trzem drogom osiągnięcia doskonałości. Wymagał św. Ignacy dobrej woli, gotowości do wyrzeczeń, samotności,

skupienia i milczenia. Dużą wagę przywiązywał on do reguł → rozeznawania duchów, podkreślając też potrzebę przepojenia apostolatu ustawiczną łącznością z Bogiem, a dla jej pogłębienia — wszystkich ludzkich władz i uczuć, co nie pozwala na stworzenie w → sercu psychicznej próżni.

Na *Ćwiczeniach duchownych* oparto konstytucje zakonne, a także formację duchową jezuitów. Pius XII uznał je za ważny środek dla duchowego odrodzenia świata i zaprowadzenia w nim należytego ładu. I. sz. d. czerpie wiele także z *Konstytucji zakonnych*, które Ignacy przygotował w latach 1539-1551 (od 1558 obowiązują w całym świecie). Zasadniczą ideą *Konstytucji* jest praca apostołska „na większą chwałę Bożą” (*ad maioram Dei gloriam*), posłuszeństwo dla Stolicy Apost., naśladowanie Chrystusa w ubóstwie i poniżeniu, służba Bogu w ludziach i praca nad ich zbawieniem. Apostolatowi podporządkował św. Ignacy wszystko, nawet osobistą modlitwę i zjednoczenie z Bogiem, stąd też zakonnik winien być „*contempativus in actione*”.

Duchowość i. sz. d. cechuje z jednej strony teocentryzm, ukierunkowanie swego życia na Boga w Trójcy jedynego, z drugiej zaś → chrystocentryzm. Dla św. Ignacego Chrystus jest Stwórcą i Zbawicielem, a więc Bogiem i Człowiekiem. W *Ćwiczeniach* zalecał posługiwanie się modlitwą *Anima Christi* (Duszo Chrystusowa) z XIV w. Podkreślał, że Jezus Chrystus jest Oblubieńcem swego Kościoła, stąd też kochać Jezusa oznacza kochać Jego Kościół, a słuchać Jezusa, to słuchać Kościoła. I. sz. d. charakteryzuje się harmonijnym zjednoczeniem → kontemplacji i działania, a tym samym harmonijnym powiązaniem miłości Bożej i ludzkiej, teocentryzmu z humanizmem.

Rdzeniem duchowości i. sz. d. są: → medytacja, → ćwiczenia pobożności i rachunek sumienia (ogólny i szczegółowy), nie zaś liturgia. I. sz. d. wniosła duży wkład

w → duchowość chrześcijańską, głównie dzięki akcentowaniu roli życia wiarą i apostołskiemu dynamizmowi.

III. Główni przedstawiciele. Do i. sz. przynależą wielka liczba świętych i błogosławionych, a wśród nich wielu wybitnych teologów duchowości. Najbardziej znani, to:

a) Alfons Rodriguez († 1616), autor dzieła *O doskonałości chrześcijańskiej* (Wwa 1858; *O postępowaniu w doskonałości i cnotach chrześcijańskich*, Kr 1929), zajmujące się niemal wyłącznie ascetyką i podchodzące z wielką rezerwą do mistyki.

b) Jakub Alvarez de Paz († 1620). W dziele *O życiu duchowym i o jego doskonałości*, a zwłaszcza w *De inquisitione pacis* (1617) jako pierwszy użył określenia „modlitwa afektywna”, co znalazło potem odzwierciedlenie u innych pisarzy tejże szkoły.

c) Ludwik da Ponte († 1624). Jego dzieło *Guía espiritual* (1609) uważane jest za najdoskonalsze dzieło mistyczne w tej szkole. Ponadto napisał: *Meditaciones, De la perfección del cristiano en todas sus estados, Vida del P. Baltasar Alvarez, Expositio moralis et mystica in Canticum*.

d) Jan Surin († 1665), pomimo słabego zdrowia pełnił funkcję egzorcysty. Egzorcyzując urszulanki w Loudain w 1636 sam uległ → opętaniu, z którego został uwolniony dopiero w 1661. Mimo to doznawał różnych łask i napisał wiele dzieł teologicznych, m.in.: *Les fondements de la vie spirituelle; Questions sur l'amour de Dieu* i listy. Jego *Catéchisme spirituelle* (1657-59) znalazł się na Indeksie w 1695 w 8 lat po potępieniu → kwietyzmu Molinosa.

e) Giovanni Battista Scaramelli († 1752). Dziełami: *Discernimento degli spiriti; Direttorio ascetico; Direttorio mistico* przyczynił się do utrwalenia podziału na teologię ascetyczną i teologię mistyczną.

f) August François Poulain († 1919). W dziełach *Des grâces d'oraison* (*Łaski modlitwy*, Pz 1966) i *Traité de théologie my-*

stique, wprowadził rozróżnienie na modlitwę zwyczajną, typową dla etapu ascetycznego, i nadzwyczajną — mistyczną. Tym samym odrzucił absolutną konieczność stanów mistycznych dla osiągnięcia świętości.

g) Josef de Guibert († 1942). Przez 20 lat, aż do śmierci był wykładowcą duchowości na „Gregorianum”. W 1920 założył „Revue d'Ascétique et de Mystique”, a w 1938 zapoczątkował wydawanie *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Inne ważniejsze jego dzieła: *Theologia spiritualis ascetica et mystica, Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*.

h) Charles André Bernard († 2001). Od 1962 profesor i dyrektor Instytutu Duchowości na „Gregorianum”. Pozostawił wiele oryginalnych dzieł, m.in.: *Teologia affektiva, Traité de théologie spirituelle, Teologia spirituale, Teologia simbolica, Le Dieu des mystiques: les voies de l'intériorité, Wprowadzenie do teologii duchowości* (Kr 1996).

IV. Polski wkład w i. sz. W okresie rozkwitu polskiej teologii i duchowości w XVI-XVII w., wybitnie zaznaczył się wpływ polskich jezuitów: Jakuba Wujka († 1597), Marcina Laterny († 1598), Piotra Skargi († 1612), Daniela Pawłowskiego († 1673), Tomasza Młodzianowskiego († 1686), Jana Morawskiego († 1700), Antoniego Świrczyńskiego († 1727), Józefa Kobielskiego († 1745) i Jana Kantego Chojeckiego († 1756). Na szczególną uwagę zasługują:

a) Mikołaj Łęczycki († 1653). Nawrócony z kalwinizmu, w 1592 wstąpił do jezuitów. Pracował w archiwum zakonu w Rzymie, a potem był profesorem Akademii Wileńskiej. Wykładał także we Lwowie, Krakowie, Kaliszu i Poznaniu. Działał w Czechach i na Morawach, gdzie powstała większość jego pism. Należy do grona najwybitniejszych polskich teologów XVII w.

Najcenniejsze jego dzieła, to: *Gloria Sancti Ignatii Societatis Jesu fundatoris* —

wielokrotnie wznawiane, *De indiciis et gradibus profectus in virtutibus opusculum decimum*, *Opusculum in quo explicantur causae et remedia ariditatis in oratione*, *Opusculorum spiritualium tomus secundus*, *De mediis ad virtutes initio vitae spiritualis acquisitas, postea censervandas et augendas*, *De meditationibus rerum divinarum recte peragendis*.

W swoich pismach podkreślał konieczność → formacji duchowej, zwłaszcza osób zakonnych, opartej na → ascezie, ćwiczeniach duchowych i → kierownictwie duchowym.

b) Kasper Drużbicki († 1662). Uznawany za najwybitniejszego polskiego teologa duchowości. Był wykładowcą i wychowawcą kolegiów jezuickich w Kaliszu, Krakowie, Lublinie i Poznaniu, gdzie zmarł w opinii świętości. Prowadził głębokie życie duchowe i doświadczał przeżyć mistycznych. Pozostawił po sobie ok. 60 dzieł ascetyczno-teologicznych oraz 23 tomy kazań i rozmyślań. Jego doktryna naznaczona jest głębokim chrystocentryzmem, który znajduje odbicie w jego teologii mistyki owocującej oryginalną formą kultu Serca Jezusa, teologii krzyża i mariologii. Jest pierwszym w Polsce propagatorem niewolnictwa maryjnego.

Wśród jego dzieł, w większości wydanych pośmiertnie, wyróżniają się: *Tractatus de moribus, amore, servitio Aeternae Sapientiae*, *Sol in virtute sua...*, *Droga doskonałości chrześcijańskiej na trzy części rozłożona*, *Przemysły zysku duchownego, albo nauki do prędkiego w drodze Bożej postępu...*, *Paradoxa Verbi Incarnati*, *Fasciculum exercitiorum et considerationum de praecipuis veritatibus christianae fidei et sapientiae*, *In historiam Passionis Domini nostri Jesu Christi stromata*, *Meta cordium Cor*

Jesum et Sanctissima Trinitas (pierwszy podręcznik czcicieli Serca Jezusa), *Tractatus de brevissima ad perfectionem via*, *Dyscypliny duszne...*, *Nabożeństwa na przedniejsze czasy i święta całego roku...* Wiele z tych dzieł jest w zbiorze *Opus asceticorum*.

c) Stanisław Fenicki († 1652) i Jan Chomętowski († 1641). Podjęli oni i kontynuowali teologiczną myśl Drużbickiego odnośnie do niewolnictwa maryjnego. Z jego inspiracji Fenicki w 1632 w Lublinie wydał dzieło pt. *Mariae mancipium*, w którym omówił genezę i historię niewolnictwa maryjnego, podając zarazem teologiczne jego uzasadnienie. Na podstawie tego dzieła Chomętowski w tymże roku również w Lublinie wydał inne dzieło pt. *Pętko Panny Maryjej albo sposób oddawania się Błogosławionej Pannie Maryi za służę i niewolnika*.

Ich wkład w rozwój tej formy maryjnej duchowości w Polsce był na tyle znaczący, że zauważył go nawet św. Ludwik Grignion de Montfort († 1716), uważany za największego propagatora niewolnictwa maryjnego.

d) Józef Andrasz († 1963). W 1921 zainicjował wydawanie → „Biblioteki Życia Wewnętrznego”. Był kierownikiem duchowym św. Faustyny Kowalskiej. Z tej racji zapoczątkował w Krakowie w 1943 kult → Miłosierdzia Bożego. Swoją działalnością publicystyczną propagował Apostolstwo Modlitwy i kult → Serca Jezusa, zwłaszcza w formie poświęcania się rodzin Boskiemu Sercu.

Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, 1-2, Kr 1968; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lb 1992, 60-68; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Ki 1993, 218-222; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, Lb 1994, 1, 153-296; J. M. Popławski, *Kaspra Drużbickiego teologia krzyża*, Lb 1997; W. Lambert, *Słownik duchowości ignacjańskiej*, Kr 2001.

KS. JERZY MISIUREK

IMIE

Nie tylko identyfikuje stworzenie, ale wyraża prawdę o nim. W jakimś sensie jest ono znakiem, przy pomocy którego człowiek rozumie świat i siebie samego.

I. I. w kulturze. W nadawaniu i. wyraża się pragnienie określenia kogoś i życzenia mu tego, co najlepsze. Pragnienie to zakorzeniło się we wszystkich kulturach, gdzie nadawano i. dziecku, chcąc, począwszy od urodzenia, na całe życie uprosić dla niego błogosławieństwo i opiekę sił wyższych, a tym samym zabezpieczyć przed działaniem sił wrogich.

Szczególną grupę i. stanowią tzw. i. teoforyczne, czyli te, które zawierają w sobie wyraz → „Bóg”, np. imię pochodzenia gr. Teodor (*Theos* — Bóg), czy słowiańskie Bogdan.

W tradycji europejskiej najczęściej mamy do czynienia z i. pochodzenia indoeuropejskiego i semickiego. I. semickie wywodzą się z tradycji biblijnej i przeważnie są i. teoforycznymi. Dla hebrajczyków i. Boże było święte i jeśli nad kimś je wypowiadano to oznaczało, że osoba ta będzie cieszyć się szczególnym błogosławieństwem Boga i wchodzić w bliski kontakt z Nim. Bardzo często było tak, że gdy ktoś wszedł z Bogiem w bliski otrzymywał nowe i. Gdy Bóg wkroczył w życie → Abrahama, powołując go do wiary, zmienił mu imię z Abram na Abraham (Rdz 17, 5). Izajasz, gdy mówi o lepszych czasach dla Jerozolimy, zaznacza, że Bóg nada jej nowe i. (Iz 62, 2). Szymonowi Jezus zmienia i. na Piotr (J 1, 42). Na starożytnym Wschodzie i. wskazywało w sposób istotny na styl osoby, toteż kto nie posiadał i. nie istniał. Nadając komuś i., w pewnym sensie, wskazywano na to, jakie powinno być jego życie.

W i. biblijnych odzwierciedla się typ → duchowości i metaforyki wschodniej, gdzie

kontakty między człowiekiem a bóstwem były bardzo żywe i bliskie. Odzwierciedla się w nich → przyjaźń człowieka z Bogiem, w obecności którego czuje się on bezpieczny.

II. W Biblii i nauce Kościoła. W duchowości biblijnej możemy wyróżnić dwie tendencje związane z i. Boga: uświęcaniem i. lub bezczeszczeniem i. Uświęcać i. oznaczało czcić osobę, która je nosi, dawać świadectwo o Bogu, w razie potrzeby nawet oddać życie. Taką postawę widać od samego początku chrześcijaństwa u męczenników i świętych.

Anioł zwiastuje Maryi, że Bóg wybrał i. dla swego Syna i nie jest ono przypadkowe, ale i. ponad wszelkie i. (Flp 2, 9). Bóg wybiera dla swego Syna i. Jezus, co oznacza, że On zbawi ludzi od grzechów (Mt 1, 21). Mówiąc o Jezusie Biblia potwierdza, że i. wyraża w pewien sposób osobę i jej powołanie życiowe. Ponieważ do czasu przyjścia Jezusa na ziemię nikt nie mógł uwolnić ludzi od ich grzechów, dlatego nikt nie otrzymał takiego i. (Dz 2, 42). W swoich wypowiedziach Jezus często podkreśla jedność z Ojcem, dlatego można powiedzieć, że ściśle biorąc i. Jezus oznacza, iż Bóg przez Niego zbawia ludzi.

NT pokazuje jak wielkie jest znaczenie i. Jezus. Jeśli chrześcijanin w i. Jezusa będzie modlił się do Ojca, jego modlitwa będzie wysłuchana (J 16, 23-24). W Jego i. jest głoszona Ewangelia, udziela się → chrztu św., apostołowie dokonują cudów itd. Skutecznie mogą wzywać i. Jezusa tylko ci, którzy mają z Nim przyjazny i trwały kontakt. Formuła „w imię Jezusa” oznacza „mocą Jezusa”.

Nauka zajmująca się i. (onomastyka) jest bardzo bogata. Pokazuje ona zakorzenie i. w tradycji religijnej, kulturze narodów czy nawet grup społecznych oraz w modzie danej epoki. W okresach i regio-

nach, gdzie była silna wiara, na ogół starano się nadawać dzieciom na chrzcie i., które nosili święci. W czasach, w których przeważa kultura laicka (bez Boga), duży wpływ na nadawanie i. ma moda, np. lansowana przez telewizję (imiona bohaterów seriali telewizyjnych, np. Izaura). Podobnie w czasie rewolucji francuskiej często nadawano dzieciom i. miesiący (maj, czerwiec). W okresie panowania Hitlera w Niemczech chłopcom często nadawano i. Adolf, a dziewczynkom Hitlerike.

Sob. Wat. II doszedł do przekonania, że chcąc odkryć głębię chrześcijaństwa, poleca powrócić do jego źródeł. W tym klimacie,

między innymi, został na nowo odczytany sakrament chrztu: ma on być zapoczątkowaniem i ukierunkowaniem drogi życiowej chrześcijanina. Z tej racji dowartościowano i. chrzcielne, do tego stopnia, że w zgromadzeniach zakonnych, w których dotychczas stosowana była praktyka zmiany i., zaleca się zachować dotychczasowe i. chrzcielne osoby rozpoczynającej życie w nowej wspólnotcie.

H. Fross, F. Sowa, *Twoje i. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kr 1975; A. Bartoszek, *Znaczenie i. na starożytnym Bliskim Wschodzie*, Com 14(1994), 1, 15-24.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

INDYWIDUALIZACJA

(łac. *individuus* — niepodzielny, nierozdzielny; *individuum* — coś niepodzielnego; w dalszym znaczeniu jednostka, część; *individuatō* — ujednostkowanie, niepodzielność)

Proces zmierzający do niepodzielności. W filozofii może być rozumiana jako jeden z aspektów bytu, „ja” ześrodkowane na sobie.

I. zmierza do samoafirmacji indywidualnego „ja” (P. Tillich). Uwzględnia niepowtarzalność i jednorazowość bytu każdego poszczególnego → człowieka, ale również kształtowanie się odrębności człowieka na skutek wpływów środowiskowych. I. kształtuje się już w życiu prenatalnym. Człowiek rodząc się przynosi moc doświadczeń z życia prenatalnego, są one wprawdzie nieświadome, to jednak decydują o i.

W pedagogice i. jest rozumiana jako samorealizacja np. dziecka w procesie wychowawczym. Może mieć ona charakter

negatywny, gdy np. człowiek czerpie swą wartość z piastowanego urzędu. W nauczaniu przez i. rozumiemy uwzględnienie zainteresowań, zdolności oraz stopień przygotowania grupy. W socjologii i. to uwzględnienie odrębności jednostki w grupie społecznej.

Zagadnienie i. ma doniosłe znaczenie dla kształtowania postaw duchowych, które musi uwzględnić jednostkowe i niepowtarzalne wyposażenie psychiczno-duchowe osoby, a więc m.in. jej → charyzmaty i → dary Ducha Świętego.

P. G. Kiss, *Über die Grundlagen der klinischen Psychologie*, Bu 1968; K. Dienelt, *Pädagogische Anthropologie*, Mn 1970; D. Wyss, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Gö 1972; P. Tillich, *Byt i męstwo*, P 1983; H. G. Tietze, *Botschaft aus dem Mutterleib*, Genf 1984.

ANTONI J. NOWAK OFM

INKARNACYJNA DUCHOWOŚĆ

Duchowość chrześcijańska szczególnie inspirująca się tajemnicą → Wcielenia Syna Bożego. Ogłaszając Rok Święty 2000, Jan Paweł II w bulli *Incarnationis Misterium*

(29 XI 1998), napisał: „Wcielenie Syna Bożego oraz zbawienie, jakiego dokonał przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, są zatem właściwym kryterium oceny rzeczywistości

doczesnej i wszelkich zamysłów, które mają zapewnić życie coraz bardziej ludzkie” (nr 1). I. d. ma zatem ważne dla życia chrześcijańskiego implikacje praktyczne.

I. W dokumentach Kościoła i teologii.

Inkarnacja (Wcielenie) to fundamentalny dogmat wiary chrześcijańskiej. Pojęcie i. d. wskazuje na potrzebę wyciągnięcia wszystkich konsekwencji z faktu Wcielenia Syna Bożego. Przypomina o świętości życia świeckiego, tzn. życia w tym świecie i pośród rzeczywistości tego świata. Jeśli Bóg stał się człowiekiem pośród świata, to człowiek ma stać się świętym w świecie.

Błędem jest przeciwstawianie rzeczywistości tego świata i rzeczywistości duchowej w tym sensie, jakby ta pierwsza nie wchodziła w obszar zainteresowania i działalności chrześcijanina lub nawet jakby miała być skazana na oddzielenie od Boga (tzw. pascalowska wizja doczesności). Pius XI w enc. *Quas Primas* (1925) pisze: „Jeśli Chrystusowi Panu dana jest wszelka władza na niebie i na ziemi, [...] to nie ma w nas żadnej władzy, która by była wyjęta spod tego panowania” (nr 25). W ten sposób przypomniał obowiązek katolików prowadzenia społeczeństw do Chrystusa (nr 19).

Pogłębienie i sprobematyzowanie teologii i. d. związane jest z twórczością Marie-Dominique Chenu OP († 1990) oraz z praktycznymi osiągnięciami → Akcji Katolickiej. Rozwinięta została w dokumentach Sob. Wat. II. Argumentując, że samo Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem ludzkiej społeczności (GS 32), „Sobór upomina chrześcijan, [...] aby przykładali się do wiernego wypełniania swoich obowiązków ziemskich, kierując się w tym duchem Ewangelii” (GS 43). Zadaniem chrześcijan jest wcielenie w rzeczywistości świata ducha błogosławieństw, a szczególnie ducha ubóstwa. Domaga się to zdobycia wszelkich możliwych kwalifikacji fachowych i doświadczenia zawodowego (GS 72).

II. Aspekt eschatologiczny. Krzyż Chrystusa niezrozumiały jest bez następującego po nim Zmartwychwstania. Analogicznie dla chrześcijanina sens trudu działalności doczesnej, nierzadko ponad siły, odsłania w i. d. swój eschatologiczny aspekt. Rys eschatologiczny duchowości chrześcijańskiej, najczęściej podkreślany w kontekście życia zakonnego, nie może być nieobecny również i w → życiu duchowym człowieka świeckiego. „Świeccy wielkodusznym sercem poświęcają się całkowicie szerzeniu Królestwa Bożego i kształtowaniu oraz doskonaleniu porządku spraw doczesnych w duchu chrześcijańskim (AA 4).

Uciążliwy trud zaangażowania w działalność doczesną jest więc równocześnie wkładem w budowę przyszłego porządku świata, a uczestniczenie w Krzyżu zawiera w sobie obietnicę uczestniczenia również i w Zmartwychwstaniu. To właśnie chrześcijańskie rozumienie cierpienia zawsze w połączeniu z wynikającym z niego dobrem, pozwala znaleźć „przebłysk nowego życia, nowego dobra, jakby zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi, które właśnie przez trud pracy staje się udziałem człowieka i świata” (LE 27). Działalność ludzka, o ile przeżywana jest w kontekście Wcielenia, w jego aspekcie zarówno cierpienia jak i chwały, jest realnym wkładem we wzrastanie w sercach wiernych Królestwa Bożego, eschatologicznego „nowego nieba” i „nowej ziemi”.

Dla → ewangelizacji nie jest obojętne, czy chrześcijanie swym codziennym wysiłkiem potrafią objawić zarys zbawionej przyszłości. Dlatego Sob. Wat. II zapewnia, iż „oczekiwanie nowej ziemi ma pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata”, a to dlatego, że „dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej” (GS 39).

Nie tylko spektakularne manifestacje → wiary, ale i codzienny trud rąk lub umysłu sprawia, że z mocą rozszerza się w dziejach obecność Bożego Królestwa (ChL 17). To, co teraz wydaje się wzrastać powoli, wśród wielu przeciwności i błędów obciążających pracę człowieka, wejdzie w skład odkupionej ostatecznie rzeczywistości. „Wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości odnajdziemy na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu wieczne i powszechne królestwo” (GS 39).

Taka była logika Wcielenia Syna Bożego w pełnię ziemskiego życia, pracy, trudu i radości Jezusa z Nazaretu. Logika ta odtworzyć się ma w i. d. chrześcijanina.

M.-D. Chenu, *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, P 1969; E. Puzik, *O sztuce stania się w naszym świecie świętym*, Pz 1988; S. Nowak, *Wcielenie Syna Bożego jako podstawa duchowości chrześcijańskiej*, w: „Gdy nastąpiła pełnia czasu” (HM, 22), red. A. J. Nowak, Lb 2001, 141-152; S. Urbański, *Początek duchowości inkarnacyjnej — „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu” (Ga 4, 4)*, tamże, 195-213.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

INSTYNYKT

(łac. *instinctus* — podnieta; *instigare* — pobudzać, podniecać)

W znaczeniu biologicznym wrodzona dziedziczna zdolność do wykonywania niewyuczonych czynności swoistych dla danego gatunku. Są to czynności celowe i precyzyjne, jak np. budowa gniazda, wysiadywanie jaj, ssanie. Reakcja ta przebiega automatycznie, nie posiada zdolności przystosowawczych, może jednak ulec stłumieniu, podlega również tresurze. I. działa nieświadomie, jego aktywność jest ślepa.

W szerszym znaczeniu, i. nie jest popędem, ale służy popędowi, jest ukryty i automatyczny; służy raczej gatunkowi niż jednostce. U podstaw popędowego zachowania się człowieka znajdują się tylko szczątkowe i., które powstały na skutek rozpadu wrodzonych wyzwalających schematów o charakterze archetypicznym (I. A. Caruso). W miejsce wrodzonych form zachowania pojawiły się formy wyuczone. Pozostała jednak tendencja wrodzona jako szczątkowa forma i. Im niższy poziom filogenetyczny, tym większa zdolność do samodzielnego życia. Zjawisko to nazywamy pamięcią gatunkową lub i. (J. Mazurkiewicz). Zatem i. to nastawienie psychofizjologiczne, czyli dziedziczne uzdolnienie do

wykonywania pewnych koniecznych czynności ważnych dla gatunku czy jednostki, których celowość nie jest uświadomiona.

Wg myśli polskiej szkoły neurofizjologicznej (J. Mazurkiewicz) i. jest: dziedziczny, celowy, automatyczny, precyzyjny, specyficzny dla danego gatunku. Ma on trzy człony: poznawczy, reakcji uczuciowych, sprawności ruchowej. Im wyższy poziom filogenetyczny, tym bardziej zanikają człony pierwszy i trzeci. Cechy i.: jednokierunkowość; żywiołowość; sztywność; nieadaptacyjność. Działanie i. jest odizolowane, tzn. nie ma w nim walki motywów. I. nie zapewnia adaptacji. Człowiek utracił z i. wrodzoną gnozę (człon 1) oraz ukierunkowanie (człon 3). Zamiast dziedziczyć wiedzę oraz sposób zachowania się, musi ją nabywać. W miejsce utraconych członów pojawia się kora mózgowa.

Szcątkowe i. nazywamy popędami. I. tresujemy, popędy wychowujemy, modyfikujemy do potrzeb środowiska. Im doskonalszy plan organizacyjny człowieka (→ integracja), tym doskonalszy poziom popędów (A. J. Nowak). Człowiek jest jedynym bytem w świecie przyrody, który nie posiada i., jest natomiast wyposażony w popędy, których wychowanie i zintegrowanie stanowi istotny wymiar ascezy, a tym samym duchowości.

J. Mazurkiewicz, *Wstęp do psychofizjologii normalnej*, Wwa 1950; R. Flechter, *Instinct in Man*, Lo 1968; A. J. Nowak, *Psychologiczny aspekt wolności*, „Więź”,

14(1971), 6, 62-66; tenże, *Popęd seksualny z perspektywy personalistycznej psychologii głębi*, „Więź”, 16(1973), 3, 53-58.

ANTONI J. NOWAK OFM

INSTYTUT TEOLOGII DUCHOWOŚCI KUL

I. Historia. W 1957 z inicjatywy ks. prof. Antoniego Słomkowskiego († 1982), rektora KUL w latach 1944-1951, na Wydziale Teologicznym KUL powstała Katedra Teologii Ascetycznej i Mistycznej, związana z Sekcją Teologii Dogmatycznej. W latach 1961-1970 jej kuratorem był ks. prof. Wincenty Granat, ówczesny rektor KUL. Od 1961 ks. dr Walerian Słomka podjął najpierw wykłady zlecone, a po odbyciu specjalistycznych studiów, głównie w Rzymie, a także za granicą (m.in. we Francji, Kanadzie, i USA), został mianowany w 1965 starszym asystentem tejże katedry, w rok później adiunktem. Po przejściu ks. Granata na emeryturę, w 1970 katedra powierzona została opiece ks. prof. Stanisława Witka i przeniesiona do Sekcji Teologii Moralnej. Wówczas przemianowano ją na Katedrę Teologii Życia Wewnętrznego.

Ks. Słomka, po przewodzie habilitacyjnym w 1972 na podstawie rozprawy pt. *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla* (Lb 1972) i uzyskaniu przez niego nominacji na stanowisko docenta w 1974, objął kierownictwo Katedry Teologii Życia Wewnętrznego, przy której początkowo zatrudniony był w charakterze asystenta ks. mgr Stanisław Budziszewski, a latach 1977-84 w jego miejsce ks. dr Zbigniew Wit.

Od roku akad. 1978/79 w Katedrze prowadzony był indywidualny program studiów dla 3 studentów. Rada Wydziału 20 I 1981 utworzyła Specjalizację Teologii Życia Wewnętrznego, w której zatrudnieni byli ks. dr hab. W. Słomka — docent i okresowo: ks. dr Z. Wit — adiunkt, ks. dr

Stanisław Mojek — asystent oraz ks. dr Ireneusz Mroczkowski — asystent.

30 III 1982 na Specjalizacji utworzono Katedrę Historii Duchowości, której kuratorem został ks. W. Słomka, zaś wykłady zlecone prowadził ks. dr Stanisław Urbański. To było podstawą utworzenia Sekcji Teologii Duchowości, do czego Rada Wydziału Teologii przychyliła się w 1984.

Od 1986 kierownictwo Sekcji przejął dr hab. Antoni Jozafat Nowak OFM. Funkcję tę pełnił do 1991 roku. Po nim kierownikiem Sekcji został ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek. Ponownie od 1997 kierownictwo przejął A. J. Nowak, przekazując tę funkcję od roku akad. 2000/2001 ks. dr. hab. Marcewowi Chmielewskiemu.

Wiosną 1999 Sekcja Teologii Duchowości KUL wraz z innymi Sekcjami Wydziału Teologii na prośbę A. J. Nowaka decyzją Senatu została podniesiona do rangi Instytutu Teologii Duchowości.

II. Organizacja. Od roku akad. 1996/97 Sekcja Duchowości KUL, a obecnie ITD KUL składa się z czterech katedr:

1. Katedra Teologii Duchowości Katolickiej. Najstarsza i podstawowa dla specjalizacji Katedra, do 1986 jako Katedra Teologii Życia Wewnętrznego. Utworzył ją i kierował do czasu odejścia na emeryturę (1 I 1999) ks. Słomka, któremu w 1990 przyznano tytuł naukowy profesora.

Przy tej Katedrze w 1984 pierwotnie zatrudniono dr. hab. Antoniego Jozafata Nowaka OFM i powierzono mu wykłady z psychologii życia wewnętrznego. Od 1988 pracuje przy niej ks. Marek Chmielewski, który w 1990 uzyskał doktorat, a rok później został mianowany adiunktem. Po uzy-

skaniu habilitacji 16 XI 1999 na podstawie rozprawy pt. *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej* (Lb 1999), od roku akad. 2000/2001 objął kierownictwo Katedry. W 1992 w Katedrze został zatrudniony Stanisław Zarzycki SAC, który w 1995 uzyskał doktorat, a w rok później został mianowany adiunktem. Od roku akad. 2001/2002 stanowisko asystenta objął ks. dr Adam Rybicki.

Aktualna obsada personalna Katedry (stan na 1 X 2001): ks. dr hab. M. Chmielewski — kierownik, ks. prof. dr hab. W. Słomka — 2/6 etatu, dr S. Zarzycki SAC — adiunkt, ks. dr A. Rybicki — asystent.

Badania prowadzone w Katedrze dotyczą m.in.: → metodologii i nurtów w teologii duchowości, → rozwoju duchowego, → doświadczenia duchowego, antropologicznych podstaw duchowości, duchowości porównawczej, → modlitwy, → medytacji i → kontemplacji, duchowości maryjnej, biblijno-liturgicznej i podstaw duchowości.

2. Katedra Historii Duchowości. Powstała w 1982. Pierwotnie wykłady w niej prowadził ks. dr S. Urbański, a w latach 1983-1994 wykłady zlecone — ks. dr Edward Walewander. W 1987 pełnoetatowym jej pracownikiem i kierownikiem został ks. doc. dr hab. Jerzy Misiurek, który w 1995 uzyskał tytuł naukowy profesora. W miejsce ks. Walewandra, w 1997 zatrudniony został ks. dr Jarosław Popławski.

Aktualna obsada personalna Katedry (stan na 1 X 2001): ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek — kierownik, ks. dr Jarosław M. Popławski — adiunkt, ks. dr Jerzy Burski — 3/7 etatu.

Badania prowadzone w Katedrze dotyczą m.in.: historii duchowości europejskiej, duchowości Kościołów Wschodnich, historii duchowości polskiej, wybranych zagadnień duchowości islamu i buddyzmu, a także kierownictwa duchowego.

3. Katedra Psychologii Życia Wewnętrznego. Utworzona w 1985. Od początku jej

kierownikiem jest prof. dr hab. A. J. Nowak OFM, który 1995 otrzymał tytuł naukowy profesora. W latach 1994-1998 przy Katedrze zatrudniony był Borys Jacek Soiński OFM, który w 1997 uzyskał doktorat z psychologii. Od 1999 w Katedrze pracuje dr Teresa Paszkowska, adiunkt.

Aktualna obsada personalna Katedry (stan na 1 X 2001): prof. dr hab. A. J. Nowak — kierownik, dr T. Paszkowska — adiunkt.

Badania prowadzone w Katedrze dotyczą m.in.: psychologii życia wewnętrznego, identyfikacji postaw, psychologii kierownictwa duchowego oraz duchowości zakonnej, parapsychologii.

4. Katedra Duchowości Akcji Katolickiej. 26 VI 1995 Senat Akademicki KUL zatwierdził jej utworzenie. Pierwotnie jej kuratorem był ks. prof. Słomka, a z chwilą jego odejścia na emeryturę został nim prof. A. J. Nowak OFM. Od 1998 zatrudniony został dr Waldemar Seremak SAC, który w 2001 awansował na stanowisko adiunkta.

Badania prowadzone w Katedrze dotyczą głównie duchowości Akcji Katolickiej w Polsce, a także m.in.: teologii → Miłosierdzia Bożego, teorii ćwiczeń duchowych, współczesnych wspólnot chrześcijańskich, duchowości kapłańskiej i laikatu.

III. Działalność ITD KUL. W latach 1984-2000 w Instytucie studiowało ok. 160 osób uzyskując licencjat. Przeprowadzono ok. 40 rozpraw doktorskich, a ponadto obroniono ponad 450 prac magisterskich i licencjackich.

W 1976 ks. W. Słomka zapoczątkował coroczne Tygodnie Duchowości, cieszące się dużym zainteresowaniem, organizowane zwykle w pierwszym tygodniu Wielkiego Postu. Od 2001 zmieniono formułę na Dni Duchowości odbywające się w przeciągu 2-3 dni na początku listopada. Materiały z tychże Tygodni i Dni publikowane są w serii → „Homo meditans”. Od 1992 w cyklu „Roczników Teologicznych” ukazuje się zeszyt nr 5, redagowany przez pracowni-

ków Sekcji. Wszyscy pracownicy Sekcji zaangażowani są w prace → Sekcji Duchowości Teologów Polskich, a także inne towarzystwa naukowe.

Pracownicy i studenci ITD corocznie w uroczystość Wniebowstąpienia odbywają jednodniową pielgrzymkę dziękczynną do sanktuarium maryjnego w Wąwolnicy na terenie archidiec. lubelskiej. W ramach zajęć praktycznych w latach 1996-1999 w Katedrze Teologii Duchowości Katolickiej prowadzone były comiesięczne medytacje. Pracownicy i studenci ITD angażują się w różne formy pracy duszpasterskiej (rekolacje, dni skupienia itp.), głównie z wykorzystaniem mediów: Katolickie Radio Lu-

bin, a ostatnio Radio Maryja (od października 1999 cykl miesięcznych audycji „Moja duchowość”, zaś ks. prof. W. Słomka głosi cotygodniowe konferencje: od stycznia 2001 — dla kapłanów, a od listopada 2001 — dla świeckich.

W. Słomka, *Sekcja Teologii Duchowości KUL (1961-1991)*, RT 38-39(1991-1992), 5, 7-20; M. Chmielewski, *Prace magisterskie i licencjackie z duchowości na KUL-u w latach 1975-1990*, RT 41(1993-1994), 5, 115-121; tenże, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lb 1999, 38-41; *Najważniejsza jest Miłość. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki*, red. M. Chmielewski, Lb 1999, 19-123.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

INSTYTUTY ŚWIECKIE

Nowa forma życia konsekrowanego w Kościele (VC 10). Wspólnoty wiernych → świeckich: mężczyzn, kobiet oraz kapłanów diec., którzy zobowiązują się do życia wg → rad ewangelicznych → czystości, → posłuszeństwa i → ubóstwa w celu skuteczniejszego → apostołstwa w świecie i osiągnięcia chrześcijańskiej → doskonałości.

I. Historia. Początków i. ś. należy doszukiwać się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, kiedy tworzyły się wspólnoty mężczyzn i kobiet, którzy bez uciekania od obowiązków stanu i zawodu usiłowali naśladować życie ukryte Jezusa w Nazarecie. Także w następnych wiekach obok powstających wspólnot życia zakonnego, były środowiska świeckich pragnących przez praktykę rad ewangelicznych przybliżyć Królestwo Boże do świata, w którym żyli i pracowali, np. wspólnoty beginek i begardów w XII/XIII w., mimo iż odeszły od jedności wiary; męskie i żeńskie bractwa hieronimitów w Sienie; Stowarzyszenie św. Urszuli założone przez św. Anielę Merici w XVI w.; stowarzyszenia świeckich zakładane przez bł. Honorata Koźmińskiego († 1916),

kapucyna, przekształcone potem w zgromadzenia zakonne niehabitowe, (→ honorackie zgromadzenia ukryte) itp. Wskutek braku odpowiednich uregulowań prawnych w Kościele, napotykały one na trudności w uzyskaniu aprobaty. Pierwszym aktem prawnym aprobującym wspólnoty, których członkowie pozostawali w świecie i nie nosili habitu, był dekret Leona XIII *Ecclesia Catholica* (11 VIII 1889). Przyczynił się on do rozwoju różnych świeckich stowarzyszeń, m.in. Akcji Katolickiej, ruchów i wspólnot.

Za prekursora i. ś., zwłaszcza kapłańskich, uważa się Piotra Clorivière († 1820), francuskiego jezuitę, który podczas rewolucji francuskiej założył wspólnotę kapłańską „Stowarzyszenie Serca Jezusa” (*Société des Prêtres du Couer de Jesus*), której celem było głębsze przeżywanie konsekracji kapłańskiej przez praktykę rad ewangelicznych i wzajemną pomoc w pracy duszpasterskiej, w warunkach prześladowań Kościoła. Obecnie jest to instytut kapłański GEM (*Groupe Évangile et Mission*).

Zjazd głównych przedstawicieli 20. stowarzyszeń świeckich praktykujących ra-

dy ewangeliczne, z inicjatywy franciszkanina Agostino Gemelli († 1959) i za zgodą Piusa XI, który odbył się w San Gallen w Szwajcarii w maju 1938, przyczynił się do ogłoszenia konst. Piusa XII *Provida Mater Ecclesia* (2 II 1947), ustanawiającej nową formę życia konsekrowanego w Kościele pod nazwą i. ś. Kolejne dokumenty Kościoła: motu proprio *Primo feliciter* (12 III 1948) i instrukcja *Cum santissimus* (19 III 1948) uszczegółowiły przepisy odnośnie do zakładania i organizacji życia i. ś. Duży wpływ na koncepcję duchowości i. ś. i wspomniane dokumenty Kościoła miało środowisko włoskiej Akcji Katolickiej oraz intelektualistów związani z Uniwersytetem Mediolańskim (np.: A. Gemelli, Armida Barelli, Giuseppe Lazzati, Giorgio La Pira).

Istotnym czynnikiem rozwoju samoświadomości i. ś. były Światowe Kongresy Instytutów Świeckich, do których swoje przemówienia kierowali Paweł VI i Jan Paweł II oraz Prefekci Kongregacji do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. W Pierwszym Kongresie (Rzym, 20-26 IX 1970) wzięło udział ok. 430 osób reprezentujących 93 instytuty z 27 krajów. W tym samym roku zawiązała się Światowa Konferencja Instytutów Świeckich (CMIS — *Conferenza Mondiale degli Istituti Secolari*), oficjalnie zatwierdzona przez Stolicę Apost. w 1974 roku. Ostatni, VII Światowy Kongres Instytutów Świeckich odbył się w Rzymie 26-29 VIII 2000. Uczestniczyło w nim ok. 420 osób reprezentujących 153 i. ś. z 50 krajów, także z Polski.

Zrzeszonych w CMIS jest ok. 170 i. ś., w tym ponad 60 na prawie papieskim, skupiających ponad 38 tysięcy członków na całym świecie. Zdecydowaną większość stanowią i. ś. żeńskie. W Polsce w Krajowej Konferencji Instytutów Świeckich powołanej 22 II 1995 skupionych jest 17 instytutów świeckich pochodzenia rodzimego i 13

pochodzenia zagranicznego (stan w roku 2001).

II. Duchowość i. ś. Istotne cechy duchowości i. ś. zostały wyrażone głównie w licznych wypowiedziach Kościoła po Vaticanum II, np.: dekret o odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (nr 11), dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* *divinitus* (nr 40), Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 710-730), *Katechizm Kościoła Katolickiego* (nr 928-929) oraz adh. Jana Pawła II *Vita consecrata* (nr 10).

Istotne cechy duchowości i. ś., to: świeckość, konsekracja i apostołat.

1. Świeckość. Termin w teologii posoborowej określający autonomiczną rzeczywistość pochodzącą od Boga, która jest narzędziem apostołatu. Ma zatem wymiar nie tylko socjologiczny, ale także teologiczny. Wola pozostawania w świecie i zaangażowania w sprawy doczesne wynika nie tylko z faktu bycia → człowiekiem, lecz także z chrześcijańskiego → powołania. Przez ludzi ochrzczonych, w ich świeckich sytuacjach życiowych (życie społeczne, polityczne, gospodarcze, kulturalne i rodzinne), Chrystus żyje i zbawia, uwalniając od skutków grzechu. Jak Chrystus został posłany na świat, tak członek i. ś. przeżywa swój charyzmat jako posłanie do świata. Nowa relacja do świata jest więc współpracą z Chrystusem w dziele odkupienia świata (J 3, 16; 12, 47; Łk 19, 10). Jest to zatem droga chrześcijańskiej odpowiedzialności za świat. Podstawą takiego odniesienia do świata jest właściwe przeżywanie → chrztu św., → bierzmowania i → Eucharystii.

Zachowując charakter świecki członkowie i. ś. nie prowadzą życia wspólnotowego, choć trwają w duchowej wspólnotcie własnego i. Kładą nacisk na pracę zawodową, jako miejsce przeżywania → konsekracji.

Takie rozumienie świeckości dotyczy także członków i. ś. kapłańskich. Świeckość jako podstawowa kategoria wynikająca z przyjęcia chrztu i przynależności do Ludu

Bożego pozostaje bowiem w każdym chrześcijaninie, niezależnie od specjalnego powołania i pełnionych funkcji w Kościele. Przez fakt święceń kapłan nie przestaje być członkiem Ludu Bożego, ale wiąże się z nim jeszcze bardziej z racji podjęcia nowych zobowiązań, które wynikają z tytułu przyjęcia sakramentu święceń. Kapłan diec. i człowiek świecki nawzajem siebie potrzebują. Trwają w świecie, aby w nim wypełniać zadania swego stanu w powszechnym powołaniu do świętości. To, że kapłan żyje w świecie i wśród świeckich, w pewnym sensie czyni go jeszcze bardziej świeckim. Chociaż Kodeks nie rozstrzyga do końca kwestii świeckości kapłańskiej, to jednak z pewnością kapłan diec. wystarczająco spełnia postulat świeckości i ma podstawy do prawnego członkostwa w instytucie świeckim.

2. Konsekracja i rady ewangeliczne. Charyzmat powołania do i. ś. polega na organicznym połączeniu świeckości i konsekracji. Świecki konsekrowany odkrywa swe powołanie do doskonałości żyjąc nadal w warunkach tego świata i niejako przy pomocy tego świata. W świeckich konsekrowanych świeckość i konsekracja tworzą szczególnie głęboką i dynamiczną jedność, a ich życie zyskuje szczególną płodność i prowadzi do → świętości życia codziennego (VC 30; 32-33; 54). Ta forma życia konsekrowanego, stwarza niezwykle i nowe możliwości skutecznej działalności apostołskiej w różnych dziedzinach ludzkiego życia (VC 78; 97-98).

Świeckość istotnie wpływa na realizację rad ewangelicznych w i. ś. Konsekracja członków instytutów świeckich nie jest więc uzewnętrzniana (ukrycie); pozostaje ona sprawą pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Znakiem wyróżniającym członków instytutów świeckich ma być jedynie intensywność i prostota, z jaką realizują oni swoje świeckie powołanie, na wzór ewangelicznej soli albo zaczynu w cieście. Jest to odpo-

wiedź na wezwanie Kościoła do poświęcania świata od wewnątrz.

Treścią *ślubu czystości* jest doskonała miłość do Boga aż po całkowity dar ze siebie, co z samej istoty wyklucza założenie własnej rodziny i uprawnione w małżeństwie korzystanie z daru płodności. Jest przez to najbardziej czytelnym znakiem eschatologicznym (Łk 20, 35). W przypadku świeckich konsekrowanych czystość realizowana jest w kontekście świata, zdominowanego współcześnie nadużyciami w sferze płciowości i ma być świadectwem miłości Boga do człowieka. Stąd dochowanie wierności ślubowi czystości staje się o wiele trudniejsze, aniżeli dla osób zakonnych, ale stanowi ponadto świadectwo wyższych wartości osobowych i nadprzyrodzonych.

W *ślubie ubóstwa* chodzi o uzewnętrznienie postawy wolności wobec dóbr materialnych i nie uleganiu konsumpcyjnymu stylowi życia. Wszystko co świeccy konsekrowani posiadają z racji swego stanu życia i pracy, ma być tak używane, jakby to była własność Boga. Stąd przedmioty, → praca, → czas, wiedza itp., mają służyć przede wszystkim potrzebującym, w celach apostołskich.

Ślub posłuszeństwa, jako wyraz ściślejszego związania z Chrystusem, polega na dyspozycyjności w służbie na rzecz poświęcania świata (→ *consecratio mundi*). Chodzi nie tylko o stosowanie się do wskazówek i decyzji osób odpowiedzialnych, o wierność ustalonemu regulaminowi życia, lecz o całą postawę wobec tego, co jest człowiekowi w życiu dane i zadane — niezależnie od jego woli, w postawie wobec rozmaitych obowiązków, ludzi, sytuacji, wydarzeń czy okoliczności życia. Właściwe przeżywanie ślubu stwarza niepowtarzalną szansę osobistego rozwoju, stałego dojrzewania osobowości w zakresie inicjatyw, które dokonują się najpełniej w podejmowaniu decyzji zgodnych z zasadami konstytuującymi wspólnotę.

3. Apostolat. Kościół zaaprobował możliwość konsekracji w świecie przede wszystkim ze względu na apostolat, który ujawniać się będzie m.in. w → modlitwie (także brewiarzowej), w słowie, posłudze charytatywnej, duszpasterstwie, pracy zawodowej, opiece nad rodziną itp. Owocność apostołstwa jest uzależniona nie tyle od metod i sposobów działania, co od stopnia przeżywania własnej konsekracji, czyli od stopnia wewnętrznej jedności z Chrystusem. Ten apostołski charyzmat przekonuje najbardziej o potrzebie istnienia i. ś.

Niewiele i. ś. posiada własne dzieła apostołskie, co jest bardziej zgodne z charyzmatem ich świeckiego powołania. Kościół zachęca i. ś., by pod kierownictwem biskupów oddawały się → ewangelizacji (AG 40). Jan Paweł II uznał wprost, że instytuty życia konsekrowanego odpowiadają misyjnej naturze Kościoła (RMs 67-69; PDV 59; VC 78).

Apostolstwo jest otwarciem się na drugiego człowieka na wzór ukrytego życia Jezusa z Nazaretu. O charakterze apostołstwa decyduje „świeckość”, która wyciska piętno także na sposobie praktykowania rad ewangelicznych. W niektórych i. ś. myśl, aby bardziej stawać do dyspozycji Kościoła, którego wola wyraża się przez hierarchię, sprawiła, że „apostolat” stał się obok rad ewangelicznych przedmiotem czwartego ślubu.

III. Formacja. W formacji duchowej i. ś. można wyróżnić trzy zasadnicze fazy:

1. Formacja początkowa — odkrycie powołania — okres kandydatury. Okres próby wstępnej ma dopomóc we właściwym rozpoznaniu powołania. Kandydat do i. ś. powinien poznać wspólnotę, do której pragnie wstąpić, studiując jej konstytucje i sposób życia. Podstawowe kierunki formacji, to: pomoc w podjęciu decyzji na życie zgodne z radami ewangelicznymi oraz pomoc w całkowitym poświęceniu się apostołstwu zgodnie z duchem i charakterem

instytutu. Okres kandydatury powinien być nie krótszy niż dwa lata. Dyskrecja o przynależności powoduje, że jedynie osobisty kontakt i świadectwo życia poszczególnych członków i. ś. mogą stać się źródłem wzrostu grupy. Nieroztropność i pośpiech w przyjmowaniu kandydatów mogą zaszkodzić życiu i nawet istnieniu i. ś.

Natura i. ś. wymaga, aby każdy członek, tym bardziej kandydat, podjął samoformację. Osobisty wysiłek praktykowania rad ewangelicznych w świecie musi być oparty o głęboką modlitwę, stałą → medytację, umiejętność odczytywania → znaków czasu, ducha ofiary i nieustanne zgłębianie → charyzmatu powołania przez studium konstytucji, źródeł duchowości i dokumentów Kościoła. Miejscem formacji kandydatów jest grupa, w której spotkaniach mają obowiązek uczestniczyć zwykle raz w miesiącu, i która ma swoją osobę odpowiedzialną. Grupa daje optymalną okazję poznania duchowości danego i. ś. Świadectwo członków wspólnoty jest najcenniejszym przykładem i pomocą w weryfikacji powołania.

2. Formacja pogłębiająca — upewnienie w powołaniu — okres ślubów czasowych. Po wstępnej próbie kandydat, uznany za odpowiedniego, powinien podjąć życie wg rad ewangelicznych na okres nie krótszy niż pięć lat. Jest to bardzo ważny czas praktycznego przeżywania konsekracji i świeckości. Obecność na → dniach skupienia i podczas dorocznych → rekolekcji jest niezbędnym i mocnym elementem → formacji duchowej tego okresu. Podczas rekolekcji zazwyczaj odbywają się rozmowy z odpowiedzialnymi, które mają dopomóc w odpowiedzi na rodzące się pytania i wątpliwości.

3. Formacja ciągła — realizacja powołania — okres po ślubach wieczystych.

Po upływie czasowego zjednoczenia, kandydat uznany za odpowiedniego zostaje dopuszczony do profesji definitywnej. Główny kierunek formacji ciągłej jest zasadniczo ten sam co w formacji pogłębiają-

cej i dotyczy zagadnień teologicznych, aktualnych problemów Kościoła oraz świata, w których żyją członkowie i. ś. Pomocą w samoformacji są rozmowy z odpowiedzialnymi, zwykle w czasie rekolekcji, podczas których na ogół podejmuje się konkretne postanowienia roczne.

J. Zbiciak, *Życie świeckie poświęcone Bogu*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lb 1981, 89-96; *Świeccy konsekrowani*, AK 105(1985), z. 459-460 (całe zeszyty); H. Balthasar, *Ryzyko i. ś.*, Com 5(1985) nr 6, 118-127; L. Morosini Montevocchi, S. Sernagiotto di Casavecchia, *Zwięzła historia i. ś.*, Kr 1991; G. Sommaruga, *Powołanie świeckie a rady ewangeliczne*, Kr

1992; *Dla Boga i świata. Świeccy konsekrowani*, red. L. Rutowska, I. Czarcińska, Ki 1993; *Z Chrystusem w świecie. I. ś. w 50-lecie „Provida Mater Ecclesia”*. *Wypowiedzi Kościoła. Materiały z Sympozjum*, red. M. Chmielewski, W. Słomka, K. Stawicka, Lb 1997; M. Chmielewski, *I. ś.*, w: *Vita consecrata. Adhoratacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lb 1998, 407-427; tenże, *Duchowość życia konsekrowanego w i. ś.*, „*Studia Diecezji Radomskiej*”, 1(1998), 31-44; tenże, *Świeccy konsekrowani — dar Ducha Świętego na nasze czasy*, w: „*Gdy nastala pełnia czasu*” (HM, 22), red. A. J. Nowak, Lb 2001, 287-300; P. Walkiewicz, *Kierownictwo duchowe świeckich konsekrowanych*, w: *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka* (DwP, 7), red. M. Chmielewski, Lb 2001, 59-72.

BP JÓZEF SZAMOCKI

INTROJEKCJA

(łac. *introiectio* — wrzucenie)

Mechanizm obronny polegający na uznawaniu za własne negatywnych cech innych osób i skierowaniu na siebie wrogich uczuć, które pierwotnie przeznaczone były dla innych, przez co umożliwia zaakceptowanie ważnej osoby. Z jednej strony i. uniemożliwia uświadomienie sobie wrogich uczuć wobec osób znaczących (osoby, które się kocha albo osoby, które budzą lęk).

Skierowanie na siebie uczuć wrogości może przejawiać się jako deprecjonowanie siebie, odmawianie sobie wartości, kierowanie na siebie agresywności fizycznej, którym towarzyszy obniżenie nastroju oraz stany depresyjne. Krańcowe nasilenie wrogości wobec siebie może znaleźć wyraz w

autoagresji i próbach samobójczych, związanych z nienawidzeniem czegoś w sobie. Z drugiej strony mechanizm i. umożliwia internalizację norm społecznych reprezentowanych przez osoby znaczące.

Z punktu widzenia moralno-duchowego i. jest przejawem → pychy i jako taka stanowi ważny przedmiot → ascezy, zwłaszcza na etapie → oczyszczenia.

A. Reber, *Dictionary of psychology*, Lo 1985; J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Wwa 1986; S. Siek, *Struktura osobowości*, Wwa 1986; J. Aleksandrowicz, *Nerwice. Psychopatologia i psychoterapia*, Wwa 1988; A. Jakubik, *Podstawowe kierunki psychiatrii dynamicznej*, Wwa 1989; D. Rosenhan, M. Seligman, *Psychopatologia*, Wwa 1994.

IWONA NIEWIADOMSKA

INTROWERSJA

(łac. *intro* — wejść, wcisnąć się; przysł. ku wnętrzu, do środka; *verto* — obracać, okręcać, nadać kierunek)

Termin Carla Gustava Junga († 1961). I. jest postawą zwrócenia się do świata wewnętrznego (→ ekstrawersja), bardziej skierowaną do podmiotu (introwertyk) niż do przedmiotu. W relacji do świata zewnętrznego zachowuje swoisty dystans, co

powoduje często trudność w nawiązywaniu kontaktów z otoczeniem. W dużym zespole i. cechuje separacja.

W → duchowości postawy introwersyjne skłonne są do przesadnej spirytualizacji, polegającej na nieuznawaniu roli materii i ciała w → doświadczeniu duchowym.

J. Pastuszka, *Charakter człowieka. Struktura. Typologia. Diagnostyka psychologiczna*, Lb 1962; A. J. Nowak, *Ekstrawersja i i. w ujęciu C. G. Junga i R. B. Cat-*

tella, SPCh 5(1969), 5, 251-262; C. S. Hall, G. Lindsey, *Teorie osobowości*, Wwa 1990.

ANTONI J. NOWAK OFM

ISLAM

(arab. *s-l-m* — być zdrowym, nienaruszonym; *aslama* — oddawać się, poświęcać Bogu; *muslim* — muzułmanin, poddany, uległy — imiesłów od *aslama* — ten, kto jest posłuszny Bogu)

Jedna z najliczniejszych monoteistycznych religii ludzkości, a także wynikająca z niej określony rodzaj wspólnoty, kultury i cywilizacji.

I. Powstanie. Geneza islamu łączy się ściśle z postacią Mahometa (*Muhammada*) († 632), mieszkańca Mekki, wywodzącego się z haszymidzkiej gałęzi plemienia Kurajszytów. Ówczesne plemiona arabskie wyznawały archaiczną religię semicką i w wielu swych sanktuariach czciły rozmaitych bogów, a wśród nich najwyższego boga Allaha. Najprawdopodobniej wierzenia te przyjmował Mahomet, przewodnik karawan kupieckich. Ok. 610, podczas dłuższego pobytu na pustyni, na górze Hira miał doświadczyć niezwykłego przeżycia. Pewnej nocy (świętowanej obecnie pod nazwą *Nocy Przeznaczenia*) ukazał mu się archanioł Gabriel z kawałkiem brokatu, na którym było coś napisane i powiedział do niego: „Czytaj!” Gdy Mahomet odpowiedział, iż nie umie czytać, archanioł sam odczytał tekst mówiący o „Bogu potężnym i mądrym”, który później stał się początkiem 96 sury Koranu (w. 1-5). Ponadto Mahomet miał usłyszeć słowa: „O Muhammadzie! Ty jesteś posłańcem Boga, a ja jestem archanioł Gabriel”. Podczas tego wydarzenia Mahomet uwierzył, iż został powołany na proroka jedynego Boga. Zaczął więc głosić orędzie otrzymane od Boga za pośrednictwem archanioła i uzupełniane przez dalsze objawienia. Głosił je najpierw ludziom ze swego plemienia, a następnie wszystkim mieszkańcom Mekki.

Streszczało się ono w kilku stwierdzeniach: a) Allah jest jeden. Jest On wszechmocny, sprawiedliwy i litościwy; b) wszystkich ludzi czeka surowy sąd Boży; c) bogaci są wezwani do tego, by troszczyli się o biednych, więźniów, niewolników, cudzoziemców i dzielili się z nimi posiadanymi dobrami.

Orędzie to znalazło początkowo posłuch tylko u niewielu osób. Swymi wystąpieniami skierowanymi przeciw politeizmowi, Mahomet naraził się wielu mieszkańcom Mekki, oddającym cześć wielorakim bogom w świątyni Kaby, celu licznych pielgrzymów arabskich i podstawie bogactwa miasta. Z biegiem czasu jego sytuacja stawała się coraz bardziej dramatyczna, tak, że w 622 wraz ze swymi zwolennikami (ok. 70 osób), porzucił Mekkę i udał się do znanych już wcześniej mieszkańców Jasrib (nazwanej później Medyną, czyli Miastem Proroka), odległej o ok. 450 km. Wydarzenie to jest nazywane ucieczką (*hidżra*) i wyznacza początek epoki islamu.

W Jasrib Mahomet zyskiwał wielu zwolenników i organizował coraz bardziej wspólnotę wyznawców Allaha, której sposób życia określały szczegółowe praktyki religijne. Nie wszyscy jednak mieszkańcy Jasrib uznali autorytet religijny Mahometa. Za proroka przedłużającego linię proroków biblijnych, nie uznały go żyjące tam trzy rody żydowskie, które Mahomet polecił wypędzić z miasta lub wymordować. Po utwierdzeniu się w swym religijnym i politycznym przywództwie w Jasrib, rozpoczął najazdy na Mekkę. Zbrojny konflikt pomiędzy obu miastami trwający od 624 do 630 zakończył się zwycięstwem armii me-

dyńskiej i zaprowadzeniem w Mekce islamskiego monoteizmu.

II. Konstytutywne elementy duchowości i. Już w początkach kształtowania się islamu, można mówić o trzech zasadniczych elementach rodzącej się „nowej religii”. Należą do nich podstawowe prawdy wiary, rytualne obowiązki muzułmanina i wynikające z wiary moralne zasady życia oraz postępowania.

1. Podstawowe prawdy wiary muzułmańskiej. Wg Koranu (wyd. polskie, Wwa 1986), świętej księgi islamu, istnieje pięć prawd wiary, w które powinien wierzyć muzułmanin:

a) *Wiara w Boga.* Pierwszą, podstawową prawdą islamu jest wiara w jedynego Boga-Allaha. „Bóg jeden jest Wiekuisty. Nie zrodził i nie został zrodzony. Nikt Jemu nie jest równy” (112, 1). Pojęcie Allah nie jest imieniem własnym, ale terminem arabskim określającym „boskość”. Wiara w jednego Allaha stanowi dla muzułmanina podstawową drogę prowadzącą do zbawienia (2, 25; 3, 15), zejście z tej drogi skazuje go na potępienie (8, 14; 18, 19). Bezkompromisowy monoteizm islamu stoi w radykalnej opozycji najpierw wobec staroarabskiego politeizmu. W przekonaniu muzułmanów jest on także nie do pogodzenia z chrześcijańską wiarą w Trójcę Świętą, interpretowaną przez nich jako forma tryteizmu. Koran zarzuca chrześcijanom, iż uznają Jezusa za Syna Bożego (9, 30) i twierdzi, że jest On tylko człowiekiem, szczególnie obdarzonym łaską Bożą (4, 171-172).

Wg Księgi muzułmanów Allah objawia się ludziom na przestrzeni historii. Czyni to od stworzenia świata, od pojawienia się pierwszego człowieka Adama, kierując do ludzi swoje słowo przez wybranych posłańców (13, 38). Allah ma wiele różnych atrybutów. Jest On określony jako Bóg Wzniosły (23, 92), „nic nie jest do Niego podobne” (42, 11), „nie dosięgają Go ludzkie spojrzenia” (6, 103). Jest tak transcendent-

ny, iż nie dopuszcza żadnego stworzenia do udziału w tajemnicy Swego życia. Jedynym sposobem kontaktu z Allahem jest przekazane przez Niego człowiekowi prawo, w którym zawarta jest wola Boża. Z drugiej strony Koran zawiera wzmianki o bliskości Boga względem człowieka (8, 24; 50, 16). Muzułmanie wierzą, że Bóg jest Stwórcą nieba i ziemi (46, 3) oraz człowieka (18, 37) i że jako → Opatrzność troszczy się o każdego (16, 80). Jest także Sędzią człowieka. Tradycja muzułmańska mówi o „100 najpiękniejszych imionach Boga”;

b) *Wiara w anioły i demony.* Stworzenia te miały powstać ze światła i została im przyznana pozycja ontycznie niższa od pozycji człowieka. Obok archanioła Gabriela, przywódcy hufców anielskich (2, 97), Koran wzmiankuje innych aniołów. „Wokół niego (tj. Proroka) będą aniołowie, ogromni, straszni; oni nie buntują się przeciw rozkazowi Boga, lecz wypełniają to, co jest im nakazane” (66, 6). Zadania aniołów są zróżnicowane w zależności od ich klas i kategorii. Są wśród nich tzw. „stojący najbliżej Boga” i oddający Mu cześć. Inni, pośredniczą między Bogiem a ludźmi, wspomagając tych ostatnich, np. ochraniając ich (13, 11), zanosząc za nich modlitwy (40, 7). Micha'il jest aniołem czuwającym nad światem (2, 98), Malik — strażnikiem piekła. W tradycji islamu znani są jeszcze inni aniołowie: Azra'il jest uznawany za anioła śmierci, Munkar i Nakir — za stróżów grobów, Israfil — za oznajmującego Sąd Ostateczny, Ridwan — za anioła strzegącego bram raju.

Muzułmanie wierzą także w istnienie demonów, utworzonych z pary i płomienia bez dymu, przyjmujących różne postacie (55, 15). Mogą one pomagać ludziom, bądź im szkodzić. Ich „ojcem”, wg tradycji, jest Iblis — zbuntowany anioł, ucieleśnienie zła. Uważając się za doskonalszego od Adama, Iblis nie chciał oddać mu pokłonu (7, 12), za co został przez Boga wypędzony

z raju. Zastawia on ciągle zasadzki na ludzi, chcąc ich odwieść od realizacji Bożych zamiarów (7, 16-17). W dniu Sądu Ostatecznego zostanie jednak osądzony przez Boga i strącony z innymi demonami do piekła;

c) *Wiara w święte pisma*. Najcenniejszym tekstem świętym dla muzułmanów jest Koran (*qur'an* — czytanie, recytacja). Nie jest on dziełem człowieka, lecz w całości, tj. w swej treści i formie, pochodzi od Boga (39, 1), jest jego objawionym Słowem. Jest „znakiem miłosierdzia Bożego”, napomnieniem skierowanym do ludzi, by uwierzyli (29, 51). Spisany Koran jest uznawany za odbicie preegzystującej „Matki Księgi”, znajdującej się w niebie (13, 39). Poprzez Koran Bóg objawia się, by „przebudzić człowieka ze snu i przypomnieć mu, co to znaczy być człowiekiem” (Hossein Nasr). Muzułmanie wierzą, że Bóg objawiał się Mahometowi od 610 przez 23 lata, i że słowa usłyszane przez ich Proroka, zostały im wiernie powtórzone i spisane. Mahomet podyktował je swym sekretarzom. Ostateczna wersja Koranu, sporządzona na podstawie wcześniejszych tekstów sekretarzy Mahometa, została ogłoszona za kalifa Usmana († 656). Koran składa się z 114 sur ułożonych w kolejności od najdłuższych do najkrótszych (za wyjątkiem pierwszej sury), poszczególne zaś sury z wersetów.

Oprócz Koranu, „prawdy pochodzącej od Boga” (2, 129), muzułmanie uznają, iż Boże objawienie zostało przekazane ludzkości we wcześniejszych świętych pismach: Torze (2, 87) i Ewangeliu (19, 30). Z tego względu Żydzi i chrześcijanie są określani „ludźmi Księgi” (28, 52). Zdaniem Ch. Wilsona, „we wczesnych partiach Koranu Muhammad daje wyraz sympatii wobec wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa jako «ludów Księgi» [...]». Kiedy jednak Żydzi i chrześcijanie nie uznali w nim Proroka, nastawienie Muhammada uległo zmianie. Aby uzasadnić różnicę w nauczaniu Koranu i Biblii, Prorok oskarżył Żydów

o zafalszowanie objawienia: «Wypaczyli znaczenie słów». Ten sam zarzut postawił także chrześcijanom” (*Koran*, w: *Religie świata*, Wwa 1996, 319). Uważał też, iż akcentując monoteizm, w jego przekonaniu naruszony przez chrześcijan (3, 19), staje się odnowicielem „czystej religii”. Fakt uznania Biblii za księgę objawioną nie oznacza, iż muzułmanie uznają jej treść. Przyjmują oni tylko to, co o niej mówi Koran. Oskarżenia pod adresem chrześcijaństwa w nim zawarte (np. dotyczące tryteizmu, interpretacji ukrzyżowania Chrystusa), wg islamologów chrześcijańskich dają się wytłumaczyć tym, że Mahomet zetknął się tylko z chrześcijaństwem heterodoksyjnym i tym, że nie znał prawdziwej doktryny chrześcijańskiej;

d) *Wiara w posłańców Boga*. Bóg objawiał się w historii każdemu ludowi, posyłając do nich swych proroków (2, 213) i posłańców. Ich misja polegała zawsze na głoszeniu następującego przesłania Bożego: „Nie ma boga jak tylko Ja! Przeto czcicie Mnie” (21, 25), i przypominania go, gdy popadnie w zapomnienie. Koran wspomina o prorokach staroarabskich. Biblijną linię proroków, zaczynającą się, wg Koranu, od Adama, tworzą takie postaci, jak: Noe, Abraham, Mojżesz, Dawid i Jezus. Nauka świętej księgi muzułmańskiej o Jezusie streszcza się do uznania Go za „słowo Boże” (a nie za Syna Bożego), „Ducha od Boga” (4, 171), Proroka czyniącego cuda „za zezwoleniem Boga”. Jego najważniejszym przesłaniem miały być słowa: „Zaprawdę, Allah jest moim Panem i waszym Panem. Cziczcie Go! To jest droga prosta” (19, 36). Miał On także zapowiedzieć przyjsie Mahometa, który — wg Koranu — jest „pieczęcią proroków”, czyli tym, który odnowił przesłanie, jakie przez wieki przynosili ludziom posyłani przed nim wysłannicy Boży;

e) *Wiara w sąd ostateczny i życie przyszłe*. Muzułmanie wierzą w mający nastąpić u kresu czasów Sąd Ostateczny, kiedy zo-

stanie ujawniona moralna wartość ludzkich uczynków. Są one za życia ziemskiego zapisywane przez aniołów w „księgach” niebieskich, które w dniu sądu zostaną wręczone ludziom (84, 7-12). Koran akcentuje potrzebę ufności w miłosierdzie Pana Boga (15, 56). Ten, kto go dostąpi, będzie mógł wejść do raju opisanego w Koranie jako „ogród wieczności”, „ogród rozkoszy”, „siedziba pokoju” (6, 127). Potępienie w piekle przedstawione jest jako nieugaszone cierpienie w płomieniach ognia (56, 41-44).

2. Rytualne obowiązki muzułmanina.

Wiara muzułmanina jako postawa duchowa, by nie okazała się próżna i bez wartości zbawczej (61, 2), powinna być potwierdzona uczynkami (2, 177).

Islam opiera się na pięciu „filarach”, czyli przepisach rytualnych, którymi są: wyznanie wiary, modlitwa, jałmużna prawem przepisana, post i pielgrzymka do Mekki. Zewnętrzne przejawy kultu połączone z wewnętrzną intencją poddania się woli Bożej, mają wyrażać całościową postawę wierzącego muzułmanina względem Boga, bliźnich i wspólnoty.

a) *Wyznanie wiary* — to pierwszy filar islamu: „Nie ma bóstwa oprócz Boga (Al-laha), a Mahomet jest posłańcem Boga”. Pierwsza część tego wyznania podkreśla jedyność i prawdziwość Boga, w którego wierzy muzułmanin, druga stwierdza proroctwo charakter misji Mahometa. Przez trzykrotne, szczere wypowiedzenie *szahady* w obecności kilku świadków, człowiek staje się członkiem wspólnoty muzułmańskiej. Formuła ta pełni więc w islamie funkcję inicjacyjną. Nie uznawanie tej formuły i nie wyznawanie jej równa się wykluczeniu z islamu. Oprócz inicjacji, wyznanie wiary pełni szczególną rolę w każdej modlitwie muzułmanina oczyszczając jego serce z wszelkich przejawów bałwochwalstwa i koncentrując go na jedynym Bogu. Przez ponawianie wyznania wiary przed innymi, muzułmanin daje słowne świadectwo Bogu,

w którego wierzy w głębi swego serca. Najwyższym przejawem tego świadectwa jest męczeństwo za wiarę (2, 154);

b) *Modlitwa*. Duchowość islamska jako duchowość czcicieli Allaha w wymiarze wspólnotowym i indywidualnym ujawnia się głównie w modlitwie. Znane są tu dwa rodzaje modlitwy: obowiązkowa modlitwa rytualna (*salat*) i dobrowolna modlitwa spontaniczna (*du'a*). Ta druga forma obejmuje np. prośby muzułmanina zanoszone w różnych okolicznościach życiowych, modlitwy uświęcone tradycją, modlitwy za zmarłych — można je odmawiać w dowolnym czasie.

Główny akcent pada jednak na rytualną modlitwę obowiązkową dla wszystkich muzułmanów. Mogą z niej być zwolnieni tylko chorzy, starcy i podróżujący. Modlitwa rytualna jednoczy wierzących muzułmanów w następujących porach: o świcie, w południe, po południu, wieczorem, tuż po zachodzie słońca, z zapadnięciem nocy. Praktyka ta została ustalona pod koniec I w. ery muzułmańskiej i odwołuje się do Koranu (17, 78-79; 20, 130; 33, 41-42; 76, 25-26) oraz do poleceń Mahometa. Tam, gdzie istnieje wspólnota muzułmańska, modlitwę poprzedza wezwanie muezzina z minaretu. Jeśli muzułmanin modli się poza meczetem (np. w podróży), sam podejmuje ją w ustalonych porach, posługując się „dywanikiem modlitewnym” lub czymś zastępczym. Modlitwę poprzedza także rytualne oczyszczenie wprowadzające muzułmanina w stan czystości i uświęcenia (4, 43). Dokonuje się go wodą, a w przypadku jej braku, piaskiem. Następnie modlący się wzbudza intencję modlitwy.

Charakterystyczne dla modlitwy muzułmańskiej jest zwracanie się wszystkich wiernych ku Mekce. Początkowo muzułmanie podczas modlitwy zwracali się ku Jerozolimie (2, 150), później, wskutek konfliktu z Żydami, kierunek ten zmieniono na mekkański (2, 125). W każdym meczeniu

jest on zaznaczony przy pomocy niszy modlitewnej (*mihrab*). Świąty Meczet mekkański jest miejscem, gdzie Allah jest jakby bardziej obecny niż gdzie indziej (2, 144).

Sama modlitwa rytualna składa się z recytacji sur (pierwszej — *Otwierającej* i fragmentów innych), a także pewnych formuł modlitewnych. Modlący się stoją, kłaniają się, padają na ziemię i przysiadają. Modlitwa rytualna, przeżywana w poczuciu jedności z innymi współwyznawcami Allaha, wyraża pokorne poddanie się majestatu Boga i wyprasza od Niego łaskę. Piątkowa modlitwa, mająca miejsce w meczecie, jest bardziej obowiązkowa ze względów wspólnotowych. Przewodniczy jej imam, a pozostali wierni uważnie podążają za nim, naśladując jego ruchy i wypowiadając nakazane wersety Koranu. Kobiety, jeśli biorą udział we wspólnotowej modlitwie, zajmują miejsce albo za mężczyznami, albo w oddzielnych pomieszczeniach. Modlitwa wspólna kończy się przekazaniem sobie nawzajem słów pokoju;

c) *Jałmużna*. Trzecim filarem kultu, zwanym też „filarem działania społecznego”, jest jałmużna przepisana prawem. Początkowo, tj. w okresie mekkańskim, dawanie jałmużny polegało na przekazywaniu potrzebującym dobrowolnych datków. W okresie medyńskim dokładnie określono wysokość jałmużny w zależności od posiadanego majątku czy dochodu. Podstawowym sensem jałmużny jest możliwość oczyszczenia się człowieka posiadającego bogactwa z własnej chciwości i skąpstwa. Tę szansę oczyszczenia się stwarza bogatemu człowiek biedny, do którego Koran kieruje wezwanie: „Weź z ich majątku jałmużnę, abyś przez nią mógł ich oczyścić i usprawiedliwić” (9, 103). Stając się bardziej wolnym od rzeczy materialnych, człowiek bogaty może łatwiej oddać się sprawom duchowym, np. modlitwie.

W islamie, podobnie jak w judaizmie, istnieje przekonanie, że jałmużna przyczy-

nia się do oczyszczenia ziemskich bogactw będących własnością wiernych. Przekazując z nich część innym, z pobudek religijnych, dokonuje się oczyszczenia całej posiadanej własności. Tym, którzy udzielają jałmużny innym, Koran obiecuje „szlachetną nagrodę” od Boga (57, 18). W płaszczyźnie międzyludzkiej praktyka jałmużny jest wyrazem sprawiedliwości i solidarności społecznej. Dzisiaj tam, gdzie jałmużna nie jest egzekwowana na zasadzie prawnego podatku, obowiązuje ona z mocy prawa koranicznego. Koran nie tylko zobowiązuje każdego muzułmanina do przekazywania jałmużny biednym, ale nawet określa jaka winna być postawa wewnętrzna dającego. Powinna ona być nacechowana z jednej strony „pragnieniem przypodobania się Bogu”, z drugiej zaś dyskrecją, szczerością i życzliwością względem potrzebujących (2, 264-271). Pobożni muzułmanie, obok wspomnianej obowiązkowej jałmużny, udzielają biednym dobrowolnej jałmużny, która jest rozdawana głównie na zakończenie postu;

d) *Post*. Za doskonały wyraz pobożności uznawany jest w islamie post. Obowiązuje on od 2 roku ery muzułmańskiej i najprawdopodobniej został przejęty od Żydów i chrześcijan. Może na to wskazywać fakt, iż początkowo historiozbowym motywem jego praktykowania (przez 10 dni w miesiącu *muharram*), było upamiętnienie wyzwolenia Żydów z niewoli egipskiej i przejście przez Morze Czerwone. Gdy Mahomet nie został uznany przez Żydów za proroka, zmienił ów motyw postu na inny. Odtąd ma on upamiętniać początek objawień Koranu w miesiącu Ramadan (2, 185). Miesiąc ten był uznawany we wcześniejszej tradycji arabskiej za święty. Post rozpoczyna się wraz z pojawieniem się sierpa księżyca w nowiu, w miesiącu Ramadan i trwa do końca tego miesiąca. Polega on na powstrzymaniu się od pożywienia (jedzenia, picia, używek) oraz stosunków płciowych.

Obowiązuje wszystkich muzułmanów, za wyjątkiem nieuleczalnie chorych, starców, kobiet ciężarnych, dzieci, ciężko pracujących i podróżujących, pod warunkiem, że przekażą oni jakąś jałmużnę na rzecz biednych. Post należy zachowywać rygorystycznie od wschodu do zachodu słońca. Przed wschodem słońca muzułmanie wzbudzają właściwą intencję i przeżywają post w duchu bojaźni Bożej (2, 183), łączności i solidarności pomiędzy sobą. Kto nie przestrzega postu, bez uzasadnionych powodów, uznawany jest za niewiernego i może być upomniany przez współwyznawcę;

e) *Pielgrzymka*. Jeśli muzułmanin posiada odpowiednie środki i możliwości, powinien przynajmniej raz w życiu podjąć pielgrzymkę do Mekki (3, 97), rodzinnego miasta Mahometa i duchowego centrum świata islamskiego. Najwłaściwszym czasem spełnienia tego świętego obowiązku jest dwunasty miesiąc roku, kiedy może mieć miejsce tzw. Wielka Pielgrzymka. W pozostałych miesiącach roku odbywa się Małą Pielgrzymkę. Każda z tych pielgrzymek przeżywana jest w duchowej łączności z Prorokiem islamu, łączy się z rozważaniem jego słów i czynów oraz różnych epizodów z jego życia. Wzorem pielgrzymki dla każdego muzułmanina dzisiaj jest Pielgrzymka Pożegnalna Mahometa do Mekki w 632. Muzułmanie są przekonani, że ich pielgrzymka do jedynego islamskiego „Domu Bożego” przybliży ich także do Abrahama, ojca monoteizmu, który miał zbudować Kabę w Mekce (2, 127).

Po przybyciu do Mekki, pielgrzymi wchodzi w stan sakralizacji. Mężczyźni przed wejściem na „święty teren” Mekki, pozostawiają swoje odzienie i owijają się w dwie białe chusty, stając się w stroju podobni do siebie. Kobiety mogą nosić zwykłe szaty. Następnie pielgrzymi wzbudzają intencję odbycia większej lub mniejszej pielgrzymki.

W ramach trzynastodniowego rytuału religijnego, właściwa pielgrzymka rozpoczyna się dnia siódmego. Wówczas, na znak posłuszeństwa Bogu, pielgrzymi okrążają siedmiokrotnie sanktuarium Kaby. Ten obrzęd „świętego chodzenia” znany był już w czasach przedmuzułmańskich. Jeśli nie ma zbyt dużo osób i jest to możliwe, pielgrzymi dotykają lub całują Czarny Kamień, wyrażając w ten sposób swą miłość do Proroka. Wg legendy kamień ten miał być „stworzony wraz z Adamem i Ewą”. W okresie przedmuzułmańskim okazywano cześć świętym kamieniom. Z kolei pielgrzymi przechodzą „szybszym krokiem” od pagórku as Safa do al Marwa. Ma to symbolizować bieganie Hagar, drugiej żony Abrahama, pomiędzy tymi pagórkami w poszukiwaniu wody dla Ismaila (Izmaela). Piją następnie wodę ze studni Zamzam, zbudowanej w miejscu, gdzie dla Hagar miało wytrysnąć źródło wody. Tutaj kończy się pielgrzymka mniejsza. Ten, kto chce odbyć pielgrzymkę większą, udaje się stąd na wzgórze Arafat (Góra Łaski), gdzie od południa do zachodu słońca ma miejsce obrzęd „stania”, polegający na medytacji usłyszanego kazania (nawiązującego do wygłoszonego w tym miejscu ostatniego kazania Mahometa) i na modlitwie. Potem, pielgrzymi udają się do Al-Muzdalify na nocleg. Stamtąd podążają do Miny, gdzie odbywa się symboliczne kamienowanie szatana przez rzucanie uprzednio zebranych kamieniami w trzy słupy. Obrzęd ten ma upamiętniać zwycięstwo Abrahama nad szatanem namawiającym go do nieposłuszeństwa Bogu, gdy zażądał od niego ofiary z syna. Wg tradycji muzułmańskiej tym synem miał być Izmael, od którego rzekomo pochodzi naród arabski. Na zakończenie pielgrzymi składają ofiary ze zwierząt na pamiątkę ofiary Abrahama. Na ten czas przypada Święto Ofiar obchodzone w całym świecie islamskim.

W przekonaniu muzułmanów, pielgrzymka do Mekki uwalnia człowieka od grzechów i umacnia jego więź z Bogiem. Poglębia ponadto jedność i solidarność wyznawców Allaha.

3. Moralne zasady życia i postępowania. Wg teologii islamu, pierwszy człowiek został stworzony przez Boga i umieszczony w raju jako Jego „namiestnik” (2, 30). Od początku był on istotą wolną i tę wolność aktualizował przez ciągle podejmowane decyzje. W swym sercu i duszy doświadczał ścierania się przeciwstawnych sił, dobrych i złych. Koran mówi o grzechu pierwszych rodziców, ale podaje inną jego wykładnię — zapomnienie o przymierzu z Bogiem (20, 115) i „nieposłuszeństwo” względem Niego. Za swą niesubordynację prarodzice zostali wygnani z rajskiego ogrodu. Odtąd „dzieci Adama” są jakby rozdwojonymi istotami, „w kryzysie” (H. Askari) i muszą podejmować wewnętrzne zmaganie, by uzyskać stan wewnętrznego pokoju. W tej walce wewnętrznej pomocne jest im wynikające z Koranu prawo objaśniające granicę pomiędzy dobrem a złem i ukazujące szczegółowe reguły postępowania.

Prawo to wymienia pięć kategorii czynów: a) uczynki, których wypełnianie jest nagradzane, a zaniedbanie karane; b) uczynki, których wypełnianie jest nagradzane, ale zaniedbanie nie jest karane; c) uczynki obojętne pod względem prawnym i moralnym; d) czyny potępiane, lecz nie zakazane; e) czyny zakazane. Za największe grzechy w islamie uznaje się: odrzucenie wiary w Boga objawienie (3, 90) i „przydawanie Bogu towarzyszy” (4, 48). Te grzechy nie mogą być odpuszczone. Ponadto za „grzechy wielkie” uznaje się: znieważenie proroka, krzywdzenie sierot (4, 2), morderstwo (17, 33), cudzołóstwo (4, 24), nierząd (17, 32), kradzież (5, 38), kłamstwo (4, 50) i oszczerstwo (24, 6-7). W islamie przeważa jurydyczna koncepcja grzechu jako nieposłuszeństwa wobec prawa Bożego, brak jest

natomiast ze względu na wspomnianą transcendencję Allaha osobowej i egzystencjalnej jego wykładni. Grzech jest wykroczeniem nie tylko przeciw prawu Bożemu, ale także narusza spójność wspólnoty muzułmańskiej, osłabiając w niej więzy solidarności i sprawiedliwości społecznej, ludzką dobroć i szlachetność, gotowość do wybaczenia sobie krzywd, szczerłość i uczciwość.

III. Święta muzułmańskie. Ważne znaczenie dla życia duchowego muzułmanów mają ich święta będące upamiętnieniem doniosłych wydarzeń z historii ich religii. Obchodzone są one wg przyjmowanego w islamie kalendarza księżycowego w następującej kolejności: a) *Nowy Rok (Dzień Hidy)*. Tego dnia obchodzi się uroczyste początek nowej ery muzułmańskiej, opowiadając historię o emigracji Mahometa w 622 z Mekki do Medyny; b) *Święto Aszura*. Obchodzone jest tylko przez szyitów, dziesiątego dnia pierwszego miesiąca, dla upamiętnienia męczeńskiej śmierci Al-Husajna, syna imama Alego i Fatimy, córki Mahometa. Tego dnia organizowane są przedstawienia pasyjne ukazujące śmierć imama. Wierni biorący w nich udział wzywają orędownictwa imama na dzień sądu ostatecznego. Jest to dzień modlitwy i postu; c) *Dzień Urodzin Proroka*. Świętowany jest dwunastego dnia trzeciego miesiąca od X w. W sposób uroczysty czci się pamięć Proroka opowiadaniem o Jego życiu i pochwalnymi pieśniami; d) *Noc Wniebowstąpienia* — świętowana jest 27 dnia i nocy siódmego miesiąca. Wierząc, że archanioł Gabriel przeprowadził Mahometa z ziemi do niebios, muzułmanie spędzają to święto słuchając opowieści o życiu i podróży Mahometa z Mekki do Jerozolimy i stamtąd do nieba; e) *Noc Ujrzania*. Odnosi się do ujrzania sierpa księżyca w nowiu, w początkach dziewiątego miesiąca (*ramadan*) i otwiera miesiąc postu; f) *Noc Przeznaczenia* upamiętnia pierwsze objawienia Koranu i jest obchodzona zazwyczaj 27 nocy rama-

danu. Muzułmanie spędzają tę noc na czytaniu Koranu i na modlitwie; g) *Święto Ustania Postu* zwane *Małym Świętem* obchodzone jest na końcu ramadanu jako święto dziękczynienia za odpuszczenie grzechów, przezwycięzenie trudności związanych z postem i za troskę Boga o człowieka. Połączone jest z obdarowywaniem się upominkami i wspieraniem ubogich; h) *Święto Ofiary* zwane *Wielkim Świętem* jest obchodzone dziesiątego dnia dwunastego miesiąca na pamiątkę gotowości Abrahama do złożenia w ofierze swego syna (37, 103). Trwa kilka dni, podczas których składa się ofiarę ze zwierzęcia w intencji przebłagania Boga za grzechy, studiuje Koran, spożywa uroczysty posiłek, rozdziela podarunki i daje jałmużnę biednym. Jest ono przeżywane przez wiernych muzułmańskich na całym świecie w łączności z pielgrzymkami w Mekce.

IV. Prawo — droga duchowa: sufizm.

Sposób życia muzułmanów względem Boga i we wspólnocie określa prawo (*szaria*). Źródłem dla niego jest Koran i tradycja spisana w tych przekazach (*hadisach*), które uznano za autentyczne do końca III w. ery muzułmańskiej. Obok tych dwóch źródeł w stanowieniu prawa brano pod uwagę także wnioski z analogii ze sprawami podobnymi i konsensus wspólnoty. Nieznaczne rozbieżności dotyczące interpretacji tych dwóch ostatnich elementów sprawiły, że w głównym nurcie islamu, tj. w sunnizmie doszło do wyodrębnienia się kilku szkół albo obrządków. Biorąc pod uwagę fakt, że prawo wyprowadzano z Bożego objawienia, od początku uznawano je w islamie za święte, za wyraz woli Bożej i rozciągano na całość życia ludzkiego. Objęło więc ono także prawo cywilne i karne. Osoby piastujące władzę w państwie muzułmańskim (kalifowie, imamowie i sułtani) stawały się w ten sposób strażnikami prawa Bożego w życiu społecznym. Prawo to było zawsze w historii islamu przedmio-

tem nauczania w oficjalnych szkołach. Nauczyciele (*alim*) byli znawcami Koranu i tradycji, a także teologii islamskiej i mieli bardzo duży wpływ na kształtowanie duchowych postaw współwyznawców. Wychowanie dzieci i młodzieży polegało zasadniczo na studiowaniu Koranu, przekazów tradycji i prawa. Ukazywany przez alimów sposób życia nie zadowalał wszystkich muzułmanów. Wielu wyznawców Allaha poszukiwało bardziej duchowego sposobu życia, polegającego nie tylko na zewnętrznym przestrzeganiu prawa, ale i na doświadczeniu Boga we własnym sercu. Koran podkreśla, iż objawienie Boże zostało powierzone sercu Mahometa (2, 97) i ma być przekazywane do serc wiernych (7, 10). Ten, bardziej duchowy kierunek islamu zwany *sufizmem*, odwoływał się w większej mierze do tradycji dotyczącej życia Mahometa, do jego słów i czynów inspirowanych w przekonaniu muzułmanów przez Boga. Mahometowi mieli zawsze towarzyszyć na modlitwie w meczecie w Medynie tzw. ludzie ławy, ubrani w wełniane płaszcze (*suf*). Pragnęli naśladować swego Proroka, w którym widzieli wzór człowieka duchowego. Zwłaszcza nocna wędrówka Mahometa do nieba, interpretowana jako jego duchowa podróż do Boga, jest dla zwolenników sufizmu wezwaniem do naśladowania.

Sufizm skryształizował się w III w. ery muzułmańskiej, kiedy wyodrębnili się sufi (mistrzowie duchowi) i określona została dokładniej doktryna drogi duchowej. Droga ta zakłada przejście różnych etapów, wprowadzających adepta w coraz większe doświadczenie duchowe, aż do poznania wewnętrznej prawdy. Aby dojść do niej trzeba stać się najpierw „poszukującym”, następnie „podróżującym”, i wreszcie „być wtajemniczoną”.

„Sufim jest ten — twierdzi al-Hudzwiri, perski klasyk sufizmu — kto umarł dla siebie samego i żyje wyłącznie Prawdą; wy-

rwał się z pułapki ludzkiego myślenia i dotarł do Boga. Ten, kto chce stać się sufim, stara się osiągnąć ten stan na drodze samoumartwienia i umacnia się przykładem danym przez sufich”. Zbliżenie ucznia do Boga na drodze duchowej dokonuje się pod kierunkiem mistrza i polega na przejściu różnych stopni wtajemniczenia. W historii islamu, zarówno w sunnizmie, a jeszcze bardziej w szyizmie, powstało wiele bractw skupionych wokół mistrza wywodzącego się od jakiegoś wielkiego sufi. Od XIII w., dla uwiarygodnienia poszczególnych bractw zaczęto odtwarzać łańcuchy przekazicieli wiedzy mistycznej, łączące w historii najważniejsze szkoły mistyczne islamu i wskazujące na ich związek z samym Prorokiem lub Kalifem Alim.

Warunkiem wstępnym wejścia na drogę duchową prowadzącą ku „prawdzie wewnętrznej” było zawsze przestrzeganie zasad Koranu, prawa, praktykowanie pięciu filarów kultu Allaha. Droga wtajemniczenia i stosowane na niej techniki zmieniają się w zależności od rodzaju bractwa, w każdym z nich jednak ma miejsce większe zaakcentowanie doświadczenia miłości do Boga niż w nurcie ortodoksyjnym. Znana jest w islamie, polecana przez Koran (18, 24), droga do zjednoczenia z Bogiem, polegająca na wzywaniu imienia Bożego (*dhikr*). Dla bractwa Bektaszytów droga duchowa, to praktyka rozmyślenia nad zaszyfrowaną wartością liter, na podobieństwo mistyki kabalistycznej. Tzw. tańczący derwisze, wywodzący się od mistycznego poety Dżalala ad-Dina Rumiego († 1273), zmierzają do zjednoczenia z Bogiem przez muzykę i rytualny taniec. Każda z tych dróg łączy się z praktyką surowej ascezy, wyrażającej się w negacji świata i samego siebie, by zjednoczyć się z Tym, który jest „wszystkim”. Docelowe spełnienie się pojmowane jest jako osobowe, mistyczne zjednoczenie z Bogiem, właściwe dla wyznawców każdej z religii monoteistycznych. Niektórzy teolo-

gowie chrześcijańscy dostrzegają w sufizmie współlistnienie mistyki naturalnej i mistyki Boga.

Ze względu na swój głęboko wewnętrzny i anihilacyjny charakter, mistycyzm muzułmański był i jest niekiedy postrzegany jako przeciwstawny względem opartej na prawie ortodoksji. W rzeczywistości nie należy ich postrzegać jako przeciwstawnych, ale jako dwa dopełniające się sposoby życia.

V. Duchowy dialog między chrześcijanami i muzułmanami. Duchowość i. można określić jako postawę wiary muzułmanina (i styl życia wspólnoty muzułmańskiej) w Boga, przeżywaną w duchu: głębokiego „poddania się”, bojaźni, ufności w Jego Miłosierdzie (1,1), praktykowania pięciu filarów kultu, świętowania i dawania świadectwa przed innymi w celu kształtowania prawem muzułmańskim wszystkich zakresów życia społeczno-politycznego. Nurt sufizmu ubogaca tę duchowość o takie elementy jak: asceza, naśladowanie Mahometa i doświadczenie obecności Boga w głębi serca.

Zestawiając tę duchowość z duchowością chrześcijańską, powstaje pytanie o możliwości, szanse i granice dialogu pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami.

Sob. Wat. II wezwał katolików do dialogu z religiami niechrześcijańskimi, w tym z islamem. W Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, po wyliczeniu prawd wiary, zasad moralności i praktyk duchowych, w jakiś sposób wspólnych muzułmanom i chrześcijanom, Sobór „[...] wzywa wszystkich, aby wymazując z pamięci przeszłość, szczerze pracowali nad zrozumieniem wzajemnym i w interesie całej ludzkości wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność” (nr 3). W nawiązaniu do tego dokumentu, Sekretariat dla Niechrześcijan wydał w 1984 dokument pt. *Postawa Kościoła wobec wyznawców*

innych religii, w którym m.in. wskazał na potrzebę rozwijania różnych form dialogu: w życiu codziennym; w zakresie dzieł i współpracy na różnych płaszczyznach życia społecznego; w spotkaniu się ekspertów; w „dzieleniu się ze sobą doświadczeniami modlitwy, kontemplacji wiary i uczestnictwa, a także w zakresie wyrażania się poszukiwań Absolutu i prowadzących ku Niemu dróg” (nr 28-35).

Dialog chrześcijańsko-muzułmański winien być prowadzony w duchu wzajemnego szacunku dla przekonań religijnych, gotowości szukania prawdy i otwarcia się na duchowe tradycje drugiej strony. Ma on otwierać wyznawców Chrystusa na takie wartości religijne islamu, jak np.: żarliwe świadectwo wielkości Boga, bogactwo sufickich tradycji duchowych i mistycznych, ufność i wytrwałość w przeciwnościach, hojność i gościnność. Są one niewątpliwie owocem Ducha Bożego działającego w islamie. Uznając te wartości, chrześcijanie mogą czuć się „zaproszeni do adoracji majestatu Bożego, do pełnego zaufania poddania się woli Wszechmocnego, do zaangażowania w życie modlitwy, jak i przygotowania do Sądu Ostatecznego poprzez pomoc ubogim i wprowadzanie sprawiedliwości w stosunki międzyludzkie, przynajmniej między wierzącymi” (H. Teissier).

Nie można jednak nie dostrzegać ambivalentnego charakteru religijnego orędzia islamu. Chodzi tu o elementy pochodzące od Mahometa i jego towarzyszy, czy też następnych generacji, które nadają mu kształt kultury już dziś nieaktualnej, a także o elementy grzechu czy ludzkich słabości, do których należy zaliczyć oskarżenie skierowane przez Mahometa pod adresem Żydów i chrześcijan o sfalszowanie Biblii (Koran 9, 29). Jest nim również traktowanie chrześcijaństwa jako minionego etapu historii monoteizmu i „roszczenie przekazywania światu ostatniego słowa Boga oraz wzywanie go jako całości do poddania się

prawu jednego i jedyne Boga” (H. Waldenfels). Owe elementy są zmieszane w islamie z elementami Objawienia Bożego, w jakiś sposób przyjętego od Żydów i chrześcijan. Dla chrześcijan nie jest do przyjęcia tekst Koranu zalecający muzułmanom naśladowanie Mahometa: „W proroku macie najlepszy przykład” (33, 21). Choć bowiem w jego życiu można zauważyć wiele przejawów pozytywnych (np. poszukiwanie Boga, głębokie przekonanie o byciu powołanym przez Boga, żarliwość w głoszeniu orędzia o jedynym Bogu, wrażliwość na biednych), jego postawa niejednokrotnie pozostaje w sprzeczności z duchem ewangelicznym (np. masakra Żydów w Medynie, organizowanie ekspedycji wojskowych celem podbicia innych, posiadanie własnego haremu itp.). Chrześcijanie winni odróżniać w życiu Mahometa, Koranie i duchowej tradycji islamu to, co dobre i prawdziwe od tego, co złe, skażone grzechem i ludzką słabością. Dialog prowadzony na płaszczyźnie duchowej, uwzględniający to co wspólne dla obu religii (wiara w jedyne Boga, uznawanie Abrahama za wspólnego ojca w wierze, oczekiwanie na sąd ostateczny i życie wieczne, praktyki duchowe: modlitwa, post i jałmużna — NA 3), winien być dla chrześcijan okazją do dzielenia się z wyznawcami Allaha wartościami Ewangelii, takimi jak: miłość Boga i bliźniego na wzór Chrystusa, zbawcza wartość Jego ofiary, pokora, praktyka rad ewangelicznych ze względu na królestwo Boże, tradycje duchowe i mistyczne, poszanowanie godności człowieka, tolerancja względem innych przekonań religijnych.

Wzajemne poznanie się chrześcijan i muzułmanów na gruncie Ewangelii i Koranu, a także uświadomienie sobie wspólnych celów i zadań, winno służyć lepszemu współistnieniu wyznawców obu religii i ich głębszemu zaangażowaniu się w poszanowanie praw człowieka na całym świecie i w utrwalanie sprawiedliwości oraz pokoju.

ISLAM

J. Nosowski, *Teologia Koranu*, Wwa 1970; J. Bielawski, *I.*, Wwa 1980; S. H. Nasr, *Idee i wartości i.*, Wwa 1988; R. Markowski, *Kult muzułmański w ujęciu porównawczym z doktryną chrześcijańską*, Com 12(1992), 4, 96-116; H. Teissier, *Chrześcijanin wobec i.*, WDr 12(1994), 1, 58-67; 12(1994), 2, 44-53; *Gebe-te des I.* (Weisheit der Religionen), oprac. A. Th. Kho-ury, Gütersloh 1995; M. i U. Tworuschka, *I. Mały*

słownik, Wwa 1995; H. Waldenfels, *Fenomen chrze-ścijaństwa wśród religii świata*, Wwa 1995; R. Arman-dez, *La mistica musulmana*, w: *La mistica e le misti-che. Il „nucleo” delle grandi religioni e discipline spi-rituali*, red. A. Ravier, R 1996, 425-486; J. Ratzinger, *Granice dialogu*, Kr 2000; S. Gródz, *I.*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religio-lo-gicznej*, red. H. Zimoń, Lb 2000, 403-427.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

J

JALMUŻNA

(gr. *eleemosyne* — w Septuagincie: czynne miłosierdzie)

Inspirowany współczuciem i pragnieniem sprawiedliwości religijny akt ofiarowania czegoś potrzebującemu ze względu na → miłość Boga przez osobę posiadającą odpowiednie środki. W szerszym znaczeniu j. są pieniądze lub rzeczy (np. chleb). Nie jest to tylko uczynek miłosierny, ale obowiązek płynący z miłości bliźniego, zwłaszcza znajdującego się w skrajnej potrzebie.

W ST Prawo nakazywało j. w formie pozostawienia części plonów dla zbierających kłosa i owoce (Kpł 19, 9) oraz dziesięciny na rzecz tych, którzy nie mają ziemi (Pwt 14, 28-29). Gest j., szczególnie podczas świąt, był równoznaczny z → ofiarą złożoną Bogu (Syr 35, 2). Jezus Chrystus uznał j. obok → postu i → modlitwy za jeden z trzech filarów → życia duchowo-religijnego (Mt 6, 1-18), wymaga jednak

bezinteresowności (Mt 6, 2) oraz wrażliwości na każdą potrzebę bliźniego (Mt 5, 42). J. stanowi akt → miłosierdzia, który osiąga samego Jezusa (Mt 25, 40). Tę świadomość przejęli Apostołowie, dla których j. jest wyrazem miłości Boga (1 J 3, 17; Jk 2, 15) w wymiarze indywidualnym i ogólnokościelnym (2 Kor 8, 4; 9, 12-13). Ojcowie Kościoła oraz kaznodzieje późniejszych wieków zachęcali do dawania j. Dziś jej potrzeba jest jeszcze większa, co potwierdza słowa Chrystusa, że ubogich zawsze mieć będziemy (Mt 26, 11).

R. Rak, *Realizacja miłosierdzia w działalności Kościoła*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lb 1983, 215-222; *Miłosierdzie w postawie ludzkiej* (HM, 5), red. W. Słomka, Lb 1989; *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, red. M. Chmielewski, Lb 1994.

KS. WOJCIECH ZYZAK

JANSENIZM

Intelektualno-religijny ruch związany z relacjami zachodzącymi między naturą i łaską, który w XVII i XVIII w. szerzył się na terenach Francji, Belgii, Holandii, Włoch i Niemiec.

Ruch ten został zainicjowany przez bpa Yprès Corneliusa Jansena († 1638) oraz Jana Duvergier Haurannea († 1643), opata klasztoru Saint Cyran, i był szerzony następnie przez A. Arnaulda, B. Pascala i P. Quesnela. Uważali oni, że po grzechu pierwotnym ludzka natura została skażona i opanowana przez → namiętność. Jeśli determinantą działania jest ziemską → przyjemność, a więc miłość naturalna, to wynikające z niej dzieła są z konieczności grzeszne. Jeśli zaś motorem działania jest

miłość nadprzyrodzona, wówczas czyny są dobre. Tylko w przypadku konieczności działania i wyboru → łaska jest wystarczająca dla człowieka, przy czym działanie łaski zawsze jest skuteczne, a człowiek sam ze siebie nie może uczynić niczego dobrego. Bóg przeznacza do → nieba lub piekła, stąd też tylko „wybrani” będą zbawieni. Oni też zostają obdarzeni łaską odkupienia, bowiem Chrystus umarł jedynie za nich.

Za warunek dobrej i częstej Komunii świętej zwolennicy j. uznawali czystą miłość do Boga, dlatego postulowano rygorystyczne warunki przyjmowania → Eucharystii. W związku z tym ukazywano sakramenty jako cel i nagrodę za → doskonałość, a nie jako środek do jej osiągnięcia.

Za podstawową praktykę życia chrześcijańskiego uznawali oni pełnienie aktów pokutnych. Surowa moralność oddzielała j. od zasad życia Kościoła katolickiego, stąd też charakteryzowała go antyhumanistyczna surowość o wyraźnym zabarwieniu kalwińskim (rygoryzm ascetyczny). Na tym tle rozwijała się kazuistyka moralna i ascetyczna.

Ośrodkiem szerzącego się j. był klasztor cysterski w Port-Royal. Początkowo popierali go dominikanie, augustianie, oratorianie i karmelici, zaś przeciwstawili się jezuiti z kard. A. J. Richelieu. W 1713 Klemens XI w bulli *Unigenitus* potępił 101 zdań P. Quesnela propagujących j., a w liście *Pastoralis officii* z 1718 ekskomunikował wszystkich, którzy je nadal aprobowali.

Wpływy j. zaznaczyły się również w niektórych polskich klasztorach, np. u cysterek w Trzebnicy i benedyktynek w Sandomierzu. Janseniści pod pretekstem wymogów głębokiego → życia duchowego, w gruncie rzeczy oddalali wiernych od Boga, wszczepiając lęk i zwątpienie w dobroć Boga, który jest Miłością.

Radykalnym sprzeciwem wobec jansenistycznych tendencji w → duchowości w końcu XIX w. jest droga → dziecięctwa duchowego św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Doktora Kościoła († 1897).

R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, Wwa 1975, 560-574; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kr 1986, 239-242; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lb 1992; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Ki 1993, 267-272.

KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

JASNOGÓRSKI OŚRODEK POWOŁAŃ (JOP)

Powstał z inicjatywy Komisji Episkopatu do spraw Misji w 1972. Pierwszymi opiekunami byli: Elżbieta Okulicz OSU, Bernard Weideman SDB i z ramienia Jasnej Góry Hadrian Lizińczyk OSPPE. Obecnie ośrodkiem tym kierują kolejni duszpasterze powołań Zakonu Paulinów.

Jego celem jest informacja o zgromadzeniach zakonnych i → instytutach świeckich. Młodzi ludzie przybywający na Jasną Górę mogą tu rozeznaczyć swoje → powołanie. Ośrodek ten cieszy się dużym zainteresowaniem. Są tam albumy, foldery, obrazki, zaproszenia na → dni skupienia, na → rekolencje powołaniowe różnych instytutów

życia konsekrowanego. Swoje albumy w JOP mają także niektóre diecezjalne wyższe seminaria duchowne. Wiele osób zobowiązuje się w tym miejscu na pewien okres do modlitwy w intencji powołań.

Dyżury w JOP podejmują przedstawiciele wielu zakonów i instytutów świeckich w wakacje, a także w dni wolne od nauki szkolnej w miesiącu maju, czerwcu i we wrześniu w godzinach od 9 do 18.

J. Wizar, *Ojciec i opiekun powołań duchownych*, w: *Człowiek zawierzenia. Stefan Barela III biskup częstochowski (1916-1984)*, Cz 1986, 187-189.

JÓZEF STĘPIEŃ OSPPE

JEDNOŚĆ PREZBITERÓW

Postawa apostołskiej miłości, posługi i braterstwa ukazująca związek kapłanów z biskupem i między sobą, wynikająca z sakramentalnego włączenia w → kapłaństwo Chrystusa.

J. p., jako podstawowy wymiar duchowości kapłańskiej, wynika z braterstwa sakramentalnego i współpracy w wykonywaniu posługi budowania Ciała Chrystusowego (Dyr 13. 25; PDV 17). Wyrazem brater-

stwa i J. p. między sobą jest → modlitwa, jakaś forma życia wspólnego, troska o kapłanów chorych, osamotnionych, narażonych na niebezpieczeństwa i trudności w pełnieniu swej misji, wzajemnie świadczone gościnność i pomoc materialna (Dyr 88).

J. p. ma dwa zasadnicze wymiary: a) *hierarchiczny* — to jedność kapłanów tworzących prezbiterium Kościoła lokalnego ze swym biskupem. Domagająca się j. hierarchicznej wspólnotowa forma posługi kapłańskiej najpełniej się wyraża w liturgicznej koncelebrze kapłanów z biskupem, współpracy w dziele nauczania i uświęcania wiernych, posłuszeństwie i wspólnej odpo-

wiedzialności w kierowaniu diecezją; b) *z wiernymi* — służy ich wierze, nadziei i miłości oraz pełnemu urzeczywistnieniu kapłaństwa powszechnego w Kościele, które mimo wzajemnego przyporządkowania do kapłaństwa urzędowego, jest różne do istoty i stopnia uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa.

G. Greshake, *Być kapłanem. Teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, Wr 1983; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lb 1996; M. Kaczmarek, *Ku doskonałości kapłana. Studium myśli Jana Pawła II*, Cz 1997.

KS. MATEUSZ KRZYWICKI

JEDNOŚĆ ŻYCIA TEOLOGALNEGO

Życie teologalne → wiary, → nadziei i → miłości jest darem → łaski. Człowiek przyjmuje je i rozwija w sobie na mocy wolnej decyzji. Staje się ono wtedy wyrazem postawy wobec objawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie.

O j. ż. t. możemy mówić w trzech aspektach ze względu na:

a) *przedmiot* — źródłem i celem chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości jest → Bóg: *wiara* jest podstawą związku człowieka z Nim, pierwszą odpowiedzią na objawienie się Go i Jego zbawczych zamiarów wobec człowieka. Ten kto wierzy, oczekuje spełnienia Bożych obietnic — pokłada więc w Bogu *nadzieję*; rozpoznając zaś w Bogu najwyższe Dobro, kochającego Ojca, na Jego miłość odpowiada *miłością*.

Cnoty teologalne jako sposoby obecności Boga w człowieku i człowieka w Bogu zespolił w triadę już św. Paweł (Rz 5, 1-5; 1 Kor 13, 13; Ga 5, 5);

b) *podmiot* — życie teologalne pochodzi od Boga, lecz dzięki Jego łasce rodzi się w konkretnym człowieku i tu się aktualizuje. W każdym z przejawów tego życia manifestuje się ten sam podmiot — osoba

ludzka, która wierzy, ufa i kocha;

c) *wewnętrzną strukturę życia teologalnego* — wiara, nadzieja i miłość są wobec siebie komplementarne: nadzieja rodzi się z wiary i nią się karmi, wiara natomiast ujawnia się w miłości. Wzmocnienie i wzrost jednej z cnot powoduje te same skutki w pozostałych. „Wszystkie cnoty wyrastają w duszy przez ćwiczenie się w jednej z nich” (DGK, I, 12, 5). Cnoty „rozwijają się jak palce jednej ręki” (Sth I-II, q. 66, 2; II-II, q. 68, a. 5).

Każdy, kto przyjął od Boga dar życia nadprzyrodzonego i z pomocą Jego łaski rozwija go w sobie, w miarę → rozwoju duchowego dostępuje → zjednoczenia z Bogiem aż po całkowite przeobstwienie, gdy wiara się skończy, nadzieja spełni i tylko miłość zostanie, by cieszyć się Bogiem (1 Kor 13, 13).

R. Kostecki, *Tajemnica współzycia z Bogiem*, Kr 1985; A. J. Nowak, *Człowiek wiary nadziei miłości*, Ka 1988; L. Bustinca Sola, *Rola cnot teologalnych na drodze zjednoczenia człowieka z Bogiem wg św. Jana od Krzyża*, AK 117(1991), 21-30; L. Bustinca Sola, M. Chmielewski, *Duchowość życia teologalnego*, TDK, 114-123; W. Słomka, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lb 1996.

ALICJA PAPLIŃSKA

JEZUS CHRYSYTUS

Chrześcijańska → duchowość odwołuje się do Tajemnicy J. Chr. tak dalece, jak dalece chrześcijańska → wiara, → nadzieja i → miłość odwołują się do niej; jak dalece sakramenty św. uobecniają J. Chr. w Jego Tajemnicy.

O → chrystocentryzmie chrześcijańskiej duchowości mówią Ewangelie synoptyczne, a zwłaszcza Ewangelia św. Jana. Chodzi tu głównie o słowa o winnym krzewie i latoroślach (J 15, 2-6); o pokarmie i napoju życia wiecznego (J 6, 54); o tym, że Chrystus przyszedł dać życie wieczne (J 10, 28). Mówią o tym także pisma św. Pawła Apostoła, zwłaszcza o tym, że naszym życiem jest Chrystus (2 Kor 4, 14; Ef 2, 5; 2 Tm 1, 1); że mamy chodzić w nowości życia (Rz 6, 4; Ef 4, 24); że życie nasze ukryte jest w Chrystusie (Kol 3, 3); że już nie my żyjemy, ale On żyje w nas (Ga 2, 20).

Życia duchowego nie można pojąć bez usytuowania w samym jego centrum Tajemnicy J. Chr., tj. tajemnicy Jego Życia, Męki, Śmierci, Zmartwychwstania i Chwały (→ Misterium Paschalne) wciąż aktualizującej się w obecności i działaniach → Ducha Świętego, stanowiącego jakby duszę każdego chrześcijanina i duszę Chrystusowego Kościoła.

Toteż już w czasach apostołskich i bezpośrednio poapostołskich całe życie chrześcijańskie było faktycznie kształtowane przez Tajemnicę J. Chr. Świadczą o tym: *List Barnaby*, *Didache*, pisma św. Ignacego Antiocheńskiego († 110), św. Polikarpa († 156), św. Cypriana († 258) i *Katechezy* św. Cyryla Jerozolimskiego († 387). Następne wieki pierwotnego chrześcijaństwa świadczą o tym samym. Wprawdzie będzie mieć miejsce zróżnicowanie w rozumieniu Tajemnicy J. Chr., np. w szkole aleksandryjskiej czy w szkole antiocheńskiej, w

pismach Ewagriusza z Pontu, Pseudo-Dionizego Areopagity czy w twórczości → Ojców Kapadockich i św. Jana Chryzostoma, a na Zachodzie w pismach św. Ambrożego, św. Hieronima, św. Augustyna, św. Leona Wielkiego, św. Benedykta z Nursji i św. Grzegorza Wielkiego, ale dla wszystkich tych Ojców Kościoła, pisarzy, biskupów czy papieży J. Chr. pozostaje centralną Tajemnicą ich wizji chrześcijańskiego życia duchowego od jego rodzenia się aż po szczyty mistycznych przeżyć.

Niektórzy z tych pisarzy jak np. Ewagriusz z Pontu († 399), Pseudo-Dionizy Areopagita († ok. 500) czy św. Grzegorz z Nyssy († 394) mistyczne życie wyrażają w nawiązaniu do Tajemnicy Trójcy Świętej, ale ta Tajemnica mogła się jawić jedynie w konsekwencji przyjęcia Tajemnicy J. Chr.

W średniowieczu, które na Zachodzie charakteryzuje się szczególnym rozwojem życia monastycznego i zakonnego, J. Chr. zarówno w tajemnicach życia ziemskiego, jak szczególnie w Tajemnicy Paschalnej stanowił istotny punkt odniesienia i prawdziwe centrum uprawianego życia duchowego. Istnieją i w tym okresie zróżnicowania w rozumieniu tej Tajemnicy i jej roli w duchowości, np. Hugo od św. Wiktora († 1141) i Ryszard od św. Wiktora († 1173) — odwołujący się do założeń platońsko-augustyńskich — będą bardziej akcentowali tajemnice Boga transcendentnego; św. Bernard z Clairvaux († 1153) i św. Brygida († 1373) — odwołujący się do tajemnic z życia Chrystusa — będą akcentowali tajemnice z życia Boga Wcielonego. Dla jednych i drugich J. Chr. będzie centralnym odniesieniem w kształtowaniu chrześcijańskiej → doskonałości życia.

Wyjątkowy wyraz usytuowanie Tajemnicy J. Chr. w centrum życia duchowego

znajdzie w średniowieczu w → franciszkańskiej i → dominikańskiej szkole duchowości. Twórcy tych szkół w istotny sposób orientowali duchowość swoją i swych uczniów oraz naśladowców w kierunku Tajemnicy J. Chr. jako Boga Wcielonego. To właśnie w kręgach tych szkół duchowości zrodziła się pobożność jasełkowa, pasyjna i różańcowa. Wystarczy tu wspomnieć we → franciszkańskiej szkole duchowości samego św. Franciszka z Asyżu († 1126), naznaczonego → stygmatami Męki Pana, św. Bonawenturę († 1274), św. Antoniego Padewskiego († 1231), św. Bernardyna ze Sieny († 1444) i św. Jana Kapistrana († 1456), a z dominikańskiej szkoły duchowości: jej twórcę św. Dominika Guzmana († 1221), św. Tomasza z Akwinu († 1274) i św. Katarzynę ze Sieny († 1380), by mieć pojęcie jak dalece tajemnice Życia, Męki, Śmierci, Zmartwychwstania i Chwały J. Chr. kształtowały życie duchowe wyznawców tych szkół duchowości. Wprawdzie w kręgu duchowości dominikańskiej pojawiła się w średniowieczu nadreńska szkoła mistyki: Mistrz Eckhart († 1337), bł. Jan Tauler († 1361) i bł. Henryka Suza († 1366), która położyła szczególnie akcent na Tajemnicę Boga, ale i w tej szkole bazę wyjściową stanowi ewangeliczne przesłanie o Tajemnicy J. Chr.

Do wybitnie chrystocentrycznych należy tzw. → *devotio moderna* — kierunek duchowości, który znalazł swój szczególny wyraz w dziełku przypisywanym Tomaszowi à Kempis *O Naśladowaniu Chrystusa*.

W okresie nowożytnym, w kontekście renesansu i reformacji nastąpiło wielkie odrodzenie duchowe. Złoty wiek mistyki hiszpańskiej (→ hiszpańska duchowość) tworzony przez ludzi przynależnych do wielu szkół duchowości: → benedyktyńskiej, franciszkańskiej, dominikańskiej, → karmelitańskiej i → ignacjańskiej, nawiązuje do znanych wcześniej ujęć roli Tajemnicy J. Chr. w życiu duchowym. Utrzymywa-

no, że św. Jan od Krzyża († 1591), w odróżnieniu od św. Teresy Wielkiej († 1582), która wybitnie opiera swe życie duchowe o tajemnice Boga Wcielonego (→ Wcielone), bardziej przechyla się w swej duchowości ku Tajemnicy Boga transcendentnego, ale nowsze badania wykazały, że ta orientacja za swą bazę ma chrześcijańskie życie → wiary, → nadziei i → miłości oraz sakramentów św.

W wyjątkowym stopniu chrystocentryzm charakteryzuje też → oratoriańską szkołę duchowości i to zarówno w wydaniu włoskim ze św. Filipem Neri († 1595), jak też francuskim z kard. P. Bérulle, Ch. Condren i J. J. Olivier (→ francuska duchowość). Tajemnica J. Chr. jest wg tej szkoły źródłem, treścią i celem pełni życia chrześcijańskiego. W tym nurcie znajduje się także duchowość św. Franciszka Salezego († 1622), św. Alfonsa Liguoriego († 1785), duchowość salezjańska i → pallotyńska szkoła duchowości.

Czasy najnowsze obfitują w liczne dzieła i studia z zakresu duchowości o znamionach chrystocentrycznych. W nurcie medytacyjno-kontemplacyjnym należy widzieć m.in.: Charlesa de Foucauld i jego uczniów z ideą naśladowania Jezusa z Nazaretu, Augusta Poulain i Augusta Saudreau wzywających do duchowej więzi z boskim Mistrzem — J. Chr., Reginalda Garrigou-Lagrange kontynuującego model życia wg szkoły dominikańskiej, Pierre Teilharda de Chardin z ideą Chrystusa wszechrzeczy, Tomasza Mertona z kontemplacją tajemnic życia Chrystusowego i Hansa Urs von Balthasara z jego chrystocentryzmem w modlitwie i kontemplacji. W nurcie biblijno-liturgiczno-eklezyjalnym należałoby sytuować m.in.: Prospera Guérangera, kard. J. J. Danielou, Columba Marmiona, Giacomo G. Alberione i założyciela „Opus Dei” — bł. Josemaría Escriva de Balaguera.

W → polskiej duchowości znajdujemy odzwierciedlenie omawianego tu chrysto-

centryzmu ze swoistymi akcentami, które wyrażają się m.in. szczególnym powiązaniem chrystocentryzmu z maryjnością. Wyraża to już pieśń → *Bogurodzica*, złoty wiek polskiej duchowości czasów nowożytnych tworzony m.in. przez: Mikołaja Łęczyckiego, Kaspera Druzbickiego, Stanisława Fenickiego, Daniela Pawłowskiego, Chryzostoma Dobrosielskiego, a następnie rozwijany przez Stanisława Papczyńskiego i znajdujący swój nowy wyraz w nowszych czasach u bł. Marceliny Darowskiej, Kolumby Białeckiej, św. Rafała Kalinowskiego, św. Brata Alberta Chmielowskiego, św. Faustyny Kowalskiej, bł. Honorata Koź-

mińskiego, bł. Urszuli Ledóchowskiej, św. Maksymiliana M. Kolbego, kard. Augusta Hlonda, kard. Stefana Wyszyńskiego i kard. Karola Wojtyły — papieża Jana Pawła II.

Jezus Chrystus. Historia i tajemnica, red. W. Granat, E. Kopeć, Lb 1982; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Wwa 1983; S. Klimaczewski, *Chrystus w moim życiu*, Wwa 1984; Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wr 1987; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, Lb 1987; tenże, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lb 1987; tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lb 1991; M. Nowak, *Żyje we mnie Chrystus*, Wwa 1994; J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Ki 1994; W. Słomka, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lb 1996.

KS. WALERIAN SŁOMKA

JOANNISTYCZNA DUCHOWOŚĆ

Ukazuje główne elementy → duchowości w ujęciu św. Jana Ewangelisty (na podstawie jego Ewangelii, Listów i Apokalipsy).

Badanie kontekstu socjologicznego, w którym powstały pisma Janowe, jest bardzo ważne dla zrozumienia duchowości w jego ujęciu. Bibliści wyróżniają cztery fazy rozwoju w ujęciu chrześcijańskiego życia duchowego przez św. Jana:

a) *faza preewangelijna*. Jan, który znał osobiście Jezusa, żył we wspólnocie Żydów w Palestynie, którzy oczekiwali na Mesjasza jako potomka Dawida. Kiedy do tej wspólnoty weszli Helleniści i Samarytanie (Dz 6-8) ze swoimi radykalnymi poglądami na temat kultu świątynnego i chrystologią opartą na podłożu roli Mojżesza (był on z Bogiem, widział Boga i przyniósł ludowi słowo Boże), przyczynili się do ożywionych dyskusji o Jezusie w łonie samych Żydów. Niektórzy Żydzi podejrzewali ludzi myślących podobnie jak św. Jan o porzuceniu monoteizmu, aby Jezusa uczynić drugim Bogiem. Przywódcy żydowscy zaczęli usuwać z synagog ludzi z kręgów Janowych, którzy, to co stracili porzucając judaizm, zaczęli rekompensować uwydatnianiem w Jezusie obietnic eschatycznych;

b) *faza redakcji czwartej Ewangelii*. W miarę upływu czasu kategorie myślenia Janowego są konfrontowane z powstającymi sektami. Na rozwój myśli Janowej miała też wpływ konfrontacja jego myślenia z myśleniem Greków. Ponieważ Żydzi ulegli zaślepieniu w rozpoznawaniu obecności działającego Boga, otwarcie się na Greków potraktował św. Jan jako zgodne z planem Bożym. Bezpośredni kontakt z Grekami dał możliwość uniwersalistycznego ujęcia myśli Janowej na temat osoby i znaczenia Jezusa. Apostoł mówi o sobie, że przyszedł, aby świadczyć o Jezusie. Ta wypowiedź jest skierowana do całości wspólnoty ludzkiej: „aby wszyscy uwierzyli przez niego” (J 1, 7). Uniwersalizm świadectwa Janowego jest szczególnie: człowiek nie może wyrazić prawdy o Prawdzie, ale może o niej zaświadczyć, albo może w nią uwierzyć za pośrednictwem innego. św. Jan nie udowadnia swoich wypowiedzi, lecz przez dawanie świadectwa otwiera możliwość uwierzenia w Chrystusa. W ewangelii Janowej Jezus nie posługuje się przypowieściami typowymi dla Synoptyków. Apostoł mówi o Jezusie przy pomocy prostych obrazów

przechodzących nieraz w alegorie. Chrystus w jego ewangelii jest prawdziwym człowiekiem (J 1, 14); źródłem wody żywej (J 4); pokarmem niebieskim (J 6); światłością świata (J 9); zmartwychwstaniem i życiem wiecznym (J 11). Doświadczenia Janowe uwydatniają się też w przekonaniu, że świat jest w opozycji do Jezusa i ci, którzy chcą osiągnąć życie wieczne powinni bardzo umiejętnie korzystać z tego świata;

c) *faza redakcji listów*. W miarę rozszerzania się chrześcijaństwa występuje coraz więcej różnic w podejściu do Chrystusa i chrześcijańskiego stylu życia. Stąd w Listach św. Jan stara się przestrzegać chrześcijan przed fałszywymi nauczycielami. Upomina, aby nie wierzyli tym, którzy twierdzą, że jeśli Chrystus był Bogiem, to nie mógł być człowiekiem i nie ma ludziom nic do powiedzenia oraz tym, którzy nauczają, że był tylko człowiekiem, a więc nie ma w nim zbawienia. Prosi chrześcijan, aby słuchali przebiterów i wypełniali przykazania, zwłaszcza przykazanie miłości Boga i bliźniego;

d) *faza po napisaniu Listów*. Główne zadania duchowe, które się wyczuwa w postawie św. Jana można by określić: „wszędzie i zawsze świadczyć o prawdzie Jezusa i Jego Kościoła”.

„Ten temat przewija się przez całą Apokalipsę. Kiedy w Azji Mniejszej nasilały się prześladowania chrześcijan, ich życie stawało się coraz bardziej trudniejsze. W tych warunkach zrodziła się konieczność podtrzymania ich na duchu. Podjął się tego sędziwy wówczas i jedyny żyjący Apostoł — św. Jan. Ta konkretna sytuacja posłużyła mu jako tło do ukazania dziejów ludzkości i Kościoła w perspektywie eschatycznej. Dzieje te są zapoczątkowane już tu na ziemi i powinny być realnie przeżywane przez chrześcijan. Ukazuje je Apostoł w szeregu obrazów, które nie są kolejnymi aktami dramatu, lecz nowymi aspektami tej samej rzeczywistości. Oparciem dla chrześcijan powinna być wiara w ostateczne zwycięstwo dobra i prawdy w Chrystusie.

J. M. Braun, *Jean le Théologien. Les grandes traditions d'Israël et d'accord des Écritures selon le quatrième Évangile*, t. 2, P 1964; F. Gryglewicz, *Jezusowe przemówienia w czwartej ewangelii*, Kr 1986; S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gn 1991; S. Mędala, *Chrystologia ewangelii św. Jana*, Kr 1993.

KS. ANDRZEJ SZEWCW

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

JOGA

(sanskryt. *yuj* [judź] — powściągać, ujarzmiać, połączyć)

I. Pojęcie, rodzaje i historia j. W sensie ogólnym — j., to różne formy → ascezy i metody → medytacji ukierunkowane na uzyskanie stanu wyzwolenia i doświadczenia rzeczywistości absolutnej, ukrytej za tym co jedynie zjawiskowe.

W → hinduizmie istnieją cztery klasyczne rodzaje i szkoły j., syntetycznie omówione w *Bhagawad-gicie*, w dialogu Kryszny z Ardżuną: a) czysto intelektualna droga poznania i oświecenia (*dźnana-joga*); b) droga bezinteresownego działania połą-

czona z ofiarowaniem go wybranemu bogu (*karma-joga*); c) droga miłości i oddania się bogu (*bhakti-joga*); d) droga medytacji (*rađża-joga*).

Z innych ważniejszych typów j. należy wymienić:

a) *kundalini-jogę*. Jej celem jest przebudzenie uśpionej żeńskiej siły duchowej (*śakti*), wyobrażanej jako śpiący wąż (*kundalini*), znajdującej się u podstaw kręgosłupa, i przemieszczenie jej centralnym kanałem energetycznym przez sześć centrów energetycznych (*ćakra*) do siódmego ośrodka znajdującego się na szczycie głowy,

gdzie dokonuje się jej zjednoczenie z pierwiastkiem męskim Śiwy. Praktyka tej formy jogi łączy się z psychofizycznymi ćwiczeniami, symbolicznymi rytami, przy pomocy których energia „węzowa” zostaje podniesiona do ostatecznego związku z Śiwą, będącego jednocześnie — jak wierzą śiwaici — stanem wyzwolenia.

b) *hata-joga*, najbardziej znana w Europie, to j. „siły życia” (*prana*), zdrowia cielesnego, praktykowana przy zastosowaniu różnorodnych ćwiczeń fizycznych i zajmowanych pozycji.

Praktyka j. sięga czasów prehistorycznych. Z sześciu pieczęci odkrytych w dolinie Hindusu w Mohendzo Daro, uczeni wnioskuje, iż pewne formy j. były znane już w IV tys. przed Chr. Ukazują one joginów w pozycjach spotykanych później w j. klasycznej. Niektórzy dostrzegają praindyjski wariant j. u wratów, o których *Atharwaweda*, mówi, że praktykowali surowe umartwienia, posty i milczenie oraz trwali długo w niewygodnych pozycjach itp. Celem owych praktyk ascetycznych było wzbudzenie w sobie wewnętrznego żaru (*tapas*) i uzyskanie pewnych mocy.

Ów pierwotny jogizm praktykowany przez rozmaitych ascetów, czarowników i ekstazyków, jako sposób doskonalenia się przez indywidualny wysiłek, a nie przez rytualizm wedyjski, pozostawał w konflikcie z braminizmem, względem którego stanowił dla niektórych alternatywną drogę duchową.

Więcej na temat j. w późniejszym jej kształcie pouczają *Upaniszady*. W *Katha-up.* j. jest przyrównana do rydwanu i woźnicy, co ma wyrażać panowanie jogina nad swym ciałem i zmysłami (3, 3-6). *Majtri-up* określa jogina jako tego, który dystansuje się względem poznania zmysłowego i trwa w stanie „czystej percepcji”. Jest tu zawarta praktyka sześciu etapów j., włącznie z oświeceniem (*samadhi*) i są omówione niektóre techniki jogiczne.

Po raz pierwszy j., praktykowana przez różnych mędrców indyjskich od zamierzonych czasów, została ujęta w system (*darśana*) bramiński w *Jogasutrach* Pañdadźalego (II w. przed Chr.), choć prawdopodobnie powstały nieco później. Oryginalny tekst składa się z 196 aforyzmów, do których w późniejszym czasie powstały liczne komentarze. Do najbardziej cennych należą: *Jogabhaszja* (Wyjaśnienie j.) napisany przez Wjaśę (V w. po Chr.) i *Tattwawaiśaradi* (Wiedza o rzeczywistości) Wahapasti Miśry (IX w. po Chr.).

II. Podstawy filozoficzne. Chcąc głębiej zrozumieć naturę j. klasycznej (*radźa-joga*), należy wnikać w jej filozoficzne podstawy przejęte przez Pañdadźalego w większości z najstarszego i najbardziej popularnego systemu filozoficznego Indii, czyli z *sankhji*.

Teoretyczne założenia *sankhji* i j. są zbieżne, istnieją jednakże między nimi dwie istotne różnice: „o ile *sankhja* jest ateistyczna, o tyle j. jest teistyczna, postuluje bowiem istnienie boga najwyższego (Iśwara); o ile *sankhja* za jedyną drogę zbawienia uważa poznanie metafizyczne, o tyle j. przykłada dużą wagę do technik medytacji” (M. Eliade, *J. Nieśmiertelność i wolność*, Wwa 1997, 23-24). Zaslugą Pañdadźalego było zebranie różnych znanych wówczas z tradycji indyjskiej praktyk jogicznych i nadanie im podstawy metafizycznej, zapożyczonej z *sankhji*. W ten sposób powstał nowy system filozoficzny, wyraźnie ukierunkowany na cel soteriologiczny dzięki zawartej w nim nauce o ascezie i medytacji.

Specyfiką metafizyki *sankhji* jest ostry dualizm odwiecznych niesprowadzalnych do siebie elementów: czystego, niezależnego, nieredukowalnego ducha (*purusza*) i rzeczywistego (a nie iluzorycznego) świata, materii pierwszej (*prakryti*). Te dwa fundamentalne elementy nie są jednakże całkowicie rozłączne, gdyż są ze sobą powiązane. Przyjmuje się, że w niewyjaśniony

sposób *purusza* został uwikłany w świat widzialny. Wskazuje się jedynie, że „korzeniem” tego jego połączenia z materią stała się niewiedza (*avidya*), jedno z podstawowych uwarunkowań kołowrotu narodzin, śmierci i ponownych narodzin. Owa „niewiedza” w życiu konkretnego człowieka przejawia się w taki sposób, że nie jest on świadomy tego, iż to duch a nie organizm psychofizyczny jest jego istotą. Utożsamia on swą istotę, tzn. ducha, z wszelkimi zewnętrznymi przejawami życia, czyli dokonuje błędnej samoidentyfikacji.

„Uwięzienie” *puruszy* w materii i zanurzenie w egzystencji zjawiskowej jest powodem doznawanego cierpienia. *Sankhja* i j., podobnie jak inne systemy filozoficzno-religijne Dalekiego Wschodu, uznają przewagę cierpienia i bólu nad doświadczeniem radości i przyjemności. Błędem byłoby jednak określać taką postawę pesymizmem życiowym, gdyż jest tu zarazem obecne tak bardzo silne pragnienie wyzwolenia ducha z materii, że ta ostatnia jest postrzegana jako przeszkoda na tej drodze i zostaje zaniegowana.

Dla zrozumienia, w jaki sposób jogin pokonuje przyczyny cierpienia i zmierza do wyzwolenia z „niewoli” zjawiskowej egzystencji, niezbędne jest głębsze zrozumienie obu odwiecznych, odmiennych substancji.

Purusza jest męskim czynnikiem, wiecznie czystym, transcendentnym, świadomym i zarazem biernym. Jego bierność ma przejawiać jego doskonałość, polegającą nie na powodowaniu zmian, ale na odpoczynku, do którego zmierza jogin. *Prakryti* natomiast jest zasadą żeńską, dynamiczną, stwórczą, ale zarazem nieświadomą. Jej dynamiczny i stwórczy charakter ujawnia się w aktywności trzech typowych dla niej, zawsze występujących razem ze sobą, jakościach dynamicznych (*guna*). Są to: *sattwa*, *radžas* i *tamas*. Wg *sankhji*, mają one wpływ na powstawanie wszystkich zjawisk świata oraz na kształtowanie się

psychicznych i mentalnych stanów świadomości człowieka. Nie utożsamiają się one ani z fizykalnymi, ani psychicznymi zjawiskami, lecz manifestują się w nich. Jeśli owe trzy *guny* pozostają w równowadze, materia znajduje się w stanie spoczynku. Natomiast gdy któraś z nich uzyskuje przewagę nad innymi w trakcie procesu „ewolucji” świata i ludzkości, dokonuje się on w tym lub w innym kierunku. I tak, jeśli supremację zdobywa *sattwa* oznaczająca modalność „światłości”, czystości i pojmowania, proces ten prowadzi do wyłonienia „pięciu zmysłów poznania” i „zmysłu wewnętrznego”. Przewaga *radžas*, będącej zasadą „energii napędowej” i „aktywności umysłowej”, ma prowadzić do wyłonienia się „pięciu zmysłów działania”. Z kolei przewaga *tamas*, czyli zasady „bezwładu statycznego” i „mroku duchowego”, prowadzi do powstania pięciu elementów, tzw. „załączków świata fizycznego”.

Owa „ewolucja” wiedzy do wytworzenia się coraz to bardziej złożonych i subtelnych form. Nawet sam intelekt, rozumiany nie jako władza psychiczna, ale jako kosmiczna substancja, jest uznawany za „produkt” *prakryti*. On to „w stanie czystej „światłości” (*sattwy*) odznacza się cechą szczególną: zdolnością odzwierciedlania ducha”. *Purusza* odbija się w nim i tworzy się w ten sposób „ja” fenomenalne poddane prawu narodzin, śmierci i ponownych narodzin. Wyzwolenie mające charakter „przebudzenia intelektu”, oswobodzenia ducha z agregatu *gun* i wszystkich elementów psychomentalnych, uświadomienia sobie w stanie głębokiego spokoju własnej dotychczasowej iluzji. W następstwie przewycięzonej „niewiedzy” ustaje cierpienie ludzkie.

III. Stadia techniki j. Droga do wyzwolenia (*kajwalia*) wg metody *Jogasutr* Pantadźalego wiedzie przez osiem sukcesywnych, szczegółowo opisanych stadiów, umożliwiających przemierzającemu je odebrać się od doświadczenia świata ze-

wnętrznego i skierować się ku głębi swej świadomości (*purusza*).

Są one poprzedzone kilkoma ćwiczeniami wstępnymi (*krijajoga*), na które składają się: asceza (*tapas*), studiowanie Wed (*avadhjana*) i koncentracja na jednym przedmiocie (*ekagrata*). Asceza w tym kontekście, to wysiłek ukierunkowany na porzucenie świata i zdystansowanie się wobec swego „ja”, egocentryzmu i egotyizmu. Głębszemu zrozumieniu drogi duchowej służy studiowanie Wed lub przynajmniej pobieżna ich znajomość uzyskana od guru (etym. *gu* — ciemność; *ru* — rozpraszać; człowiek rozpraszący ciemności niewiedzy). Jego rola we wprowadzaniu ucznia w poszczególne stadia j. jest szczególnie ważna. Przejście ścieżki j. bez pomocy guru jest nie do pomyślenia na Dalekim Wschodzie. Próba przejścia tej drogi bez jego pomocy oznacza lekkomyślne narażenie się, zwłaszcza w bardziej zaawansowanych stadiach, na poważne niebezpieczeństwa natury psychicznej i duchowej.

Dwa pierwsze stadia j. dotyczą przygotowania etycznego, trzy dalsze postaw i pozycji ciała, zaś trzy ostatnie — dyscypliny duchowo-intelektualnej, prowadzącej do oświecenia.

1. Pierwsze stadium obejmuje tzw. pięciokrotne poskromienie (*jama*). Wchodzący na ścieżkę j. powinien kierować się następującymi nakazami: nie naruszać jakiegokolwiek życia; być prawdomównym; powstrzymać się od kradzieży; zachować wstrzemięźliwość płciową i opanować swe namiętności; zrezygnować z posiadania mienia. Owe nakazy są przestrzegane w hinduizmie bardziej rygorystycznie przez mnichów niż przez świeckich.

2. Drugie stadium obejmuje nakazy o charakterze religijnym (*nijama*) dotyczące: zachowania czystości myśli, słów i uczynków; zadowolenia z własnego losu; praktykowania ascezy; studiowania ksiąg świętych, skupienia się na bogu. *Iśwara* żyje w

stanie wolnym od cierpienia i dla uprawiających j. w hinduizmie jest generalnie bardziej archetypem jogina niż przedmiotem kultu. Życie duchowe w j. koncentruje się zatem bardziej na kwestii wyzwolenia niż na komunii z *Iśwarą*.

3. Trzecie stadium, wprowadzające w praktykowanie technik, polega na zajęciu określonej pozycji siedzącej (*asana*). Chodzi o taką pozycję, w której jogin może pozostać bez trudu dłużej w bezruchu i służy „koncentracji fizjologicznej”.

4. Po dobrym opanowaniu *asany*, jogin podejmuje ćwiczenie regulacji własnego oddechu (*pranajama*). Jego celem jest odejście od arytmicznego sposobu oddychania właściwego dla zwykłego człowieka, u którego różne przeżycia psychiczne warunkują rytm oddychania, do rytmicznego, spokojnego oddechu. Metoda tego ćwiczenia polega na wdechu, zachowaniu powietrza w płucach przez coraz to dłuższy czas, i wydechu. Skutkiem owego wydłużania pauzy pomiędzy wdechem a wydechem jest spowolnienie rytmu serca, uspokojenie psychiczne i lepsza koncentracja umysłu.

5. Piątym stadium j. klasycznej jest „wycofanie zmysłów” (*pratjahara*) z przedmiotów, do których się one odnoszą, i z którymi mogą być zbyt związane, podtrzymując ruch „koła wcieleń”. Ćwiczenie to może praktycznie polegać na koncentracji uwagi na jakimś przedmiocie zewnętrznym, a po uzyskaniu większej sprawności, przeniesieniu jej na jakiś przedmiot mentalny. Owocem tego ćwiczenia jest zamknięcie „drzwi duszy”, pozbycie się szkodliwych zewnętrznych wpływów i lepsza zdolność skupienia się.

6. Najpierw jogin ćwiczy się w koncentracji (*dharana*) umysłu na jakimś przedmiocie zewnętrznym (np. zapalona świeca) lub wewnętrznym (np. na lotosie serca, na świetle głowy). Na tym etapie koncentracja, choć mająca „oparcie” w przedmiocie, staje się już o wiele trudniejsza, gdyż jest prze-

żywana bez pomocy zmysłów i wyobraźni. Umysł nie powinien też zajmować się jakimś rozumowaniem dotyczącym tego przedmiotu. Owocem tej koncentracji winno być ustabilizowanie myśli i zgromadzenie w sobie energii psychicznej.

7. Gdy jogin jest w stanie głębiej i przez dłuższy czas skoncentrować się na jakimś przedmiocie w podany wyżej sposób, wchodzi w stan medytacji (*dhjana*). Na tym etapie jego umysł zostaje tak przykuty do przedmiotu, iż uwalnia się on jeszcze bardziej od wpływu zmysłów, wyobraźni i wszelkich obcych myśli, a jednym „spojrzeniem” obejmuje konkretny przedmiot i z nim się niejako utożsamia. Owocem medytacji jest głęboka asymilacja tego przedmiotu i skierowanie się świadomości na stałe ku wnętrzu.

8. Szczytem, ku któremu zmierza cała ścieżka j., a zwłaszcza jej bardziej strome, ostatnie dwa stopnie „ascezy totalnej”, jest wyzwajające doświadczenie *samadhi*. Nie jest ono związane z zastosowaniem nowych metod, ale jest przedłużeniem koncentracji jogina nad wybranym przedmiotem i dłuższego bezrefleksyjnego jego oglądu, kontemplacji. „Gdy przedmiot medytacji jedynie świeci w świadomości pozbawionej, jeśli tak można powiedzieć, swej własnej formy, ma miejsce *samadhi*” (*Joga-sutry*, 3, 3).

Owo szczególne przeżycie może być rozpatrywane w znaczeniu gnozeologicznym i jako stan. W pierwszym sensie chodzi o całkowitą zbieżność pomiędzy aktem poznania a jego przedmiotem, kiedy świadomość jogina „rozpływa się” w akcie postrzegania swego przedmiotu. Doświadczenie *samadhi* udzielone człowiekowi w trakcie kontemplacji przedmiotu jest przeżywane dzięki owemu przedmiotowi, a więc „z podporą”, chociaż ma charakter bezpośredni, nie oznacza od razu całkowitego wyzwolenia. Ze względu na to, że na tym etapie nie jest jeszcze całkowicie przezwyciężone rozróżnienie pomiędzy świadomym

podmiotem, aktem poznania i jego przedmiotem, wstępna *samadhi* nazywana jest „świadomą” lub „zróżnicowaną. Zagłębiając się w kontemplację przedmiotu, jogin może uzyskiwać coraz to bardziej subtelne stopnie świadomości. Może się z tym łączyć doznawanie „cudownych mocy”, które są w stanie tak pochłoniąć jego uwagę, że uniemożliwią mu dalszy postęp duchowy.

Wyższą formą *samadhi* jest stan ekstazy, czyli nieuchwytnego i nagłego przejścia do szczytowego etapu j., kiedy akt poznania pogrąża się w akcie istnienia. A. J. Cuttat mówi o ekstazie „ja” i nie-„ja” dosięgającej głębi tego, co *Joga-sutry* nazywają *puruszą*, duchową niezróżnicowaną monadą, wyzwoloną z opozycji pomiędzy „ja” a nie-„ja” (J. A. Cuttat, *L'esperienza cristiana può assumere la spiritualità „orientale”?*, w: *La mistica e le mistiche*, red. A. Ravier, Tn 1996, 642). Dopiero enstatyczne przeżycie *samadhi* powoduje przezwyciężenie dualizmu pomiędzy poznającym a poznawanym i sprawia, że jogin uzyskuje stan „nadświadomości” oraz definitywnego wyzwolenia własnego ducha z elementów natury.

IV. J. w medytacji chrześcijańskiej? Jako „archetyp” hinduistycznej drogi prowadzącej do wysokiego stanu życia duchowego, j. od dawna nie tylko wzbudzała zainteresowanie u chrześcijan, ale rodziła też pytanie: czy i na ile jej metoda i techniki mogą stać się przydatne w medytacji chrześcijańskiej?

Kościół w dobie Sob. Wat. II zachęcał osoby konsekrowane do zastanowienia się nad tym, „w jaki sposób kontemplacyjne tradycje, których nasiona Bóg złożył w starożytnych kulturach, jeszcze przed głoszeniem Ewangelii, można przejąć do zakonnego życia chrześcijańskiego?” (AG 18). Z drugiej strony Kościół nie przestaje przypominać ciągle aktualnego wezwania św. Pawła: „Wszystko badajcie, a co szlachetne — zachowujcie” (1 Tes 5, 21).

Jedną z pierwszych prób zaprezentowania j. klasycznej chrześcijanom podjął J. M. Déchanet w książce *La voie du silence* (P 1955). Określił ją jako „drogę ciszy”. Syntezę jogicznego doświadczenia zawarł w lakonicznym zdaniu: „Droga, którą można iść do Boga, to tylko tyle, ale to wszystko”.

Dzisiaj w dobie dialogu międzyreligijnego, stawiającego sobie za cel wzajemne poznanie i obopólne ubogacenie oraz współpracę dla dobra ludzkości, na powyższe pytanie o możliwość zastosowania metod jogicznych w chrześcijaństwie, udzielono już wiele odpowiedzi. Jednocześnie w dalszym ciągu prowadzone są studia nad duchowością hinduistyczną i klasycznym systemem j. Podejmowane są także dalsze próby jej integracji w praktykę medytacji chrześcijańskiej.

1. Kryteria ogólne. Komentując *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formas”* (15 X 1989), w którym podjęta została kwestia wartości niechrześcijańskich form medytacji dla chrześcijan, kard. J. Ratzinger podaje następujące kryteria ważne dla rozważanej kwestii: „Można przyjąć wszystko i tylko to, co daje się połączyć z podstawową strukturą modlitwy chrześcijańskiej: z jej personalistycznym i historycznym charakterem, z jej wymiarem społecznym, tzn. z jej zasadniczym nastawieniem na miłość i codzienną posługę chrześcijańską w świecie. Oznacza to przede wszystkim ograniczenie wszelkiego rodzaju psychotechniki: żadna technika nie jest w stanie zastąpić pragnienia wolności, które rodzi się w dążeniu do Boga”.

Wymienione tu kryteria, ześrodkowane wokół struktury medytacji i modlitwy chrześcijańskiej, są podstawą do rozeznania, czy medytacja chrześcijańska, inspirowana się tzw. „metodami wschodnimi”, w tym j., nie prowadzi do naruszenia i utraty własnej tożsamości. Takie niebezpieczeństwo jest dziś bardzo realne w związku z

obserwowanym rozwojem sekt wywodzących się z religii Dalekiego Wschodu i pojawianiem się różnej proveniencji guru, obiecujących ludziom zdrowie, nową energię, wyższą twórczość, postęp duchowy, zmianę zwykłej świadomości w nadświadomość, sukcesy życiowe itp., a najczęściej prowadzących zainteresowanych do utraty ludzkiej i chrześcijańskiej → wolności. Wśród takich psychotechnik, jak: autohipnoza, wizualizacja, medytacja transcendentna, kontrola umysłu Silvy, itp., wymienia się także j. Istnieje więc potrzeba rozeznania proponowanych aktualnie wersji j. i ich metod, by przyjąć z nich jedynie to, co daje się pogodzić z autentycznie chrześcijańską medytacją.

„Szukając właściwej drogi modlitwy czy medytacji, należy dać się prowadzić Duchowi Bożemu, który przez Chrystusa prowadzi do Ojca. To właśnie jemu należy pozostawić swobodę działania w nas i obdarowania rodzajem modlitwy. Techniki medytacyjne winny być tu rozumiane jako budowanie własnej dyspozycyjności względem Ducha Bożego. Trudności czy oschłości w życiu modlitewnym nie muszą oznaczać braku obecności Tego Ducha. Przeciwnie, mogą być wyrazem działania Tego Ducha, które mistrzowie życia wewnętrznego nazywali „ciemną nocą” (W. Słomka, *Medytuję więc jestem*, Ł 1992, 15-16). W medytacji chrześcijańskiej techniki mają rolę służebną względem wolnej postawy człowieka, absolutnej suwerenności Boga i urzeczywistniania się Bosko-ludzkiej komunii.

W związku z tym, iż j. nie jest neutralnym systemem technik, jak to można z dużą słuszością powiedzieć o medytacyjnej praktyce → zen, ale tkwi korzeniami w → hinduizmie, jej zastosowanie w medytacji chrześcijańskiej domaga się oddzielenia metody i technik jogicznych od ich filozoficzno-religijnego podłoża. Chrześcijanin wybierając drogę naśladowania Chrystusa i

uświęcenia w Duchu Świętym, nie powinien przejmować teistycznych przekonań hinduisty, skrajnie dualistycznej metafizyki hinduistycznej, kosmogonii polegającej na emanacji świata i człowieka z pierwiastka boskiego, pojmowania świadomości ludzkiej jako rozciąglej (materialnej) substancji mentalnej, koncepcji wyzwolenia pojmowanej zasadniczo jako autorealizacja — „ucieczka” *puruszy* od materii w stan absolutności. Przyjmując bowiem te poglądy zakwestionowałby nad naturę, osobowy charakter Boga judeochrześcijańskiego Objawienia, naukę o stworzeniu, koncepcję chrześcijańskiej antropologii i soteriologii.

2. Kryteria szczegółowe. Do wymienionych kryteriów ogólnych należy dodać szereg kryteriów szczegółowych, dających się zidentyfikować w kolejnych ośmiu stadiach j. klasycznej. Cuttat, który dokonał wnikliwego rozeznania ścieżki j. w odniesieniu do chrześcijańskiego sposobu uświęcenia, zwraca uwagę na następujące rozbieżności:

a) Zasady etyczne jogi są jedynie środkami służącymi wyzwoleniu się ze świata. Nakazy (*jama*) mają sformułowanie negatywne, zaś przepisy religijne (*nijama*) mają na celu opanowanie siebie samego.

Na drodze chrześcijańskiej natomiast zasady i cnoty moralne nie są środkami, lecz celem. W postawie chrześcijanina nie tyle chodzi o samoopanowanie, co o powierzenie się Bogu;

b) Zajmowane w j. postawy mają na celu, przez koncentrację fizjologiczną i odprężenie, anulować świadomość posiadania ciała i służą jako przygotowanie do anulowania świadomości siebie w świecie.

Ćwiczenia gimnastyczne i odprężenie, wg chrześcijańskiej koncepcji, mają służyć przygotowaniu do modlitwy i powierzenia się Bogu;

c) Opanowanie oddechu w j. będące sposobem do późniejszego zatrzymania myśli i zneutralizowania stanów psychicznych, zmierza do „kosmiczacji świadomo-

ści”, możliwej — jak się przyjmuje — dzięki temu, że pomiędzy powietrzem (najmniej zróżnicowanym wśród czterech podstawowych pierwiastków) a *puruszą* istnieje „ciągłość ontyczna”.

W medytacji chrześcijańskiej oddech może być pomocą w uciszeniu się i uzyskaniu „pozytywnego napięcia” oraz w przechodzeniu od sfery przedracjonalnej do pozaracjonalnej;

d) Ćwiczenie „wycofania zmysłów” zmierza do „uwolnienia człowieka od jakichkolwiek relacji z innymi” (O. Lacombe), jako że uduchowanie polega tu na wewnętrznym zneutralizowaniu ruchu kosmogonicznego postępując w kierunku odwrotnym do ewolucji świata.

W chrześcijańskiej medytacji nie chodzi o zanegowanie zmysłów i w konsekwencji relacji do świata, ale o ich poddanie wyższym władzom duchowym i uświęcenie ich;

e) Wyzwolenie w j. jest osiąganę przez progresywne zgłębianie podstawowej relacji „ja” — to. Enstaza, jako koncentryczne wycofanie ducha, który z ekstremalnej peryferii świadomości osiąga swoje najbardziej wewnętrzne centrum zbiegające się z Centrum wszechświata, cechuje się „przepastną wewnętrżnością” i „brakiem relacji z innymi” — samotnością.

Ekstaza chrześcijańska, jako nadzwyczajny sposób działania łaski Bożej w kontemplacji, udzielana jest w przeżywanej osobowej relacji „ja” — Boskie „Ty” i znamionuje się wzajemną wewnętrżnością.

Biorąc pod uwagę przedstawione rozbieżności pomiędzy duchowością j. a chrześcijańskim sposobem uświęcenia, Cuttat dochodzi do następujących wniosków:

a) Koncentracja jogiczna, ukierunkowana na czystą i samotną wewnętrżność, jest czymś przeciwnym wobec chrześcijańskiego skupienia. Techniki duchowe jogi nie ukierunkowują duszy ku Bogu chrześcijańskiego Objawienia, ale oddalają ją od Niego i od wartości stworzonych;

b) Techniki j., stosowane w ramach metody chrześcijańskiego uświęcenia, nawet po oddzieleniu od filozoficznych teorii, łączą się z ryzykiem dechrystianizacji stosującego je ze względu na to, że wzmacniają jego poczucie własnej autonomii i nie sprzeciwiają się grzesznym tendencjom;

c) Techniki jogiczne w ramach ascezy chrześcijańskiej mogą mieć charakter jedynie dalszego przygotowania, a ich miejsce i rola może być porównana do takich praktyk, jak: samotność, post, bezruch ciała, walka z rozproszoniami, o ile te wyrzeczenia przyczyniają się do uduchowienia energii psychosomatycznych zawieszając ruch odśrodkowy, jaki przeważa w nich w człowieku upadłym;

d) „J. jest zdolna wspierać uświęcenie chrześcijańskie jedynie, gdy ktoś stara się na każdym ze stadiów tej metody neutralizować lub nadrobić tendencję depersonalizującą, przeżywając zarazem ruch komplementarnego otwarcia swej jaźni na absolutne «Ty». Jedynie nieugięta intencja włączenia wszelkiej praktyki lub doświadczenia «enstazy metakosmicznej» w perspektywę odniesienia nadprzyrodzonego, «transmetakosmicznego» sprawia, że od razu można ugiąć swą jaźń przed Drugim jako Drugim”.

W przytoczonych wnioskach Cuttat zgłasza zastrzeżenia wobec antypersonalistycznej metafizyki *sankhi-jogi* oraz wynikającej z niej praktyki skupiania się jedynie na relacji „ja”-to i postuluje, by w chrześcijańskiej praktyce j. uzupełnić ją o relację osobową „ja” — Boskie „Ty”. Jedynie pod tym warunkiem j. może znaleźć zastosowanie w medytacji chrześcijańskiej (*L'esperienza cristiana...*, 637-646, 751-754). W ten sposób autor broni personalistycznego charakteru medytacji chrześcijańskiej, który nie może zostać naruszony (OF 3).

3. Wartość technik jogicznych w medytacji chrześcijańskiej. Praktyka j. w hinduizmie i buddyzmie jest radykalnym sposobem porzucenia świata, kontaktów między-

ludzkich i siebie samego, w celu wzniesienia się do stanu wyzwolenia, mniej lub bardziej świadomie poszukiwanej rzeczywistości absolutnej. Jest to jedyna droga do transcendencji, jaką zna mistyka naturalna, dalekowschodnia. „Skoro Bóg jest tym, czym świat nie jest, skoro jest jednością, w przeciwieństwie do wielości świata, duchem, w przeciwieństwie do ziemskiej materialności — nie pozostaje człowiekowi nic innego, jak torować sobie drogę stopniowo, wznosząc się do Boga poprzez elementy istniejące w nim samym, które mu się wydają bliższe Bogu, a więc poprzez jedność ducha, który odwraca się od świata, od ciała, od zmysłów wewnętrznych” (H. Urs von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, Kr 1966, 189).

Można zatem powiedzieć, że jogin szuka Boga poza światem jako Kogoś, kto jest zupełnie inny, inny od ludzkich wyobrażeń, myśli itp. i decyduje się na wzgardę światem. Ujawnia się tu głęboka rozbieżność tej drogi duchowej w porównaniu z chrześcijaństwem. Chrześcijanin nie musi uciekać od świata, ponieważ Syn Boży stał się człowiekiem i zamieszkał w ludzkim świecie. Nie musi wyrzekać się międzyludzkich relacji, ponieważ jest powołany do wspólnoty zbawionych, nie musi gardzić swym ciałem na rzecz ducha, gdyż jest powołany do zmartwychwstania w ciele.

Znajomość rozbieżności, a nawet kontrastu istniejącego pomiędzy j. a chrześcijańską drogą uświęcenia, jest konieczna, by podjąć się rozważnej integracji jej technik w medytacji chrześcijańskiej. Przy założeniu powyższych zastrzeżeń i potrzeby uzupełnienia j. o metafizykę personalistyczną „wydaje się, że joga jest w stanie wspierać wejście do «twierdzy wewnętrznej» — twierdzi Cuttat. I wypowiada się definitywnie: „Włączona w perspektywę chrześcijańską, pozwala rzeczywiście odkryć, przedłożyć Bogu, przemienić w źródła energii duchowej niezliczone niezauważalne prze-

szkody, które uniemożliwiają nam zejść na własną głębię. Może więc być używana w ascezie chrześcijańskiej” (*L'esperienza cristiana...*, 754).

W szczególności intelektualista zachodni, dla którego nastawienie poznawcze niejako jest celem samym w sobie, a nie drogą do pełniejszego uczestnictwa w wartościach i głębszego, uszczęśliwiającego obcowania z Bogiem, znajdzie w niej cenną i jedyną pomoc. Takim osobom może ona pomóc przejść od sfery racjonalnej do pozaracjonalnej, w której może mieć miejsce wskazane głębsze doświadczenie Boga.

Wydaje się, że rozeznanie przeprowadzone przez Cuttat, tak wyraźnie akcentujące z jednej strony rozbieżności i przeciwieństwa pomiędzy duchowością j. a medytacją chrześcijańską zostało dokonane głównie z punktu widzenia celu, a więc ekstazy i ekstazy. Tu owe rozbieżności i przeciwieństwa są z pewnością najbardziej wyraźne. Jest jednak faktem, że niewiele osób dochodzi do najwyższych stanów j. i że większość z praktykujących ją zatrzymuje się na wcześniejszych jej stadiach.

Dla wielu osób, zwłaszcza dla świeckich, dyscyplina i wyrzeczenia, jakich domaga się j. nie mogą być praktykowane w sposób rygorystyczny. Obecnie znana w Europie złagodzona wersja j. — *hatha-joga* akcentuje głównie rolę ćwiczeń fizycznych i regulacji oddechu oraz zamierza przy ich pomocy osiągnąć najwyższy cel. W tej wersji j. istnieje o wiele mniejsze ryzyko depersonalizacji człowieka, a zarazem bardziej widoczny jest jej dobroczynny, integrujący charakter.

Pierwszą zaletą wykorzystania tej wersji j. w medytacji chrześcijańskiej jest dowartościowanie roli ciała, które przynależąc integralnie do wymiaru człowieczeństwa podmiotu medytacji, ma i tę właściwość, że można przez nie oddziaływać na duszę i na ducha. *Hatha-joga* wykorzystuje tę wiedzę w wypracowanym zbiorze pozycji i czyni

ciało sprzymierzeńcem psychiki oraz ducha. Znaczący tej j. jednoznacznie twierdzą, że *asany*: prowadzą do usprawnienia ciała, pomagają osiągnąć stałość i nieruchomość postawy, pomagają w wyciszeniu napięć psychicznych, pobudzają wolę i umożliwiają rozwój sił duchowych.

Z postawą bezruchu, mającą pierwszeństwo w medytacji, łączy się funkcja oddechu. Podobnie jak *asany*, oddech jest nie tylko elementem fizjologicznym, ale ma wpływ na przeżycia psychiczne i duchowe. Cztery fazy cyklu oddechowego: wdech, zatrzymanie wdechu, wydech i bezdech mogą być skracane bądź wydłużane, co ma wpływ na określony, ustabilizowany rytm serca sprzyjający z kolei koncentracji psychiki i ducha — czynnika istotnego dla medytacji.

W uwolnieniu człowieka od napięć dużą pomocą mogą być stosowane w j. ćwiczenia relaksacyjne, np. polegające na napinaniu mięśni i stopniowym rozluźnianiu ich w postawie o wyprostowanym kręgosłupie. Uwolnienie się od wielości spraw i pozbycie się napięć, sprzyja skupieniu na przedmiocie medytacji.

W wykorzystaniu technik j. w medytacji chrześcijańskiej należy strzec się przed zatrzymaniem się na symbolizmie psychofizycznym. „Źle rozumiany symbolizm może nawet stać się idolem i w konsekwencji przeszkodą w podniesieniu ducha ku Bogu” (OF 27).

J. jest drogą ciszy. W chrześcijańskiej j. nie tyle chodzi o brak słów i hałasu, co o stan bycia. Taki stan pozostawiania sam na sam z Bogiem w „komnacie” swego serca (Mt 5, 6), umożliwia działanie Duchowi Świętemu. „Istota techniki j., to koncentracja ducha, centrowanie wewnętrzne na jednym punkcie, co pomaga w zwolnieniu powierzchniowej aktywności mentalnej i ustabilizowaniu się głębokiego pokoju. Wówczas jest się gotowym, by osiągnąć poziomy → serca rozumianego w sensie

biblijnym i pascalowskim, gdzie człowiek czuje się zakorzeniony w Bogu jako w fundamencie swego bytu” (J. M. Dumortier, S. Amaldas, *Yoga. Contemplation. Amour*, P 1980, 211).

Schodząc do poziomu serca, podstawy swego bytu, człowiek ma większą szansę spotkać się z Bogiem. Uzyskana w otwarciu się także na osobowy wymiar ekstazy — szczyt j., nie sprzeciwia się chrześcijańskiej ekstazie, ale może być do niej drogą. Teolodzy duchowości są zgodni, że najcenniejszą funkcją j. jest przygotowanie głębi duszy do przyjęcia daru kontemplacji.

J. M. Déchaner, *La voie du silence*, P 1959; O. Lacombe, *Il brahmanesimo*, w: *La mistica e le mistiche*, red. A. Ravier, Tn 1966; M. Michalska, *Hata j. dla wszystkich*, Wwa 1974; J. von Wunderli, *Yoga und Meditation*, w: *Meditation — Wege zum Selbst*, red. U. Reiter, Mü 1976, 29-53; D. Acharuparambil, *L'induismo*, w: *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, R 1984, 2, 542-554; C. Lamparelli, *Techniche della meditazione orientale*, Mi 1985, 92-107; E. Frauwallner, *Filozofia Wed i eposu. Budda i Dżina. Sankhja i klasyczny system j.*, Wwa 1990, 1, 160-170, 270-406; J. M. Déchaner, *Twój los w twoich dłoniach. J. chrześcijańska w dziesięciu lekcjach*, M-S 1994; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, Wwa 1994, 38-51; K. Binkowski, *Możliwość wykorzystania technik jogicznych w medytacji chrześcijańskiej*, Lb 1999 (mps BKUL).

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

JUNIORAT

Okres formacji w życiu konsekrowanym od złożenia pierwszej → profesji do wieczystej.

I. Istota j. Formacja nowicjacka wymaga dalszej kontynuacji, pogłębiania, uzupełniania i ujednolicenia, dlatego w okresie profesji czasowej osoby konsekrowanej winni zbierać owoce poprzednich etapów i dalej wzrastać w zakresie ludzkim i duchowym przez odważne praktykowanie tego, do czego się zobowiązali (PI 59).

J. jest okresem trudnym, delikatnym i nie pozbawionym → kryzysów. Po złożeniu pierwszej profesji osoba konsekrowana musi podejmować zadania, które ją pochłaniają: przygotowanie kulturowe i duszpasterskie, doświadczenie apostołskie, posługa we wspólnocie, studia itp. Sprostanie tym zadaniom wiąże się z wielkim wysiłkiem, z bardziej otwartym stylem życia, z otwarciem się na problemy ludzi. Jeśli do tego dołączą się jeszcze → oschłości, duchowe problemy staną się nieuniknione. Mogą dołączyć się jeszcze pierwsze → kryzysy uczuciowe w wyniku niewłaściwie przeżywanego kontaktu z osobami obu płci. Przez nowe doświadczenia, osoba konsekrowana powinna

zachować jedność zamierzeń i życia przygotowując się do profesji wieczystej.

Bardzo ważną rzeczą jest utrzymanie → rozwoju duchowego wyniesionego z nowicjatu, aby sprostać nieprzewidzianym kryzysom, dezorientacjom i oschłościom (PI 59). Osoba konsekrowana w okresie ślubów czasowych, podejmując różne zadania apostołskie we wspólnocie, studia lub inne zajęcia, ma stawać się bardziej zdolna do kochania Boga i służenia braciom. Biorąc to wszystko pod uwagę Kościół postanawia, że we wszystkich instytutach życia konsekrowanego po pierwszej profesji ma być realizowane kształcenie wszystkich członków, zmierzające do prowadzenia pełniej życia właściwego danym instytutom oraz coraz doskonalszej realizacji jego misji (KPK kan. 659 § 1; PI 58).

Każdy instytut życia konsekrowanego, w ramach własnego prawa, ma obowiązek określić program i czas trwania formacji ponowicjackiej, uwzględniając potrzeby Kościoła oraz warunki ludzi i czasu zgodnie ze swoim celem i charakterem (KPK kan. 659 § 2; PI 58). Winien stworzyć profesowi czasowemu warunki w oddaniu się

Bogu: odpowiednich przełożonych, osobę odpowiedzialną za formację, kompetentnych wychowawców, czyli odpowiednio mistrza albo mistrzynię (PI 60). Wierność przyszłego profesa wieczystego zależy w dużej mierze od ciągłości formacji ponowicjackiej.

II. Zadania formacji w okresie j.

1. Umocnienie życia teologalnego. Osoba konsekrowana musi szukać chwil głębszego → zjednoczenia z Bogiem. Winna pogłębiać swoje pójście za Chrystusem w świetle wiary. Ślub → czystości ma prowadzić do wzrastającej miłości Boga; ślub → posłuszeństwa pozwoli przechodzić stopniowo od własnego planu do planu Bożego zawartego w charyzmacie instytutu; ślub → ubóstwa każe pokładać nadzieję w obietnicach i łasce Chrystusa.

2. Uczestnictwo w tajemnicy paschalnej Chrystusa. Realizm codziennego życia osobistego, wspólnotowego i duszpasterskiego prowadzi do lepszego zrozumienia konsekwencji pójścia za Chrystusem. To winno się przerodzić w troskę o możliwie najpełniejsze → zjednoczenie z Chrystusem w tajemnicy Krzyża. Na własny krzyż mogą się złożyć różne czynniki: trudności w dążeniu ku doskonałości, zbytne pokładanie ufności we własnych siłach, wielorakie zadania niosące niebezpieczeństwo rozproszenia, życie modlitwy napotykające → oschłości, trud samotności i brak kontaktu ze wspólnotą. Świadomość, że idzie się za Chrystusem, skłoni do wytrwałości i wierności.

3. Harmonijny rozwój powołania i misji. Osoba konsekrowana uzupełnia swoją → formację w zakresie własnego życia duchowego. Duchowość danej wspólnoty stara się przyjąć za własną. Należy zwrócić uwagę na poczucie przynależności do instytutu, zaangażowanie apostołskie, udział w życiu Kościoła i społeczeństwa, zgodnie z charyzmatem instytutu i wg własnych uzdolnień, na zasadę pomocniczości — profes nie może być stawiany wobec wszyst-

kich skomplikowanych i trudnych sytuacji wywołujących frustrację lub wstrząs. Zakonnika nie należy chronić przed wszystkimi trudnościami, ale też nie należy go na wszystkie narażać.

4. Formacja do życia wspólnotowego.

Profes o ślubach czasowych winien dążyć do lepszego zrozumienia życia we wspólnocie zgodnie z powołaniem, winien akceptować realia życia oraz trudności, jakie napotyka, i wykorzystywać stworzone warunki rozwoju; szanować odrębności innych wynikające z różnicy kulturowej, wiekowej i z historii osobistego życia (PI 60).

5. Formacja intelektualna. Winna być zgodna z oczekiwaniami i potrzebami współczesnego świata (PI 61).

Program formacji intelektualnej winien obejmować m.in.: a) *podstawową formację filozoficzną*. Jej celem jest poznanie Boga i ukształtowanie chrześcijańskiej wizji świata, w ścisłym związku z najbardziej aktualnymi problemami naszych czasów, ukazanie harmonijnego współdziałania wiedzy rozumowej i wiedzy dostarczonej przez wiarę w poszukiwaniu jedynej prawdy, zapobieżenie pokusom krytycznego racjonalizmu, petyzmu i fundamentalizmu; b) *formację teologiczną*, w której należy podkreślić teologię biblijną i dogmatyczną, → teologię duchowości i pastoralną, pogłębianie doktrynalne życia konsekrowanego i charyzmatu instytutu. Należy wziąć pod uwagę historię, liturgię, prawo kanoniczne i inne (PI 61); c) *formację specjalistyczną*. Dokonuje się ona poprzez studia odpowiadające wymogom planów apostołskich zgodnie z potrzebami Kościoła (PI 65).

III. Czas, miejsce i organizacja formacji w j. Formacja profesów czasowych winna trwać co najmniej trzy lata (KPK kan. 660). W niektórych instytutach zaraz po pierwszej profesji, włącza się osobę konsekrowaną na rok lub dwa do wspólnoty. Inne instytuty zaraz po złożeniu pierwszej profesji, posyłają do specjalnego →

domu formacyjnego, dając możliwość odbycia studiów teologicznych, filozoficzno-teologicznych albo zdobycia zawodu.

Nieodzownym elementem miejsca i czasu formacji w okresie ślubów czasowych jest wspólnota. Ma ona być żywotna, posiadać kompetentnych wychowawców. Ma w niej panować wzajemne zaufanie i wzajemna pomoc. Profes czasowy powinien być włączony we wspólnotę żyjącą charyzmatem, w której panuje duch braterstwa, a nie izolacja. Inaczej na początku drogi powołania może łatwo się zniechęcić i porzucić życie konsekrowane. Cała wspólnota, prowincja i cały są odpowiedzialni za profesów czasowych, którzy są formowani lub deformowani w ideałach przez życie pozostałych członków wspólnoty, prowincji czy instytutu.

IV. Kierownictwo duchowe w j. Jego rola w okresie formacji ponowicjackiej jest szczególna (PI 63). Wtedy bowiem mogą pojawić się trudności, → kryzysy uczuciowe, trudności we wzajemnym komunikowaniu się i zrozumieniu. Sytuacje takie domagają się obecności osoby, która wskaźałaby drogę wyjścia z trudności. Zasadniczym zadaniem → kierownika duchowego jest: rozpoznanie działania Bożego, prowadzenie drogami Bożymi, zasilanie życia zdrową doktryną i praktyką modlitwy, dokonywanie oceny przebytej przez profesa drogi (PI 63).

V. Bezpośrednie przygotowanie do profesji wieczystej. Magisterium Kościoła zaleca, by profesja wieczysta była poprzedzona bezpośrednim i bardziej intensywnym przygotowaniem z wyłączeniem normalnych zajęć (PI 64; ReC 35), jako pewnego rodzaju drugi nowicjat. Zazwyczaj poświęca się temu przygotowaniu kilka miesięcy. Jego owocem może być odnowienie doświadczenia Boga, dokonanie osobistej syntezy, skierowanie wszystkich energii na realizację własnego charyzmatu.

Czas formacji ponowicjackiej, mający na celu wzrastanie w powołaniu, jest bardzo ważnym i zarazem trudnym okresem w życiu konsekrowanym. To okres z natury raczej krytyczny, jako że dokonuje się w nim przejście od życia kierowanego do pełnej odpowiedzialności za własne działanie. Ważne jest, by młodzi profes mogli liczyć na wsparcie starszych, którzy pomogą przeżyć im w pełni młodość, pełną entuzjazmu miłość do Chrystusa (VC 70).

Konieczny jest zatem wysiłek, który umożliwi zachowanie gorliwości duchowej wyniesionej z nowicjatu, rozwijanie swojej osobowości, coraz pełniejsze przyswajanie sobie i realizowanie charyzmatu własnego instytutu życia konsekrowanego.

F. Bogdan, *Prawo Instytutów Świeckich i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego*, Pz 1988. W. Kiwior, *Etapy formacji zakonnej*, w: *Formacja zakonna*, red. J. W. Gogola, t. 1, Kr 1995, 110-130.

JERZY SKAWROŃ OCARM

K

KALWARIE

(łac. *calvaria*; aram. *Golgota* — miejsca ukrzyżowania Chrystusa)

Związane z nabożeństwem → Drogi Krzyżowej kaplice (zwykle 14), znajdujące się najczęściej poza budynkami kościelnymi, bądź też w bocznej jego nawie lub części, umożliwiające rozpamiętywanie męki Pańskiej i śmierci Chrystusa na krzyżu.

Nabożeństwo związane z drogą Chrystusa przebytą na Kalwarię polegało na rozważaniu wydarzeń pasyjnych, zwłaszcza w piątki każdego tygodnia, połączonych z nawiedzeniem kościołów lub ołtarzy (najczęściej 7 lub 9, albo też 12 lub 15).

Pierwsza wzmianka o drózkach kalwaryjskich zawarta jest w dziele Gabriela Biela *Sermo historialis passonis Dominicae* (Kö 1489). Na przeł. XVI/XVII w. propagowano w Niemczech, Austrii i na Węgrzech nabożeństwo do 7 stacji zwane k., od wydarzeń w Wieczerniku do Ukrzyżowanego Chrystusa. Natomiast we Francji w XVII w. Adrienne Parvilliers upowszechnił formę 18. k. W Hiszpanii znane były w tym czasie k. z 14. stacjami.

Praktykę drózek kalwaryjskich od XVII w. wiązano w Polsce z odwiedzaniem Bożego Grobu, o czym świadczy modlitewnik Andrzeja Piotrowczyka Mł. OFMObs *Zabawa postna albo rozmyślenia codzienne o męce Pana Jezusowej... obchodząc drogi kalwaryjskie każdy nabożnie słusznie zażyć może* (Kr 1643). Jakub Wujek SJ natomiast polecał nawiedzenie 7 kościołów lub 7 ołta-

rzy. K. sprzyjały rozwojowi → pasyjnej duchowości.

W XVII w. powstały w Polsce k., jak Kalwaria Zebrzydowska z ok. 50 kaplicami, k. w Pakości nad Notecią z ok. 30 kaplicami (1930), k. na Suwalszczyźnie (tzw. Żydowska), k. Wejherowska powstała ok. 1649 dzięki J. Wejherowi także K. Paclawska zbudowana 1667-68, powierzona franciszkanom, a także k. w Krzeszowie z 32. kaplicami z pocz. XVIII w. i w Wambierzycach z 92 kaplicami z XVII-XVIII w. W latach 1900-1913 powstały klasycyzujące i monumentalne stacje k. wykonane przez Piusa Welońskiego na wałach jasnogórskich.

K. powstałe w XX w. mają zredukowaną liczbę dwóch lub trzech osób przy poszczególnych stacjach, podczas gdy wcześniejsze mają charakter narracyjny. Odrębną pozycję stanowi 100 drewnianych figur kalwaryjskich, wykonanych 1969 przez Tadeusza Niewiadomskiego w Kodniu.

K. są świadectwem głęboko zakorzenionej duchowości chrystocentrycznej (→ chrystocentryzm), szczególnie zaś pasyjnej i związanej z nią pobożności.

W. Smereka, *Droga krzyżowa w Jerozolimie*, RBiL 17(1964), 24-34; tenże, *Drogi krzyżowe. Rys historyczny i teksty. (Studium pasyjne)*, Kr 1981, 82-89; J. J. Kopeć, *Droga krzyżowa. Duchowość nabożeństwa i antologii współczesnych tekstów polskich*, Ni 1994, 7-35.

KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

KANONIZACJA

Ostateczne orzeczenie papieskie, przy pomocy którego błogosławionego wpisuje się do katalogu świętych i poleca czcić w Kościele powszechnym przez kult należny

świętym. K. nakazuje kult w całym Kościele, → beatyfikacja zaś zezwala tylko na kult lokalny, który się ogranicza do jakiegoś miejsca, miasta, diecezji, kraju lub instytutu

życia konsekrowanego. K. jest ostatecznym orzeczeniem, z którym teologowie łączą nieomyślność papieską.

W każdej k. można wyróżnić trzy elementy: a) procedurę prowadzenia sprawy; b) ceremonie kanonizacyjne; c) akt papieski dokonujący k. W przeszłości wszystkie trzy elementy zaliczano do istoty k. Aktualnie uważa się, że tylko akt papieski należy do istoty k., zaś procedura prowadzenia sprawy i ceremonie są elementami drugorzędnymi. Jeżeli ogłasza się kogoś świętym bez ceremonii i prowadzenia procesu, wówczas papież musi się upewnić o świętości kandydata na ołtarze. To jednak nie umniejsza waloru k.

Ogłoszenie kogoś świętym w sposób uroczysty przez dekrety papieskie nazywa się *k. formalną*. Po dzień dzisiejszy jest czczonych wielu świętych (np. Apostołów), którzy nie byli wyniesieni na ołtarze w sposób uroczysty. Jeśli Kościół uznał kogoś świętym, to niezależnie od formy k., jej skutki są takie same — kult świętego obowiązuje w całym Kościele. Inny sposób wyniesienia na ołtarze — nie przez dekret papieski — nazywa się *k. równoznaczną*.

Kościół od samego początku ogłaszał świętych: przez pierwsze trzy wieki w zasadzie ogłaszano świętych męczenników, od IV w. również świętych wyznawców, ale nie da się ustalić formy tych procesów. Od VIII w. są dokumenty świadczące o tym, że ogłoszenia świętych dokonywano przez przeniesienie (*translatio*) i wyniesienie (*elevatio*) — przez co rozumie się wznowioną ceremonię pogrzebową, podczas której wyjęte z grobu ciało przenoszono do

nowego, godniejszego miejsca. Najczęściej była to świątynia, w której danemu świętemu poświęcano ołtarz. Od XI w. zaczyna się upowszechniać forma ogłaszania świętych poprzez uroczyste dekrety papieskie.

Historycznie najbardziej znaczące w zakresie k. było ustawodawstwo Benedykta XIV, który zanim został wybrany papieżem jako Prosper Lambertini opracował ważne dzieło pt. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*. Stało się ono klasycznym podręcznikiem do procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego, na którym kształciły się pokolenia i posługiwała się Kongregacja Obrzędów do czasu Kodeksu Prawa Kanonicznego ogłoszonego w 1917. Wg Benedykta XIV podstawowym celem k. jest oddanie czci Bogu w Trójcy Jedynemu, bowiem życie świętych jest owocem łaski Bożej. Ponadto k. ma umacniać wiarę chrześcijańską przez popularyzowanie życia kanonizowanego, przedstawianie wiernym jego cnót, tym samym zachęcając do naśladowania takiego stylu życia.

Od czasów Aleksandra III († 1181) Sto-lica Apost. zastrzegła sobie wyłączność w uroczystym ogłaszaniu świętych. Mimo to przez pewien czas w wielu diecezjach oddalonych od Rzymu k. dokonywali także biskupi i synody. Obecnie k. jest ostatecznym, definitywnym dekretem wydawanym wyłącznie przez papieża.

H. Misztal, *Drogi rozwoju postępowania kanonizacyjnego*, Lb 1983; tenże, *Komentarz do konst. apost. „Divinus Perfectionis Magister”*, Lb 1987.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

KAPADOCY OJCOWIE

Grupa ojców Kościoła wschodniego pochodzących z Kapadocji (Azja Mn.), obrońców *Nicejskiego symbolu wiary*. Spokrewnieni lub zaprzyjaźnieni ze sobą, działali w

2. poł. IV w. Najbardziej znani są trzej bracia św. Bazyli Wlk. († 379), św. Grzegorz z Nisy († 394) i św. Piotr z Sebasty († 394), ich przyjaciel św. Grzegorz z Nazjanzu

(† 390) i spokrewniony z nim Amfiloch († 396) bp Ikonium, oraz Asteriusz z Amazei († 410).

O. k. stworzyli podstawy teologii chrześcijańskiej. Św. Grzegorz z Nazjanzu, odrzucając apolinarystyczną formułę Logos — Sarks (*List 102*, PG 37, 193-201), dał podstawę do rozwoju chrystologii (unia hipostatyczna). W sporze z Apolinarym († 390) z Laodycei wspierał go św. Grzegorz z Nysy (*Antirretikos*, PG 45, 1123-1269). Św. Grzegorz z Nazjanzu opowiedział się za jednością osoby Jezusa (*List 101*, PG 37, 176-193) i wprowadził do chrystologii terminologię trynitarną, czym przyczynił się również do rozwoju trynitologii. Jedność Trójcy Świętej rozumiał w działaniu, nie kładąc nacisku na pochodzenie. Ponadto opracował metodologię teologii. W ścisłej łączności z chrystologią i trynitologią O. K. rozwijali mariologię, zwłaszcza teologię Bogorodzicielstwa Maryi (*Theotokos*), potwierdzoną następnie w orzeczeniach Soboru Efeskiego. Św. Grzegorz z Nysy odrzucił tytuł *anthropotokos*, a św. Grzegorz z Nazjanzu używanie tytułu *Theotokos* uznawał za kryterium prawowierności (*List 101*).

O. k. stworzyli podstawy do chrześcijańskiej teologii apofatycznej (w poznaniu Boga stosuje metodę negacji, gdyż rozumem nie można poznać kim → Bóg jest, lecz kim nie jest). Sprowokowani do dyskusji przez Eunomiusza († 395), twierdzącego że przy użyciu rozumu i za pomocą pojęć wrodzonych można określić istotę Boga, pisali o doskonałości drogi mistycznej w dochodzeniu do niepoznawalnego (→ kontemplacja). Św. Grzegorz z Nysy, przez wykorzystanie filozofii w wykładzie wiary dał podwaliny pod teologię mist. (*De vita Moysis*, 2, 37-38, PG 44, 297-430). Za pomocą obrazu Mojżesza wspinającego się na górę Syjon, przedstawił nieskończony trud szukania Boga w ciemności niewiedzy. Bóg mieszka tam, gdzie nasze poznanie nie ma

dostępu, dusza zaś szukając nie przestaje wzrastać, opuszcza samą siebie, przechodzi siebie, gdyż pragnie bardziej zbliżyć się do Boga, by się z nim zjednoczyć. Wstępowanie to nie ma kresu, a zjednoczenie końca. Podobnie św. Grzegorz z Nazjanzu w *Oratio XXXVIII*, 3 (PG 36,313; *Mowy wybrane*, Wwa 1967, 287) ukazuje trud Mojżesza, który zobaczył Boga od tyłu i to zasłoniętego skałą, czyli Słowem, które stało się Ciałem. W *Oratio XXVIII*, 2 (PG 36, 28; *Mowy wybrane*, 285) wskazuje na powszechny obowiązek szukania Boga w zależności od indywidualnych zdolności do kontemplacji. Ci zaś, którzy takich zdolności nie mają, powinni zaniechać osobistego trudu i poprzestać na słuchaniu bezpośrednich słów prawdziwej czci Bożej i powstrzymać się od atakowania zdrowej nauki. Każdy jednak ma udział w doświadczeniu tajemnicy Boga przeżytej przez Kościół. Św. Grzegorz z Nazjanzu podkreśla też konieczność oczyszczenia dla Boga, by się do Niego zbliżyć (*Oratio XXXII* 12, PG 36, 188; *Mowy wybrane*, 371) i zjednoczyć.

Idea niepojętości i niepoznawalności istoty Boga obecna u o. k., zainspirowała późniejszych teologów do dalszego rozwoju apofatyizmu, który zamienił spekulację intelektualną na kontemplację Trójcy Świętej. Św. Jan z Damaszku († 750) uważał, że mówienie o Bogu w sposób twierdzący nie wyraża jego natury, a tylko przejawy natury. Wcześniej św. Bazyle Wlk. w liście do Amfilocha (*List 234*, PG 32, 869) pisał o objawiającej energii Boga, który działa zniżając się do naszego poziomu, ale jego istota pozostaje dla nas niedostępna. Myśl ś. Bazylego rozwinął św. Grzegorz Palamas († 1359), uważając, że Bóg jest doskonałą niepoznawalnością, którą się wyznaje.

Epoka O. k. stanowi początek nowej formy monastycyzmu. Bazyle Wielki, nazywany ojcem wschodniego cenobityzmu, opracował regułę dla małych wspólnot zakonnych formowanych na wzór → rodziny,

wskazując tym samym sens braterskiego wspierania się w dążeniu do → świętości, czego nie dopracował wczesnochrześcijański anachoretyzm, ani nie zapewniały ogromne wspólnoty żyjące wg reguły św. Pachomiusza (→ reguły monastyczne). Reguła bazylikańska była rodzajem katechizmu życia zakonnego i w formie dostosowanej do wymogów czasu i warunków etnicznych. Jest ona aktualna również obecnie (bazylianie).

W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Wwa 1989; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Wwa 1984; B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, R 1985; R. J. Kees, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*, Lei 1995; D. S. Waclawik, *Szansa człowieka na uświęcenie. (Próba odczytania nauki świętego Bazylego Wielkiego)*, Pz 1995; Th. Böhm, *Theoria — Unendlichkeit-Aufstieg: Philosophische Implikationen zu „De Vita Moysis“ von Gregor von Nyssa*, Lei 1996; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, Kr 1996; A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, Kr 1997; T. Špidlík, *Duchowość ojców greckich i wschodnich*, Kr 1997.

ZOFIA PALUBSKA

KAPLAŃSTWO

I. Pojęcie. Etym. „kapłan” oznacza pośrednika między Bogiem czy bóstwami a ludźmi. Jest on z powołania Bożego, bądź ustanowienia ludzkiego, ale zawsze wyposażony w liczne prerogatywy, szczególnie w zakresie kultu.

Biblia używa wielu terminów na określenie osoby kapłana: hebr. — *kohen*; Septuaginta — *hiereus*; Wulgata — *sacerdos*. Natomiast kapłan naczelny (arcykapłan) określany był terminami: hebr. — *kohen harosz*; gr. — *arhiereus* (Wulgata i NT); łac. — *summus sacerdos*, *princeps sacerdotum*, *pontifex maximus*.

W ST k. było dziedziczne w rodzie Aarona. Do zadań kapłanów należało pośredniczenie między Jahwe u ludem Jego wybrania, szczególnie przez składanie ofiar, zgodnie z przepisami Prawa. W NT Jezus Chrystus jest jedynym Arcykapłanem. Jego k. nie jest kontynuacją k. ST, lecz zupełną nowością, która tłumaczy się wyłączością zjednoczenia Logosu — Jednorodzonego Syna Bożego z ludzką naturą, a więc wyłączością → Jezusa Chrystusa jako Boga-Człowieka. Z istoty tego zjednoczenia jest On Pośrednikiem między Ojcem niebieskim a ludźmi. Przez złożenie Siebie w Ofierze na Krzyżu w imieniu ludzkości, oddał najwyższą cześć Bogu oraz stał się

przyczyną i źródłem łaski zbawienia dla wszystkich, którzy przyjmą Go z wiarą, a miłość uczynią treścią swego życia.

Jedyność Arcykapłana Chrystusa nie wyklucza w NT k. przez uczestnictwo w tym jedynym k. Wspólne wszystkim chrześcijanom uczestnictwo dokonuje się mocą sakramentu → chrztu św., natomiast udział w tzw. k. służebnym mają tylko ci ochrzczeni, którzy przyjmują sakrament święceń kapłańskich.

II. Natura k. służebnego. Zagadnienie natury i misji k. służebnego należy do kwestii fundamentalnych. Dawali temu wyraz Ojcowie VIII Zwyczajnego Generalnego Synodu Biskupów w 1990. Dał temu także wyraz Jan Paweł II w posynodalnej adh. *Pastores dabo vobis*, stwierdzając, że formacja do k. „winna zmierzać do tego, aby kandydaci poznali Jezusa i poszli za Nim, przygotowując się do przyjęcia i przeżywania sakramentu k. upodabniającego ich do Chrystusa Głowy i Pasterza, Sługi i Oblubieńca Kościoła” (PDV 3).

Tożsamość tego k. najlepiej może być odczytana w Tajemnicy Chrystusa Najwyższego i Jedynego Kapłana Nowego Przy mierza i Jego Kościoła w wymiarze Tajemnicy, Komunii i Misji. W Tajemnicy Chrystusa i Kościoła kapłan Chrystusowy wi-

nien odkrywać swą tożsamość trynitarną, chrystyczną i eklezjalną. On bowiem jak Chrystus jest posłany od Ojca, w mocy i namaszczeniu → Ducha Świętego. Kapłan jest z → Kościoła, w Kościele i dla Kościoła rozumianego w wymiarze Tajemnicy, Komunii (Wspólnoty) i Misji. Na mocy swej kapłańskiej tożsamości, mającej swój wymiar bytowy, stylu życia i misji, kapłan jest uobecnieniem Chrystusa Arcykapłana, Głowy, Pasterza i Oblubieńca Kościoła. Na tej podstawie jest uzdolniony do działania *in persona Christi Capitis et Pastoris Ecclesiae*. To właśnie sprawia, że jest on nie tylko z Kościoła i w Kościele, ale także dla Kościoła. W tym też sensie kapłan służebny stanowi czynnik konstytutywny Kościoła i jest niezbędny dla istnienia a także spełniania się k. wspólnego wszystkich ochrzczonych i bierzmowanych, ale nie mających święceń kapłańskich na mocy sakramentu k.

Z tożsamości kapłańskiej tak rozumianej wynika, że kapłan jest święcony nie tylko dla Kościoła partykularnego, lecz także powszechnego, zawsze jednak w jedności ze swoim biskupem i następcą św. Piotra. Przez to zapośredniczenie, k. kapłanów jest wcielane w apostołską strukturę Kościoła i powołane do pełnienia apostołskiej misji.

W myśl Ojców synodalnych eklezjalny rys tożsamości kapłańskiej jest określany przez przynależność do Kościoła partykularnego, do diecezjalnego prezbiterium, które tworzy sakramentalną więź kapłanów z biskupem i kapłanów wzajemnie ze sobą, oraz zobowiązuje do solidarnej odpowiedzialności za pastoralną misję Kościoła partykularnego, ale nie bez odniesienia i więzi z Kościołem uniwersalnym.

Innym aspektem tożsamości kapłana jest odniesienie jej do Tajemnicy Trójcy Przenajśw. „Prezbiter bowiem, na mocy konsekracji otrzymanej w sakramencie święceń, zostaje posłany przez Ojca za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Ludu Bożego, do którego upodabnia się w sposób

szczególny, aby żyć i działać w mocy Ducha Świętego w służbie Kościoła i zbawienia świata. Tak więc można zrozumieć «relacyjny» charakter tożsamości prezbitera. Poprzez k., które wypływa z głębi niepojętej tajemnicy Boga, czyli z miłości Ojca, łaski Jezusa Chrystusa i daru jedności Ducha Świętego, kapłan zostaje sakramentalnie włączony we wspólnotę z biskupem i innymi prezbiterami, by służyć Ludowi Bożemu, którym jest Kościół, i pociągać wszystkich do Chrystusa [...], bez uwzględnienia tych różnorodnych i bogatych odniesień, mających swe źródło w Trójcy Przenajśw. i urzeczywistniających się we wspólnocie Kościoła” (PDV 12) — nie da się właściwie rozumieć kapłaństwa służebnego. „Prezbiterzy są w Kościele i dla Kościoła sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza” (PDV 15).

III. Misja k. służebnego. Jan Paweł II w adh. *Pastores dabo vobis* nieustannie podkreśla jedność natury i misji kapłańskiej. Z faktu, że kapłan na wzór Chrystusa jest Pasterzem Ludu Bożego wynika, że ma pełnić misję Dobrego Pasterza. Namaszczony przez Ducha Świętego w sakramencie k. może za Chrystusem zasadnie powtarzać: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4, 21). Namaszczony przez Ducha, Chrystus jest Mesjaszem Kapłanem, Prorokiem i Królem. Podobnie prezbiterzy przez namaszczenie Duchem Świętym otrzymują udział nie tylko w godności, lecz także w misji Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla (PDV 11).

Konkretyzacja tej misji przybiera wieloraką postać. Ma być służbą w stosunku do Kościoła i zbawiania → świata (PDV 12). Ześrodkowuje się jednak na tym wydarzeniu rewelatywno-zbawczym, które jest określane → Misterium Paschalnym, ogar-

niającym sobą Mękę, Śmierć, Zmartwychwstanie i chwałę Jezusa Chrystusa. Kapłan Chrystusowy z tytułu udziału w naturze i misji k. Chrystusowego jest powołany do tego, by w szczególny sposób uobecniać to Misterium, w którym i przez które Bóg jest wielbiony, a ludzkość i świat zbawiany.

Mamy tu do czynienia z wejściem kapłana w misję pośrednika między Bogiem a człowiekiem, między Bogiem a światem. Jak Chrystus, jako doskonały Pośrednik, wyraził się najdoskonalej w zbawczej Ofierze Krzyża, tak samo kapłan-pośrednik przez uczestnictwo wyraża siebie najdoskonalej w sakramentalnym uobecnianiu zbawczej Ofiary Krzyża i przez osobisty udział w tajemnicy Krzyża Chrystusowego. To właśnie przez swą najświętszą Ofiarę Jezus Chrystus okazał się najdoskonalej Dobrym Pasterzem, który faktycznie dał swe życie za swoje owce i mocą tej Ofiary zbudował swój Kościół, nowy Lud Boży, lud kapłański i królewski. Ten lud ze swej nazwy jest święty, jest Bożą chwałą, ludem zbawionym i zbawiającym. Kapłan Chrystusowy, odwołując się do tej Ofiary i będąc uczestnikiem tajemnicy Krzyża Chrystusowego, buduje Kościół, lud chwały Bożej i Chrystusowego zbawienia.

Z posłannictwem Dobrego Pasterza można też łączyć misję Chrystusa Proroka-Nauczyciela, Kapłana i Króla. Podobnie kapłan Chrystusowy ma okazywać się dobrym pasterzem w pełnieniu swej misji proroczej, kapłańskiej i królewskiej — przewodnika Ludu Bożego. W celu swoistej inicjacji w tę misję Jezus Chrystus ustanowił Dwunastu, „aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki, i by mieli władzę wypędzać złe duchy” (Mk 3, 14-15). Po zmartwychwstaniu zaś udzielił im mocy, aby w Jego miejsce przekazywali naukę zbawienia, budowali Kościół i przewodzili mu na drodze pielgrzymowania ku wiecznemu przeznaczeniu (Mt 28, 1-20).

Namaszczeni Duchem Świętym i zobowiązani mandatem Chrystusa Jego kapłani winni mieć świadomość, że ich zdolność,

moc i misja nie pochodzą z nich ani z ludzkiego nadania. Podobnie jak mówił Chrystus „Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie” (J 5, 19), tak też ma wiedzieć i mówić kapłan Chrystusa, do którego On kieruje słowa: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21).

Właśnie dlatego, że kapłan i jego misja nie są z własnego, ani ludzkiego nadania czy mandatu, lecz z Bożego, Chrystus mówi: „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje; a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał” (Mt 10, 40), czy też: „Kto was słucha Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał” (Łk 10, 16).

Fakt darmości misji i godności kapłana nie tylko nie zwalnia go z osobistego wysiłku, lecz przeciwnie — zobowiązuje do niego w poczuciu odpowiedzialności za dar i powierzone posłannictwo (1 P 5, 1-4). W poczuciu takiej odpowiedzialności prezbiterzy winni usilnie starać się, by swym życiem i pełnionymi zadaniami w Kościele i dla Kościoła uobecniać Jezusa Chrystusa Głowę i Pasterza Kościoła, szczególnie przez autorytatywne przepowiadanie Jego słowa, sprawowanie świętych sakramentów, zwłaszcza chrztu, → pokuty i → Eucharystii, oraz przewodzenie swym wiernym z taką miłością, że uzdalnia ona do oddania życia za powierzonych wiernych. Takiego głoszenia → Ewangelii światu i budowania Kościoła domaga się od kapłana zdolność bycia i działania *in persona Christi Capitis et Pastoris Ecclesiae* (PDV 15).

Misja kapłana pełniona *in persona Christi Capitis et Pastoris Ecclesiae* oraz Oblubieńca Kościoła, jest misją nie tylko w Kościele, lecz także wobec Kościoła. K. wraz ze swą misją jest czynnikiem współkonstituującym Kościół. Zarazem jest ono zorientowane na służbę Kościołowi lokalnemu i powszechnemu — k. wspólnemu całemu Ludu Bożego.

Pełniona przez kapłana misja przedłużania w Kościele słowa, modlitwy i Ofiary Chrystusa znamionuje Kościół i buduje go w wymiarze Tajemnicy, Komunii i Misji. Kapłan jest sługą Kościoła-Tajemnicy przez sakramentalne uobecnianie Chrystusa Zmartwychwstałego. Jest sługą Kościoła-Komunii przez zachowywanie więzi z biskupem i braćmi kapłanami oraz tworzenie wspólnoty kościelnej z różnych stanów życia, → powołań, → charyzmatów i posług. Jest wreszcie sługą Kościoła-Misji przez głoszenie Ewangelii i świadectwo życia, w które włącza się jego kościelna wspólnota (PDV 16).

Zauważa się przy tym, że ta misja kapłańska ma ze swej istoty komunijny charakter i domaga się od kapłana pozostawania w jedności ze swym biskupem, innymi kapłanami i wiernymi świeckimi. Winna ona być otwarta na inne kościoły lokalne oraz na potrzeby Kościoła powszechnego.

Natura i misja Chrystusowego k. domaga się, by kapłan był „człowiekiem misji i dialogu” (PDV). Nowa → ewangelizacja, którą trzeba uznać za naczelne zadanie duszpasterskie skierowane do całego Ludu Bożego, domaga się ponadto „nowej gorliwości, nowych metod i nowego sposobu głoszenia i dawania świadectwa Ewangelii. Dziś zwłaszcza potrzebuje kapłanów, którzy bezwzględnie i w pełni przeżywają tajemnicę Chrystusa i potrafią wypracować nowy styl życia duszpasterskiego, w głębszej jedności z papieżem, biskupami i innymi kapłanami oraz w owocnej współpracy z wiernymi świeckimi, szanując i rozwijając różne role, charyzmaty i posługi we wspólnocie kościelnej” (PDV 18).

IV. Duchowość kapłańska. Jest duchowością właściwą tożsamości i misji kapłańskiej, która czerpie swą istotę z utożsamienia się z godnością i misją Chrystusa Jedyne Kapłana Nowego Przymierza w takim stopniu, który uzdalnia go do bycia i działania *in persona Christi Capitis et Pastoris Ecclesia-*

e. Zobowiązuje go też do życia odpowiadającego temu poziomowi bytowania i uzdolnienia do pełnienia Chrystusowej misji wielbienia Boga i zbawiania świata.

Na wzór Chrystusa Arcykapłana, kapłan Chrystusowy ma być cały dla chwały Boga i zbawienia ludzi i świata. Jak Chrystusowa proegzystencja dla Boga i dla ludzi wyraziła się najbardziej w Ofierze Krzyża, w której Chrystus okazał się prawdziwie jako Dobry Pasterz dający swe życie za owce swoje, tak też kapłańska proegzystencja dla Boga i ludzi winna znaleźć swój wyraz w uobecnianiu Misterium Paschalnego Chrystusa i w osobistym udziale w tajemnicy Jego Krzyża, jako wyrazie bycia dobrym pasterzem.

Ostatecznie chodzi o miłość Boga Trójjedynego, miłość do ludzi i całego stworzenia. Kapłan jest więc człowiekiem złączonym więzią miłości z Trójjedynym Bogiem, ludźmi i całym stworzeniem. Wyraża ona postawę Dobrego Pasterza i zobowiązuje go do → solidarności ze wszystkimi, szczególnie z pokrzywdzonymi, chorymi i ubogimi, a także do stawiania się głosem tych, którym mówić nie wolno, albo których głosu nikt słuchać nie chce.

Jednym z istotnych odniesień tej duchowości jest komunია miłości z Kościołem — Mistycznym Ciałem Chrystusa i Ludem Bożym wszystkich stanów życia. Duchowość ta winna się wyrazić w byciu dla → chwały Bożej i zbawienia ludzi przez posługę prorocką, sakramentalną i królewską, która winna być drogą urzeczywistniania → świętości kapłańskiej. Wzrost w → doskonałości tego posługiwania i świętości wymaga pogłębionego osobistego życia modlitewnego i sakramentalnego, wzmacnianego zdrowym ascetyzmem. Jan Paweł II, kreśląc obraz duchowości kapłana, stwierdza: „Wewnętrzna zasada, cnotą ożywiająca i kierująca życiem duchowym kapłana, który wzoruje się na Chrystusie Głowie i Pasterzu, jest *miłość pasterska*, uczestnictwo w

miłości pasterskiej samego Jezusa Chrystusa: darmo otrzymany dar Ducha Świętego, a jednocześnie zadanie i wezwanie do odpowiedzialnej i wolnej odpowiedzi prezbi-tera. Miłość pasterska jest przede wszystkim darem z siebie, całkowitym darem z siebie dla Kościoła, na obraz daru Chrystusa i we współdziałaniu w nim. [...] Dar z siebie, źródło i synteza miłości pasterskiej, jest

przeznaczony dla Kościoła. Tak, postąpił Chrystus, który «umiłował Kościół i wydał za niego siebie» (Ef 5, 25)” (PDV 23).

Synod Biskupów 90, AK 116(1991), z. 491 (cały zeszyt); *Pastores dabo vobis I- II*, AK 120(1993), z. 504-505 (całe zeszyty); W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lb 1996; tenże, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lb 1996, 266-332.

KS. WALERIAN SŁOMKA

KAPLAŃSTWO KOBIECI

Właściwa kobietom z racji ich predyspozycji do macierzyństwa forma kapłaństwa powszechnego, które na równi z mężczyznami z racji sakramentalnego włączenia w Ciało Mistyczne Chrystusa przez chrzest św. partycypują w kapłaństwie Jezusa Chrystusa, jedynego i najwyższego Kapłana.

Kapłaństwo powszechne, będące udziałem chrześcijańskich kobiet, daje im udział w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Różni się ono od kapłaństwa urzędowego nie tylko stopniem, ale przede wszystkim istotą. Mimo tego obydwie formy partycypacji w jednym kapłaństwie Chrystusa są sobie wzajemnie przyporządkowane (LG 10).

I. W Piśmie św. ST nie wyłącza kobiety z czynnej roli pośredniczki w dziele zbawienia. Rdz 1, 27 akcentuje fakt całkowitej równości kobiety i mężczyzny (MD 6). Im to Bóg powierza swe stworzenie, aby je zbawić. W przeciwieństwie jednak do kultur otaczających Izrael (np. babilońskiej, asyryjskiej, greckiej i rzymskiej), ST nie miał kapłanek, choć do kobiet należały określone zadania związane z kultem (Wj 38, 8), a nawet publicznym składaniem ofiar (Kpł 12, 6-8). Kobiety odgrywały dużą rolę w kształtowaniu → pobożności i spełniały rolę prorokiń zwiastujących wolę Boga (Wj 15, 20; Sdz 4, 4; 2 Krl 22, 14-20; Iz 8, 3). Niekiedy jednak ostrzegano przed fałszywymi prorokiniami (Ez 13, 17-23).

NT mówi o ofierze, którą złożyła Maryja w czasie ofiarowania Jezusa w świątyni (Łk 2, 22-24), a także wspomina o prorokini Annie (Łk 2, 36-38). Filip diakon miał cztery córki, które były prorokiniami (Dz 21, 8-9), zaś fałszywą prorokinią była Jezebel (Ap 2, 20). Apostoł Paweł nazywa Febę — diakonisą Kościoła w Kenchrach (Rz 16, 1), podając jednocześnie przymioty kobiety, której można byłoby powierzyć taki urząd (1 Tm 3, 11).

W księgach NT jest mowa również o niewiastach, które wraz z Maryją i z Apostołami trwały „jednomyślnie na modlitwie” (Dz 1, 14) oraz o Duchu Świętym, który spoczął na wszystkich, także na kobietach, aby się wypełniło proroctwo Joela (Dz 2, 17-18), a nadto o królewskim kapłaństwie dla składania duchowych ofiar (1 P 2, 5-9), odnoszącym się do wszystkich, którzy mocą sakramentu chrztu weszli do Kościoła. Kobiety były pierwszymi zwiastunkami zmartwychwstania Chrystusa, stając się nawet apostołkami Apostołów (Mt 28, 5-7; Mk 16, 6-7; Łk 24, 8-10; J 20, 1-2; MD 16). One też miały udział w objaśnianiu nauki o Jezusie Chrystusie, jak np. Pryscylla (Dz 18, 26), a także znosiły dla niego „trudy” w apostołskim posługiwaniu, jak np. Maria, Tryfena, Tryfoza i Persyda (Rz 16, 6. 12).

II. Stanowisko Kościoła. Zagadnieniem możliwości udzielania święceń kapłańskich kobietom zajął się Kościół w związku z narastającymi ruchami feministycznymi (→

feminizm), domagającymi się dopuszczenia kobiet do posługi prezbyteratu. KPK z 1917 (kan. 968 § 1) podkreślał, że ważnie mogą przyjąć święcenia mężczyźni ochrzczeni, stąd niezdolnymi z prawa Bożego są niewiasty. W 1976 Kongregacja Doktryny Wiary wydała deklarację *Inter insigniores* (AAS 69(1977), 98-116) odmawiającą, w oparciu o Pismo św. i Tradycję, uznania sakramentalnego kapłaństwa kobiet. Stanowisko takie podtrzymał Jan Paweł II w czasie pielgrzymki do Stanów Zjednoczonych (1979) i Holandii (1985) oraz w oficjalnych dokumentach, a zwłaszcza w liście *Ordinatio sacerdotalis* (22 V 1994) i *Mulieris dignitatem* (15 VIII 1988).

W adh. *Christifideles laici* Jan Paweł II zaznaczył, że kobieta nie może otrzymać święceń kapłańskich i dlatego nie może spełniać funkcji wynikających z kapłaństwa sakramentalnego. Wynika to bowiem z „całkowicie wolnej i suwerennej decyzji Jezusa Chrystusa, który na swych Apostołów powołał samych mężczyzn” (ChL 51). W *Ordinatio sacerdotalis*, odwołując się do *Inter insigniores*, stwierdza, że święcenia kapłańskie, dzięki którym przekazywana jest misja nauczania i uświęcania wiernych oraz rządzenia nimi, została przez Chrystusa powierzona jego Apostołom i od początku zastrzeżona była wyłącznie dla → mężczyzn. Tradycję tę zachował także Kościół wschodni. Tradycja kościelna uznawała zawsze wybór Dwunastu dokonany przez Jezusa Chrystusa za akt, który dał początek kapłaństwu NT.

Jan Paweł II dodaje, że nawet Maryja „nie otrzymała misji właściwej Apostołom ani kapłaństwa urzędowego”, co wcale nie świadczy o umniejszaniu Jej godności ani też dyskryminacji, lecz jest wiernością wobec mądrości Boga. Z tego też względu, jak

podkreśla papież, Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom. Takie stanowisko ma charakter wiążący i ostateczny.

Także *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla, że Chrystus wybrał mężczyzn, aby utworzyć kolegium Dwunastu. W związku z tym „Kościół czuje się związany przez ten wybór dokonany przez samego Chrystusa. Dlatego udzielanie święceń kapłańskich kobietom nie jest możliwe” (KKK 1577).

Papież przypomina, że wszyscy ochrzczeni, a więc mężczyźni i kobiety mają udział w „jednym kapłaństwie Chrystusa”, które upoważnia ich do składania duchowych ofiar Bogu oraz dawania świadectwa o Chrystusie wszystkim, którzy się tego domagają (kapłaństwo wspólne). Powszechnie uczestniczywo w ofierze Chrystusa sprawia, że wszyscy w Kościele biorą udział nie tylko w kapłańskim, ale też prorockim i królewskim posłannictwie Zbawiciela (MD 27).

Współpracując z łaską nad uświęceniem siebie, kobieta podobnie jak mężczyzna, bierze udział w → Misterium Paschalnym, w którym wszyscy wierzący jednoczą się z Chrystusem.

J. Kucharska, *Problem kapłaństwa ministerialnego kobiet w katolickiej literaturze posoborowej*, Lb 1978 (mps BKUL); E. Durlak, „*Teologia kobiety*” w *świecie Sob. Wat. II. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Lb 1985 (mpsBKUL); *Kobieta w Kościele*, AK 110(1988), 474 (cały zeszyt); A. J. Nowak, *Kobieta — kapłanem?*, Lb 1993; B. Pylak, *Maryjny wymiar duchowości kapłańskiej*, w: *Kapłan wśród ludu kapłańskiego* (HM, 14), red. W. Słomka, J. Misiurek, Lb 1993, 23-31; A. J. Nowak, *Kapłaństwo kobiety?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lb 1996, 187-193; A. J. Nowak, *Kapłaństwo kobiety — tak i nie*, Lb 1998; J. Croissant, *Kobieta. Kapłaństwo serca*, Pz 1999.

ANTONI J. NOWAK OFM

KARAIMI

Sekta żydowska, zwana także karaitami, ukonstytuowana w VIII w. w Babilonii (Irak) dzięki działalności Anana syna Dawida z Basry i jego zwolenników, uznająca za źródło Objawienia przede wszystkim księgi ST, a zwłaszcza Pięcioksiąg Mojżesza (początkowo w pewnym stopniu także Talmud). W związku z tym duchowość k. koncentruje się wokół idei Boga w Starym Przymierzu, a jej przejawem jest m.in. → modlitwa, której wzór widzą ukazany na kartach ST (Jezus Chrystus i Mahomet są uznawani za proroków). → Psalmi, jak i układane przez poetów karaimskich hymny, są wykorzystywane w liturgii, natomiast za odpowiedni dla modlitwy czas uważają każdą porę dnia i nocy. Rano, po wschodzie słońca oraz wieczorem po zachodzie słońca istnieje obowiązek modlitwy. Również z obrzędami religijnymi, jak np. nadanie imienia dziecku, zaślubiny i pogrzeb związane są odpowiednie modlitwy. K. widzą jej potrzebę zarówno w odniesieniu do poszczególnych osób, jak i większych zgromadzeń. Modlitwa zbiorowa (*dżymat*) odprawiana jest pod przewodnictwem hazzana jako głównego celebrycy w świątyni (*kienesie*). Akcentują potrzebę zewnętrznego i wewnętrznego przygotowania się do modlitwy (zalecenie powstrzymywania się od spożywania pokarmów i trunków, zwłaszcza przed modlitwą poranną). Jej wartość upatrują nie tyle w ilości wypowiedzianych słów, co przede wszystkim w głębi wiary, Bożej bojaźni, uczucia i namaszczenia (tzw. *kawanna*). Praktykują modlitwy chwalebne, dziękczynne, pokutnicze, błagalne i zawierające wyznanie wiary. Wśród modlitw pokutniczych ważne miejsce zajmuje tzw. spowiedź, czytana przez hazzana i powtarzana przez całą gminę.

Podczas modlitwy k. zwracają twarz ku południowi, a więc w kierunku Jerozolimy, podobnie też w *kienesie* ołtarz ukierunkowany jest ku południowi. Oprócz modlitw k. w święta czytają odpowiednie fragmenty ST. Jako najważniejsze święto uznają sobotę (*szabat*), którą czczą powstrzymaniem się od pracy i kilkugodzinnym nabożeństwem, nadto Wielkanoc (*Chydzy Tymbyłarnyn*) na pamiątkę wyjścia z Egiptu (*Pascha*) z uroczystą wieczerzą paschalną, Zielone Świątki (*Chydzy Aftalarnyn*) na pamiątkę otrzymania Dekalogu, Święto Trąb (*Chydzy Byrhyłarnyn*), Dzień Odpuszczenia Grzechów (Boszałtych Kinnin), a więc dzień pojednania, prześlągnięcia i postu ze spowiedzią powszechną (bez rozgrzeszenia), Święto Palmowe (*Chydzy Ataczychlarnyn*) — dziękczynienia za plony ziemi i Dzień Nowiu (*Janhy Aj*), a więc pierwszy dzień miesiąca księżycowego.

Na uwagę zasługują również praktyki ascetyczne i pokutne k., zwłaszcza zaś → posty polegające na całkowitym powstrzymaniu się od spożywania pokarmów i przyjmowania napojów, zarówno nakazane (np. *kurban*), jak i podejmowane przez indywidualne osoby w celu np. uproszenia zdrowia (niektóre praktyki ascetyczne k. zbieżne są z wyznawanymi przez esseńcyków). K. są przekonani, że przez odmawianie modlitw, zwłaszcza psalmów, praktykowanie postów, wybaczenie uraz, refleksję nad własnym postępowaniem człowiek może się oczyścić i duchowo odrodzić.

Na tereny dawnej Polski k. przesiedlili się z Krymu w XIII w. Największe ich skupiska były w Trokach, Wilnie, Łucku i Haliczu. W 1936 zarejestrowano Karaimski Związek Religijny. Obecnie w Polsce jest ok. 200 k.

H. S. Szapiszał, *Przeszłość i teraźniejszość k.*, Wł 1934; A. Tokarczyk, *Informator o wyznaniach nie-rzymskokatolickich w Polsce*, Wwa 1968, 116-118; tenże, *Trzydzieści wyznań*, Wwa 1971, 288-297; L. Wątróbski, *Karaimski Związek Religijny*, „Novum”,

5(1980), 153-157; *Karaimi*, red. A. Dubiński, E. Śliwka, Pi 1987; A. Dubiński, *Caraimica. Prace karaimo-znawcze*, Wwa 1994.

KS. JERZY MISIUREK

KARMELITAŃSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Styl życia duchowego rodziny zakonnej, na którą składa się: Zakon Braci Najśw. Maryi Panny z Góry Karmel, Bracia Bosi Zakonu Najśw. Maryi Panny z Góry Karmel, Mniszki Bose Zakonu Najśw. Maryi Panny z Góry Karmel oraz inne wspólnoty żeńskie, a także Świecki Zakon Karmelitański.

I. Historia karmelitów. Pierwsi eremici chrześcijańscy osiedlili się w grotach na górze Karmel w Izraelu (552 m npm) ok. poł. V w. Góra ta w czasach biblijnych była miejscem kultu Baala i Aszery. Piękno tej góry podziwiał prorok Izajasza (Iz 35, 2) i autor Pieśni nad Pieśniami (7, 5-6). We wschodniej części wzgórza miała mieć miejsce ofiara kapłanów Baala i ofiara Eliasza (1 Krl 18, 20-40). Na zachodnim krańcu Karmelu została natomiast umiejscowiona scena z deszczem, który Eliasz uprosił po trzech latach suszy (1 Krl 18, 41-46). Zarówno przez Żydów jak i przez muzułmanów Karmel uważany jest za górę świętą, jak Tabor, Garizim czy Góra Oliwna.

Pierwsi karmelici wykuli w skale grotę poświęconą jako miejsce czci Maryi Bożej Rodzicielki. Po zdobyciu Jerozolimy podczas wypraw krzyżowych (1099), wielu przybyszów z Europy zaczęło napływać do Palestyny. Niektórzy z nich — rycerze, pielgrzymi, pokutnicy — dołączali się do mieszkających na górze Karmel pustelników dając początki organizacji zakonu karmelitańskiego.

Kluczową rolę w dziejach zakonu odegrali św. Bertold z Kalabrii i Aymeriko de Melefaida. Św. Bertold przybył do Ziemi Świętej wraz z II Krucjatą (1147-1149), a po jej zakończeniu schronił się na górze

Karmel. Celem jego działalności miało być stworzenie wspólnoty. Aymeriko jako legat Stolicy Apost. był Patriarchą w Antiochii, ustanowił więc św. Bertolda pierwszym przeorem wspólnoty pustelników. W tym czasie powstał pierwszy klasztor oraz kaplica poświęcona Błogosławionej Dziewicy Maryi, stąd pełna nazwa karmelitów brzmi: *Bracia Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*. Następcą św. Bertolda był Brokard.

W latach 1206-1214 Albert Avogardo, łaciński patriarcha Jerozolimy, nadał im regułę zgodną ze sposobem życia, który do tychczas prowadzili. Ta krótka reguła stała się zaczątkiem Reguły Karmelitańskiej, która została zatwierdzona przez Honoriusza III w 1226. Po przeniesieniu się Zakonu do Europy, została adaptowana do nowych warunków przez Innocentego IV w 1247.

Sytuacja polityczna w Ziemi Świętej zmusiła do opuszczenia góry Karmel przez karmelitów. Ci, którzy pozostali, zginęli śmiercią męczeńską. Klasztor na górze Karmel spłonął (karmelici wrócili do Palestyny dopiero w XVII w.). Jako datę oficjalnej emigracji do Europy przyjmuje się rok 1238. Pierwszym miejscem docelowym była Sycylia, a potem południowa Francja i Anglia.

W historii Zakonu obserwujemy okresy świetności, i osłabienia gorliwości. Głównym przedmiotem reform w XV i XVI w. był powrót do źródeł, czyli życia, jakie prowadzili na początku pustelnicy na zboczach Karmelu. Przeprowadzono kilka reform, z których na największą uwagę zasługują reforma w Mantui, Albi oraz reforma św. Teresy z Avila († 1582) i św. Jana od

Krzyża († 1591) przeprowadzona w 1562 w atmosferze Sob. Tryd.

II. Charakterystyczne cechy k. sz. d. Podstawa k. sz. d. wyrażona została w prologu do *Reguły*: „Żyć w posłuszeństwie Jezusowi Chrystusowi i Jemu wiernie służyć z czystym sercem i prawym sumieniem”. Oznacza to proces ogołocenia, który prowadzi do zjednoczenia z Bogiem, przez czystość serca i całkowite otwarcie się na Boga.

1. Wymiar kontemplacyjny życia wskazuje na wspólnotę braci całkowicie oddanych modlitewnemu słuchaniu Słowa (*Reguła*, 7) i celebracji Liturgii Godzin (*Reguła*, 8). Jest to wspólnota złożona z osób, które pozwalają ogarnąć się wartościom Ducha: → czystości, świętemu rozważaniu, sprawiedliwości, → miłości, → wierze, oczekiwaniu zbawienia (*Reguła*, 14), pracy wykonywanej w pokoju, milczeniu polecanemu przez Proroka, które jest panowaniem sprawiedliwości, dającemu mądrość słowa i działania (*Reguła*, 16) i roztropności, która jest przewodniczką cnót (*Reguła*, epilog).

→ Kontemplacja, która jest ośrodkiem *Reguły*, rozpoczyna się od zaufania Bogu. Jest postawą otwarcia się na Niego. W ten sposób umożliwia ona zdążanie karmelity ku przemianie i zjednoczeniu w miłości z Bogiem. Kontemplacja posiada charakter ewangeliczny i eklezjalny (PC 7; KPK kan. 674). Jej jakość wpływa na życie braterskie i służbę wśród ludu. Wiernie przeżywana jest świadectwem żywej obecności Boga wśród swojego ludu.

2. Braterstwo. Postawa kontemplacyjna pozwala odkryć obecność Boga w życiu codziennym. Odkrywa godność każdej osoby. Reguła karmelitów nazywa ich braćmi i ukazuje relacje międzyosobowe, jakie należy pielęgnować na wzór wspólnoty z góry Karmel (*Reguła*, 7-11). Być braćmi, oznacza wzrastać we wspólnocie i jedności, w przezwyciężaniu podziałów i przywilejów, we współuczestnictwie i współodpowie-

dzialności (*Reguła*, 1-3) oraz we wspólnocie dóbr. Oznacza także troskę o dobro duchowe w pielęgnowaniu dialogu i pojednania (*Reguła*, 11-13).

Źródłem braterstwa jest słowo Boże, → Eucharystia i modlitwa. Szczególnie z → *lectio divina* karmelicy czerpią doświadczenie i poznają → Jezusa Chrystusa. Rozważają Jego słowo w dzień i w nocy (*Reguła*, 7). Wspólnie sprawują Liturgię Godzin (*Reguła*, 8). Eucharystia jest źródłem i celem życia karmelity. Wokół niej stają się „jednym sercem i jedną duszą” (Dz 4, 32).

3. Służba wśród ludu. Wspólnota Karmelu jest żywą częścią Kościoła i historii. Jest otwarta, zdolna do słuchania i akceptowania swojego środowiska, zdolna do współpracy z ludźmi cierpiącymi. *Reguła* akcentuje wędrówkę jako sposób życia zakonów żebraczych. Jest to zaproszenie do rozpoznawania dróg zarówno dla wspólnoty, jak i jej członków. Jest znakiem służby Kościołowi powszechnemu, miejscowemu i współczesnemu światu.

Klasztor jest miejscem nie tylko życia wspólnoty, ale i przyjmowania gości. Ludzie przebywający w wspólnocie karmelitów mogą korzystać z ich bogactwa duchowego. Ten sposób życia wśród ludzi jest profetycznym znakiem i świadectwem przyjacielskich i braterskich wartości. Jest świadectwem sprawiedliwości i pokoju w społeczeństwie. W ten sposób karmelicy odpowiadają na nowe pytania współczesnego świata. Dzielą się z najbardziej potrzebującymi, co jest jednym z kryteriów faktycznego postępowania za Chrystusem.

4. Eliasz i Maryja — postacie inspirujące. Wzorcami k. sz. d. są prorok Eliasz i Maryja, jako szczególnie otwarci na działanie → Ducha Świętego. Są oni wzorami życia w obecności Boga.

Eliasz żył samotnie w obecności Boga (1 Krl 17, 1; 15, 18; 19, 21; 2 Krl 1, 2). Jest osobowością kontemplacyjną. Pragnie → chwały Bożej (2 Krl 2, 1-13). Jego słowo

plonie jak pochodnia (Syr 48, 1). Jest mistykiem, który po przebyciu trudnej i męczącej drogi uczy się odczytywania nowych znaków obecności Bożej (1 Krl 19, 1-18). Walczył z fałszywymi bóstwami, wstawiał się za swoim ludem, prowadząc go do przymierza z Bogiem jedynym (1 Krl 18, 20-46). Solidaryzuje się z ubogimi i odrzuconymi, broniąc tych, którzy cierpią przemoc (1 Krl 17, 7-24; 21, 17-29).

Eliasz jest wzorem dla karmelity, jak być człowiekiem pustyni, o niepodzielnym sercu, oddanemu całkowicie na służbę Bogu; człowiekiem, który dokonał bezkompromisowego wyboru ze względu na Boga. Karmelita za wzorem Eliasza wierzy Bogu i pozwala prowadzić się Duchowi Świętemu, rozważając słowo Boże w swoim sercu, aby ukazywać Bożą obecność w świecie. Ma on w Eliaszu wzór profetyzmu i braterstwa przeżywanego we wspólnocie, postawy łagodności dla ubogich i pokornych.

Maryja jest doskonałym przykładem naśladowania Chrystusa. Napelniona Duchem Świętym (Łk 1, 35), jest Dziewicą o przemienionym sercu (Ez 36, 26), nadającą ludzkie oblicze Słowu Wcielonemu. Jest Dziewicą słuchającą i kontemplującą, zachowującą i rozważającą w swoim sercu wszystkie wydarzenia i słowa Pana (Łk 2, 19, 51). Pozwala się prowadzić Duchowi Świętemu (Łk 2, 44-50). Potrafi odczytywać wielkie rzeczy, które Bóg w Niej uczynił dla zbawienia pokornych i ubogich (Łk 1, 46-55). Jest doskonałą uczennicą Pana. Idzie za Jezusem razem z Jego uczniami i z nimi dzieli trudną drogę, która wymaga służby i miłości braterskiej (J 13, 13-17; 15, 12-17). Uczy wiary w Jezusa (J 2, 5). U stóp krzyża staje się Matką wszystkich wierzących (J 19, 26) i razem z nimi doświadcza radości zmartwychwstania. Łączy się z uczniami w nieustannej modlitwie (Dz 1, 14), otrzymując jako pierwsza dary Ducha Świętego. Maryja jest nosicielką dobrej nowiny o zbawieniu (Łk 1, 39).

W Dziewicy Maryi, Matce Boga i obrazie Kościoła, karmelici odnajdują doskonały wzór tego wszystkiego, czego pragną i oczekują, dlatego Maryja od samego początku uważana jest za Matkę i Opiekunkę Zakonu, a karmelici czczą Ją w sercu jako Przepiętą Dziewicę. Wpatrując się w Nią i tworząc z Nią jako bracia wspólnotę, uczą się razem życia w obecności Bożej. Maryja żyje pośród karmelitów jako Matka i Siostra. → Szkaplerz św. jest znakiem jej macierzyńskiej opieki.

JERZY SKAWRÓN OCARM

III. Główni przedstawiciele. K. sz. d. reprezentuje liczne grono świętych i błogosławionych, a wśród nich wielu wybitnych teologów duchowości, w tym trzech Doktorów Kościoła: św. Jana od Krzyża, św. Teresa z Avila i św. Teresa z Lisieux († 1897).

1. Święci i błogosławieni. Do najbardziej znanych należą m.in.: św. Szymon Stock († 1265), św. Andrzej Corsini († 1373), św. Maria Magdalena de Pazzi († 1607), bł. Maria Guyart od Wcielenia († 1672), bł. Elżbieta Catez od Trójcy Przenajśw. († 1906), św. Teresa od Jezusa z Los Andes († 1920).

2. Najwybitniejsi teologowie duchowości. Karmelici wnieśli wiekopomny wkład w rozwój teologii duchowości.

a) Św. Teresa de Ahumada od Jezusa († 1582). Rozbudzone w dzieciństwie lekturą żywotów świętych pragnienie → doskonałości zrealizowała wstępując do karmelitanek w klasztorze Wcielenia w Avila w 1536. W kolejnych latach intensywnej pracy nad sobą dostępuje łask mistycznych, m.in. w 1572 dostała tzw. → zaślubin mistycznych. We współpracy ze św. Janem od Krzyża podjęła się reformy karmelu w duchu Pierwotnej Reguły i w 1562 założyła w Avila pierwszy klasztor Karmelitanek Bosych pod wezwaniem św. Józefa. Za jej życia powstało 18 klasztorów sióstr i 15 klasztorów braci. Zmarła 4 X 1582 ze słowami na ustach „W końcu, Panie, jestem córką Kościoła”.

Beatyfikowana przez Pawła V w 1614, kanonizowana przez Grzegorza XV w 1622. Paweł VI dnia 27 IX 1970 ogłosił ją jako pierwszą kobietę Doktorem Kościoła.

Główne jej dzieła: *Życie, Sprawozdania duchowe, Droga doskonałości, Podniety Bożej miłości, Twierdza wewnętrzna, Księga fundacji*, a także poezje i listy.

b) Św. Jan od Krzyża (Juan de Yepes Alvarez † 1591). Do doświadczeniach skrajnego ubóstwa w okresie dzieciństwa i młodości, w 1563 wstąpił do Karmelu. Poszukując radykalizmu życia zakonnego, przy okazji swojej Mszy św. prymicyjnej w Medina del Campo w 1567 spotkał św. Teresę od Jezusa, która zaangażowała go w rozpoczęte przez siebie w 1562 dzieło Reformy Zakonu. Był mistrzem nowicjatu w Duruelo, Mancera i Pastrana, rektorem pierwszego kolegium Reformy w Alcala de Henares (1571) oraz w latach 1572-1577 spowiednikiem karmelitanek w klasztorze Wcielenia w Avila, gdzie przeoryszą była św. Teresa od Jezusa. Przez 8 miesięcy był więziony przez współbraci niechętnych reformie. W tym czasie powstały niektóre z jego dzieł mistycznych. Po ucieczce z więzienia (15 VIII 1578) piastował kilkakrotnie urzędy przeora, definitora i wikariusza prowincjalnego oraz definitora generalnego. Wyczerpany gorliwą pracą apostołską, licznymi podróżami i surowym stylem życia zmarł 14 XII 1591 w andaluzyjskim klasztorze w Ubeda.

Klemens X ogłosił go błogosławionym w 1675, zaś kanonizacji dokonał Benedykt XIII w 1726 Pius XI w 1926 ogłosił go Doktorem Kościoła. Św. Jan od Krzyża jest jednym z największych i najbardziej cenionych mistyków chrześcijańskich. Nazywany jest także Doktorem Mistycznym oraz Doktorem Wiary i Nocy Ciemnej. Jest także patronem poetów hiszpańskich.

Pozostawił po sobie pisma o treści ascetyczno-mistycznej: *Droga na Górę Karmel, Noc ciemna, Pieśń duchowa, Żywy płomień*

miłości, Przestrogi duchowe, Rady i wskazówki oraz listy.

c) św. Teresa Martin od Dzieciątka Jezus Św. Teresa od Dzieciątka Jezus i Najśw. Oblicza († 1897). Jako piętnastoletnia dziewczyna wstąpiła do Karmelu w 1888. Jej życie zakonne naznaczone było cierpieniem i licznymi upokorzeniami. Pomimo tego konsekwentnie realizowała swoją „małą drogę” miłości. W ten sposób jako mistrzyni nowicjatu dawała świadectwo heroicznej wiary i miłości. W 1895 w Uroczystość Trójcy Przenajśw. oddała się Miłości Miłosiernej, po czym przeżyła jedyne w swym życiu duchowym doświadczenie mistyczne — została „przeszyta ognistą strzałą” i ogarnęła ją niewysłowiona słodycz. Rok później ujawnił się zaawansowany stan gruźlicy, wskutek której zmarła w wielkich cierpieniach, przygotowana na śmierć jako wejście do nieba. Wierzyła, że dopiero po śmierci rozpocznie się prawdziwa jej misja apostołska.

Pozostawiła po sobie zapis refleksji duchowych: rękopisy autobiograficzne, listy, poezje, modlitwy i notatki oraz rady i wspomnienia.

Św. Pius X nazwał ją „największą współczesną świętą”. Pius XI dokonał w 1923 beatyfikacji, a następnie w 1926 jej kanonizacji, ogłaszając ją dwa lata później Patronką Misji wraz ze św. Franciszkiem Ksawerym. Od tej pory św. Teresę z Lisieux stała się jedną z najbardziej popularnych świętych Kościoła. 19 X 1997 Jan Paweł II ogłosił ją Doktorem Kościoła.

d) św. Teresa Benedykta od Krzyża — Edyta Stein († 1942). Urodzona i wychowana w pobożnej rodzinie żydowskiej. Studiowała filozofię we Wrocławiu, Getyndze i Fryburgu m.in. u E. Husserla, a później Reinacha przeżyła nawrócenie na katolicyzm. W 1921 lektura *Życia* św. Teresy od Jezusa zapoczątkowała w niej proces nawrócenia, uwieńczony chrztem św. w Kościele katolickim (1 I 1922). Po okresie intensywnej

pracy dydaktyczno-naukowej 14 X 1933 wstąpiła do Karmelu w Kolonii, gdzie nadal zajmowała się pracą pisarską. W obliczu prześladowania Żydów udała się do Karmelu w Echt (Holandia), gdzie w 1942 została aresztowana przez hitlerowców i wywieziona do Brzezinki. Tu 9 VIII 1942 zginęła w komorze gazowej ofiarując swe życie za Żydów.

Jan Paweł II dokonał jej beatyfikacji w 1987 w Kolonii, a następnie kanonizacji w 1998 w Rzymie.

Oprócz wielu prac filozoficznych, najważniejsze jej dzieła teologiczno-ascetyczne, to: autobiografia (*Aus dem Leben einer jüdischen Familie*), *Był skończony a był wieczny*, *Wiedza Krzyża* (studium o św. Janie od Krzyża), *Twierdza duchowa* oraz listy.

e) Hieronim Gracjan od Matki Bożej († 1614), wielki przyjaciel i uczeń duchowy św. Teresy od Jezusa, napisał m.in.: *Dilucidario del verdadero espíritu*, *Mística teología*, *Vida del alma*, *De la oración mental*.

f) Tomasz od Jezusa († 1627). Napisał: *Tractatus de oratione mentali*, *De contemplatione divina* i *De contemplatione acquisita*. Po raz pierwszy użył określenia „kontemplacja nabyta”, czym wprowadził wiele zamieszania w teologii mistyki.

g) Crisogono de Jesus Sacramentado († 1945). Był cenionym badaczem życia i dzieł św. Jana od Krzyża, na co wskazują jego dzieła: *San Juan de la Cruz: su obra científica y literaria*, *Le escuela mística carmelitana*, *La vida del San Juan de la Cruz*, *Compendio de ascética y mística*.

h) Gabriel od św. Marii Magdaleny († 1953). Specjalizował się głównie w studiach nad św. Teresą od Jezusa. Jego dzieła: *La mística teresiana*, *S. Teresa di Gesù maestra di vita spirituale*, *S. Giovanni della Croce dottore dell'amore divino*, *La contemplazione acquisita*.

i) Ermanno Ancilli († 1984). Był wykładowcą na „Teresianum”, kierował od 1966 czasopismem „Rivista di Vita Spiritu-

ale”. Spośród swoich dzieł znane są przede wszystkim liczne i cenne opracowania pod jego redakcją: *Dizionario Enciclopedico di spiritualità*, *Dizionario di spiritualità dei laici*, *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche*.

IV. Polski wkład w k. sz. d. Warto odnotować, że polski karmelita Andrzej od Jezusa (Brzechwa) dokonał w 1639 przekładu pism św. Jana od Krzyża na łacinę. Ponadto do k. sz. d. swój znaczący wkład wnieśli:

a) Hieronim od św. Jacka (Andrzej Cyrus † 1647). Był wybitnym kaznodzieją i konferencjonistą. Prowadził m.in. publiczną dysputę z luteranami. Wśród innych pism, pozostawił 9 traktatów o → życiu duchowym, zwłaszcza zakonnym, wydanych w zbiorze *Manipulus fasciculorum spiritualium* (Mn 1708) oraz rękopis pt. *Instructio confessoriorum monialium*.

b) Teresa Anna Maria Marchocka († 1652). Do Karmelu wstąpiła w 1620. Była mistrzynią nowicjatu i przełożoną fundacji we Lwowie i Warszawie. Prowadziła głębokie życie duchowe i obdarzona była łaskami mistycznymi, a nawet → stygmatami. Zmarła w opinii świętości. Podjęte starania o jej → beatyfikację, zostały udaremnione na skutek zaborów i wojen. Wznowił je m.in. św. Rafał Kalinowski.

Jest autorką pierwszej w Polsce autobiografii mistycznej, spisywanej na polecenie spowiednika.

c) Rafał od św. Józefa (Józef Kalinowski † 1907). Po śmierci matki duży wpływ na jego życie duchowe wywarła macocha. Po ukończeniu studiów inżynierskich pracował w wojsku. Zaangażował się w powstanie styczniowe, w następstwie czego został skazany na 10 lat syberyjskiej zsyłki, gdzie podejmował liczne dzieła miłosierdzia. Rozwijał głębokie życie duchowe, traktując czas zesłania jako przygotowanie do życia zakonnego i kapłańskiego. Po uwolnieniu, w latach 1874-1877 był wy-

chowawcą sługi Bożego księcia Augusta Czartoryskiego, później salezjanina. W 1877 wstąpił do Zakonu Karmelitów Bosych w Grazu. Potem kilkakrotnie był przeorem klasztoru w Czernej k. Krakowa i założonego przez siebie domu w Wadowicach, gdzie zmarł w opinii świętości 15 XI 1907. Przyczynił się do odrodzenia karmelitów w Polsce. Pozostawił po sobie wiele listów dotyczących głównie → kierownictwa duchowego.

Jan Paweł II beatyfikował go w Krakowie w 1983 w Krakowie i kanonizował w 1991 w Rzymie.

d) Anzelm od św. Andrzeja Corsini (Maciej Józef Gądek † 1969) był wychowankiem św. Rafała Kalinowskiego. W Krakowie w latach 1909-1915 zasłynął jako wybitny kaznodzieja i kierownik duchowy. Jego penitentkami były m.in. bł. Aniela Salawa i sługa Boża M. Teresa Kierocińska, z którą w 1921 założył Zgromadzenie Karmelitanek Dzieciątka Jezus. Od 1922 do 1947 przebywał w Rzymie, gdzie w 1925 powołał do istnienia Międzynarodowe Kolegium Karmelitańskie „Teresianum”, któ-

rego był rektorem przez 20 lat i pełnił wiele wysokich funkcji w zarządzie generalnym zakonu.

Jego doktryna duchowa, skoncentrowana na tajemnicy → Wcielenia i Dzieciństwa Jezusowego, zbieżna jest z nauką św. Teresy od Dzieciątka Jezus w kanonizacji której uczestniczył w Rzymie.

Pozostawił bogatą spuściznę pism duchowych. Obejmuje ona m.in. *Traktat o dziecięctwie duchowym. Podręcznik rekolekcji zakonnych*, traktaty o wychowaniu zakonnym, kilka serii konferencji rekolekcyjnych oraz ok. 6 tys. listów z zakresu kierownictwa duchowego.

J. Filek, *Ojciec Anzelm od św. Andrzeja Corsini, karmelita bosy. 1884-1969*, R 1972; *Mater Spiritualium. Studia nad doktryną św. Teresy od Jezusa*, red. J. O. Filek, Kr 1974; J. W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*, Kr 1995; J. Smet, *Karmelici. Historia Zakonu Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, 1, R 1995; B. Panek, *Pochodzenie i duchowość karmelitów*, „Saeculum Christianum”, 3(1996), 1, 131-149; *Regula i Konstytucje Zakonu NMP z Góry Karmel*, Kr 1996; F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz — pisma — nauka*, Kr 1998.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

KARTUZJAŃSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Duchowość charakteryzująca się eremicko-cenobitycznym stylem życia w celu bezpośredniego kontaktu z Bogiem, praktykowana przez zakon kartuzów założony przez św. Brunona († 1101) w Chartreuse. Poszczególne eremy mnichów składały się na klasztor zwany kartuzją, pośrodku którego znajduje się kościół zwrócony na wschód.

W myśl własnych „zwyczajów” pozostawionych przez św. Brunona, życie wspólnotowe zredukowane jest do spraw najbardziej koniecznych. Duchowość k. sz. d. opiera się w zasadzie na dwu listach napisanych przez św. Brunona pod koniec życia, jak i pismach jego następców: Guigo I i

Guigo II († 1193). Pierwszy z nich w *Księdze zwyczajów* akcentuje potrzebę prostoty, ubóstwa, milczenia i samotności, natomiast Guigo II w *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi* podał metodę modlitwy myślniej nawiązującej do intuicjonizmu poznawczego. Dzięki niemu można najdoskonalej dojść do zjednoczenia z Bogiem, którego dziełem jest modlitwa. Metoda ta, odwołująca się do słowa Bożego, może być stosowana na każdym z etapów rozwoju życia doskonałego.

K. sz. d. duchowości charakteryzuje: roztropna dyskrecja, radość i prostota, ustawiczna uwaga oraz tkliwa miłość do Jezusa Chrystusa i Maryi.

Pustelnicy zachowujący surowe milczenie, gdy się spotykają w kościele na wspólnej modlitwie, pozdrawiają się słowami „*Memento mori*” (Pamiętaj o śmierci).

Zwyczaje życia kartuzów nie zmieniły się od średniowiecza. Ich zakon nie przechodził bowiem żadnej reformy.

Pierwszy klasztor kartuzów na terenie Polski powstał ok. 1380 w Lechnicy nad Dunajcem (obecnie Czerwony Klasztor w Słowacji). Drugi klasztor, zwany rajem Maryi, założono w 1391 k. Gdańska, wokół

którego powstała osada, dziś Kartuzy. Dalsze klasztory powstały w Darłowie (1407), Gidlach (1641) i Berezie Kartuskiej (1648).

Drabina do raju czyli traktat o sposobie modlitwy, w: *Lectio divina. Boże czytanie*, Tc 1991, 54-71; A. Guillerand, *Modlitwa kartuzjańska*, Kr 1994; D. Dolatowski, *Metoda modlitwy myślniej w dziele „Scala claustralium sive tractatus de modo orandi Gwigona II Kartuza”*, RT 44(1997), 5, 5-24; M. B. Bednarz, *O kartuzach*, ŻD 5(1998), 16, 113-122.

KS. JERZY MISIUREK

KATECHETA KATECHETÓW

Sformułowanie użyte w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (nr 47) na określenie zadań i odpowiedzialności prezbitera za katechetów i katechezę będącą istotnym elementem misji ewangelizacyjnej. Kapłan jako k. k. ożywia i koordynuje działalność katechetyczną w powierzonej sobie wspólnotie wiernych, troszczy się o początkową i stałą formację katechetów. Jest dla nich punktem odniesienia, pobudza do współpracy i współodpowiedzialności za to dzieło oraz czuwa nad zgodnością katechezy z

nauką Kościoła. Jako wychowawca wiary dąży do tego, aby katecheza stanowiła zasadniczy element → wychowania chrześcijańskiego, obejmujący wszystkich wiernych, którzy — przy wykorzystaniu katechetycznych umiejętności kapłanów — powinni wniknąć w doktrynę chrześcijańską i stosować ją w praktyce.

W. Słomka, *Duchowość katechetów*, w: *Formacja katechetów*, red. M. Majewski, Kr 1990, 45-57.

KS. MATEUSZ KRZYWICKI

KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

(gr. *katechéo* — rozbrzmiewać, czynić wszędzie słyszalnym)

Podręcznik służący za podstawę elementarnego nauczania wiary; syntetyczny i systematyczny wykład treści wiary katolickiej, niekiedy ujmowany w formie pytań i odpowiedzi lub sformułowań pozytywnych.

I. Rys historyczny. W formie podręczników katechizmy znane były już we wczesnym średniowieczu (np. *Źródło poznania* Jana Damasceńskiego), upowszechniły się w epoce karolińskiej. Po Soborze Tryd. w 1566 w reakcji na reformację z polecenia Piusa V został wydany *Katechizm rzymski*, opracowany m.in. przez św. Karola Boro-

meusza († 1584). Stał się podstawą dla bardzo licznych opracowań katechizmów w Kościołach lokalnych Europy i Ameryki Łacińskiej.

Sob. Wat. II zgodnie z przyjętym kierunkiem odnowy Kościoła postulował opracowanie nowego katechizmu (CD 13-14, 44). Inicjatywę tę podjęto w 1985 na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w trzydziestolecie zakończenia prac Sob. Wat. II. Jan Paweł II powołał (10 VII 1986) specjalną komisję kardynałów i biskupów pod przewodnictwem kard. J. Ratzingera, Prefekta Kongregacji Doktryny Wiary, która, bazując na ok. 24 tys. odpowiedzi ankieto-

wych episkopatów i katolickich środowisk uniwersyteckich z całego świata, opracowała KKK, promulgowany przez Jana Pawła II konst. *Fidei depositum* (11 X 1992). Polski przekład KKK ukazał się nakładem Wydawnictwa Pallottinum w 1994.

KKK składa się z 2865 artykułów ujętych w 4. części: I. „Wyznanie wiary” — wykład poszczególnych artykułów *Credo*; II. „Celebracja misterium chrześcijańskiego” — omówienie poszczególnych sakramentów i liturgii; III. „Życie w Chrystusie” — wykład moralności chrześcijańskiej; IV. „Modlitwa chrześcijańska” — zarys teologii modlitwy i wykład „Ojciec nasz”.

II. Duchowość w KKK. W tekście KKK wielokrotnie występuje terminologia teologiczno-duchowa zarówno w różnych formach gramatycznych (np. → asceza, → doskonałość, duchowy, → kontemplacja, → modlitwa, → pobożność, → świętość, wewnętrzny itp.). Ze względu na różnorodną konotację nie daje ona jednak podstaw dla sprecyzowania jednoznacznej koncepcji → duchowości i → teologii duchowości. Pojęcie „duchowość” występuje tylko 5 razy w 3 artykułach (2684, 2693, 2705). Brak pojęcia → „doświadczenie duchowe” i → „mistyka” w formie rzeczownikowej.

Układ treściowy KKK z punktu widzenia duchowości nawiązuje do starożytnej katechezy, która najpierw była przekazem treści wiary, następnie celebracją liturgii, zobowiązaniem do życia moralnego, a wresz-

cie doprowadzeniem do doświadczenia Boga przez modlitwę. W tym sensie można mówić o mistagogicznym ujęciu duchowości w KKK (→ mistagogia).

KKK nie zgłasza wprost nowych zagadnień teologiczno-duchowych, lecz przez nowe ujęcia, m.in. wychodząc od opisu fenomenologicznego (→ fenomenologia), lub przez osadzenie w innym kontekście klasycznych tematów, inspirowane teologię duchowości. Chodzi tu m.in. o ascezę, → chrystocentryzm życia duchowego, modlitwę, powszechność powołania do świętości, a tym samym do zjednoczenia mistycznego, źródła → życia duchowego (sakramenty i Pismo św.) i inne.

Nie zostały uwzględnione wprost takie kwestie, jak np.: doświadczenie duchowe, duchowość kapłańska, duchowość kobiety i małżeństwa, problem jedności i wielości form życia duchowego, a w związku z tym problematyka zrzeczeń w Kościele i inne. Pozorna „nieobecność” tych tematów wiąże się z zasadniczym celem normatywno-pastoralnym KKK. Osadzenie problematyki teologiczno-duchowej w szerszym kontekście dogmatyczno-moralno-pastoralnym wnosi cenne inspiracje dla współczesnej teologii duchowości.

Il Catechismo del Vaticano II. Commento teologico, red. zbior., CB 1993, 533-1191; M. Chmielewski, *Zagadnienie duchowości w KKK*, RT 42(1995), 5, 5-25.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

KATOLICKIE STOWARZYSZENIE MŁODZIEŻY (KSM)

Organizacja kościelna działająca w Polsce, zrzeszająca katolików świeckich w wieku 14-30 lat, którzy w łączności z hierarchią uczestniczą w życiu i misji Kościoła i podejmują odpowiedzialność za prowadzenie człowieka do zbawienia i uświęcenie świata.

I. Rys historyczny. KSM przed II wojną światową było częścią składową → Ak-

cji Katolickiej, w ramach której w 1934 utworzono: Katolicki Związek Mężów z siedzibą w Warszawie, Katolicki Związek Kobiet z siedzibą w Krakowie (tymczasowo w Poznaniu), Katolicki Związek Młodzieży Męskiej (KZMM) i Katolicki Związek Młodzieży Żeńskiej (KZMŻ), oba z siedzibą w Poznaniu. W skład związków ogóln-

polskich wchodziły odpowiadające im stowarzyszenia diecezjalne: Katolickie Stowarzyszenie Mężów, Katolickie Stowarzyszenie Kobiet, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej (KSMM) i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej (KSMŻ). Główny trzon w obu stowarzyszeniach młodzieżowych stanowili członkowie dotychczasowego Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej (SMP), utworzonego w 1919 i liczącego w 1934 ponad 100 tys. członków. Dzisiejsze KSM nawiązuje do KSMM, KSMŻ i wcześniejszego SMP.

Po 1934 nastąpił znaczny wzrost ilościowy członków Akcji Katolickiej. W 1936 KZMM liczył 113100 członków, KZMŻ — 143,7 tys. Liczną grupę w stowarzyszeniach młodzieżowych stanowiła młodzież chłopska i bezrobotni.

KSMM i KSMŻ prowadziły własną działalność, posiadały własne władze i strukturę organizacyjną. Organem koordynującym działalność była Naczelna Rada Akcji Katolickiej. Patronem stowarzyszeń młodzieżowych Akcji Katolickiej obrano św. Stanisława Kostkę a świętem patronalnym ustanowiono uroczystość Chrystusa Króla.

Działalność KSMM i KSMŻ, prowadzona pod hasłem „Budujemy Polskę Chrystusową”, obejmowała cztery dziedziny:

a) Działalność religijna: życie sakramentalne, zwłaszcza częsta spowiedź i kult Eucharystii (adoracje, procesje, udział we Mszy św. i komunie św.), udział w rekolekcjach, dniach skupienia, spotkaniach formacyjnych. Każda diecezja posiadała w tym celu specjalnie przygotowane ośrodki rekolekcyjne.

b) Działalność kulturalno-oświatowa: ciągle kształcenie członków KSMM i KSMŻ, służyły temu m.in. czasopisma: „Przyjaciel Młodzieży” (wyd. przez KZMM) i „Młoda Polska” (wyd. przez KZMŻ), zajmujące się przeważnie sprawami organizacyjnymi i wychowawczymi. Dużą rolę odgrywały parafialne domy katolickie, w któ-

rych mieściły się kluby, świetlice, biblioteki, czytelnie czasopism. Z każdym rokiem rosło znaczenie specjalnie pisanych serii książkowych i filmów, np. w 1934 powstała w Katowicach Centrala Filmowa mająca na celu zaopatrywanie kin parafialnych w wartościowe filmy.

c) Działalność charytatywna: szeroko prowadzona pomoc bezrobotnym i bezdomnym, otwieranie sierocińców, domów dziecka, pomoc młodzieży bezrobotnej w szukaniu pracy, zaopatrywanie w podstawowe narzędzia itd.

d) Działalność społeczno-patriotyczna: budzenie postaw patriotycznych m.in. przez obchody rocznic ważnych wydarzeń, świąt narodowych, szczególnie rocznicy odzyskania niepodległości i powstań narodowych. KSMM i KSMŻ przeciwstawiały się skutecznie wpływom masonerii i komunizmu na życie społeczne Polski, szczególnie przenikaniu laicyzmu na wieś.

Po II wojnie światowej, która przerwała działalność Akcji Katolickiej w Polsce, władze komunistyczne zabroniły wszelkiego niezależnego zrzeszania się. Jedynie KSMM dwóch archidiec.: poznańskiej i krakowskiej zdołały się zarejestrować. KSMŻ nie udało się wznowić legalnej działalności, dlatego kard. Adam Sapieha powołał w archidiecezji krakowskiej Żywy Różaniec Dziewcząt (ŻRD) jako ruch nieformalny, mający strukturę organizacyjną KSMŻ. Wskutek wzmożonej represji władz państwowych ŻRD i KSMM w obu diecezjach zostały rozwiązane 7 II 1953. Mimo tego nieoficjalnie spotkania członków tychże organizacji odbywały się nadal pod patronatem kard. K. Wojtyły, wcześniejszego asystenta KSMM w Niegowici i w par. św. Floriana w Krakowie, który wówczas kształcił instruktorów KSMM, pisał materiały formacyjne i prowadził różnorodne szkolenia, np. kurs ABC tomizmu.

Reaktywowania KSM w 1990 dokonał ks. Antoni Sołtysik, prob. par. św. Mikołaja

w Krakowie, diecezjalny duszpasterz młodzieży, wraz z bp Władysławem Bobowskim z Tarnowa i ks. Zygmuntem Bochenkiem z Brzeska. Rozszerzaniu idei KSM służyło czasopismo „Wzrastanie” redagowane przez ks. Bochenka. Konferencja Episkopatu Polski wydała 10 X 1990 dekret powołujący do życia KSM jako organizację ogólnopolską, nadając jej osobowość prawną kościelną. Statut zatw. 30 IV 1993 podczas 261 Konferencji Episkopatu Polski. KSM uzyskało także osobowość cywilnoprawną. Jan Paweł II zaakceptował istnienie KSM w przemówieniu wygłoszonym do biskupów polskich z okazji wizyty „Ad limina Apostolorum” 12 I 1993 i w przemówieniu do KSM w Rzymie na Wielkanoc 1995.

Obecnie KSM działa we wszystkich diecezjach i liczy ok. 20 tys. członków zrzeszonych w ponad 1000 Oddziałów parafialnych i Kół szkolnych. Ogólnopolskie spotkania szkoleniowo-formacyjne odbywają się co roku w „Domu Orłów” w Poroninie, wybudowanym przed II wojną światową przez KSM, zabranym przez władze w 1953 i zwróconym KSM w 1992. Opiekunem KSM z ramienia Episkopatu Polski jest bp Henryk Tomasik z Siedlec, asystentem generalnym — ks. Sołtysik.

II. Cele, zadania, struktura organizacyjna KSM. Zasadniczym celem KSM jest kształtowanie dojrzałych chrześcijan i aktywne uczestnictwo we wspólnocie i misji Kościoła przez upowszechnianie katolickich wartości i zasad we wszystkich dziedzinach życia, zwłaszcza społecznego i kulturalnego (Statut KSM, § 13)

Cele te KSM realizuje, m.in. przez: pomoc we wszechstronnym rozwoju młodego człowieka, ubogacenie wiary, szerzenie nauki społecznej Kościoła, organizowanie różnych dziedzin życia młodzieżowego, rozwijanie miłości i służby Ojczyźnie, dbanie o rozwój fizyczny, kulturę osobistą, o odpowiedni poziom rozrywki, służbę rodzi-

nie i przygotowanie do założenia rodziny, akcję charytatywną, przeciwstawianie się zagrożeniom społecznym, wprowadzanie w życie gospodarcze, troskę o środowisko naturalne i organizację wypoczynku.

Struktura organizacyjna KSM pokrywa się ze strukturą organizacyjną Kościoła katolickiego w Polsce. Podstawowymi ogniwami są Oddziały parafialne i równorzędne im Koła środowiskowe (szczególnie Koła szkolne). Na czele Oddziału lub Koła stoi kierownictwo, w skład którego wchodzi: prezes i sekretarz ze swymi zastępcami oraz skarbnik. Oddział i Koło dzielą się na zastępy, w których dokonuje się formacja religijna członków, oraz sekcje, które prowadzą działalność specjalistyczną. Na poziomie dekanatów mogą być utworzone Rady Okręgów celem wymiany informacji i koordynacji działań Oddziałów i Kół. Na czele KSM w diecezji stoi Zarząd Diecezjalny, w skład którego wchodzi: prezes i sekretarz ze swymi zastępcami, skarbnik oraz dwóch członków. Na szczeblu ogólnopolskim KSM kieruje Rada Krajowa i wybrane przez nią pięcioosobowe Prezydium. Na każdym poziomie organizacji znajduje się też ksiądz-asystent, który czuwa nad zgodnością działania KSM z zasadami katolickimi i sprawuje nad nim duchową opiekę.

III. Duchowość KSM. U podstaw duchowości KSM leży nauka Kościoła o miejscu i roli ludzi świeckich we wspólnocie Ludu Bożego, którzy od początku stanowili istotny element struktury Kościoła i byli jego podmiotem, co uwypuklił Sob. Wat. II oraz Jan Paweł II (adh. *Christifideles laici*).

Istotne elementy duchowości członków KSM stanowią: życie łaską i posłannictwem płynącym z → chrztu św. i → bierzmowania; świadomość bycia Ludem Bożym — Kościołem ustanowionym przez Chrystusa (*sentire cum Ecclesia*); uczestnictwo na swój sposób w kapłańskim, pro-

rockim i królewskim urzędzie Chrystusa; podejmowanie odpowiedzialności i pełnienie misji Kościoła w jego wspólnocie i w świecie; uświęcenie świata (→ *consecratio mundi*) i odnowienie wszystkiego w Chrystusie (*instaurare omnia in Christo*) jako najważniejsze zadanie. Zawarty jest w tym silny akcent patriotyczny: uczynić Polskę Chrystusową.

Powyższe elementy duchowości wyrażone są w tzw. 10 Zasadach KSM, wypracowanych w latach 30.:

1. Kochaj Boga, szerz Królestwo Chrystusowe w swojej duszy, w swej rodzinie i w swym środowisku;
2. Służ czynnie Kościołowi i Ojczyźnie;
3. Kształć swój umysł, swą wolę, swe serce;
4. Szanuj swą godność, bądź prawy i czysty;
5. Pracuj chętnie, cudzą pracę szanuj, dąż do sprawiedliwości społecznej;
6. Szerz chrześcijańską kulturę życia. Bądź uprzejmy, koleżeński, pomagaj chętnie bliźnim;
7. Obowiązki spełniaj sumiennie, bądź karny i posłuszny;
8. Dbaj o zdrowie i rozwój fizyczny;
9. Bądź gospodarny, oszczędny, cudze dobro szanuj;
10. Bądź stały w przekonaniach i wytrwały w działaniu, pogodę ducha nieś w swe otoczenie.

Zasady te wyrażane są na zewnątrz w elementach tożsamości organizacyjnej KSM oraz w praktykach religijnych członków, takich jak: *statut*, *hymn* — pieśń „Hej do apelu stańmy wraz” śpiewana na melodię Roty; *godło* — połączenie Krzyża i Orła Polskiego na żółtym tle, symbolizującym Kościół katolicki; *sztandar* — z wizerunkami patronów (św. Stanisława Kostki i bł. Karoliny Kózkówny), godłem i hasłem KSM, które brzmi „Służyć Bogu i Ojczyźnie”. Do niego nawiązuje pozdrowienie: „Przez cnotę, naukę i pracę służyć Bogu i Ojczyźnie — Gotów?” Odezwo: „Gotów!”; *święto patronalne* — Uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata, podczas którego m.in. przyjmuje się nowych członków po odbyciu przynajmniej półrocznego stażu kandydackiego.

K. Turowski, *Działalność polskiej młodzieży katolickiej przed pierwszą wojną światową*, ChS 10(1978), 6, 63-81; T. Biedroń, *Organizacje młodzieży katolickiej w Polsce w latach 1945-1953*, „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo Hutniczej w Krakowie. Zagadnienia Społeczno-Filozoficzne”, 42(1991), 298; A. Zwoliński, *Do młodych. Rozważania na I rok formacji KSM...*, Kr 1993³; A. Przybylski, *Wspólnota wiary i działania*, Cz 1998.

KS. STANISŁAW CHODŹKO

KIEROWNICTWO DUCHOWE

Indywidualna pomoc duchowa udzielana człowiekowi w jego dążeniu do → doskonałości. Podobne znaczenie mają terminy: → ojcostwo duchowe, zakładające rodzenie, dawanie życia duchowego; towarzyszenie duchowe, akcentujące partnerstwo między kierownikiem, potrzebę zaangażowania i osobistej odpowiedzialności kierownika i osoby kierowanej; dialog duchowy, poradnictwo i pomoc duchowa. K. d. znane także w Kościele prawosławnym.

I. Dzieje problematyki. Idea k. d. znana była od dawna, czego źródłem może być psychofizyczna struktura człowieka, będą-

cego też istotą społeczną. Problem k. d. wystąpił już u starożytnych myślicieli greckich, zwłaszcza u Sokratesa, który przedkładając właściwą skalę wartości rozbudzał równocześnie zainteresowania nad skutkami pracy nad sobą. Sokrates i Seneka byli mistrzami dla swoich uczniów, którym dawali odpowiedzi na interesujące ich egzystencjalne pytania.

W Piśmie św. nie ma wprost mowy o potrzebie k. d., jednakże są wzmianki o istnieniu takiej formy pomocy w → życiu duchowym człowieka. Zarówno bowiem Mojżesz, jak i prorocy czy sędziowie oddziały-

wali na Naród Wybrany, co można uznać za zbiorowe k. d., jakkolwiek znane były też przypadki indywidualnego oddziaływania na pełniących odpowiedzialne funkcje w narodzie (np. 1 Krl 21, 17-29). ST zachęca do szukania duchowej pomocy u drugiego człowieka (np. Tb 4, 18; Koh 4, 10), ale przestrzega, by nie mieć „względu na osobę ze szkodą dla swej duszy” (Syr 4, 22). Jezus Chrystus formował duchowo Apostołów i wybranych uczniów, dając im napomnienia, rady i wskazówki. Odnosiły się one zarówno do nich wszystkich, jak też do niektórych osób, jak np. Piotra (Mk 8, 32-33), Nikodema (J 3, 1-21) i niewiasty samarytańskiej (J 4, 7-26). Jezus polecił Szawłowi, by ten stawił się w Damaszku i tam dowiedział się od Ananiasza, co ma czynić (Dz 9, 10-11), nie chciał bowiem sam formować Apostoła, lecz za pośrednictwem Ananiasza. Niektóre z listów Pawłowych mówią o k. d. (np. do Tt, 1-2 Tm i Flm). W nich uzasadnił św. Paweł jego potrzebę; wzywał też do naśladowania go w wyznawaniu wiary (1 Kor 4, 16) i kształtowania w sobie Chrystusa (Ga 4, 119), jak też postępowania „w sposób godny Boga” (1 Tes 2, 11-13).

W II i III w. zastanawiano się nad tym, czy → kierownikiem duchowym winien być tylko kapłan i wskazywano na cechy, jakimi ma się odznaczać, przy czym akcentowano miłość, dyskrecję, cierpliwość, łagodność przy równoczesnej surowości w wymierzaniu kar, dar słowa i pobożność. „Uczeń” natomiast winien odznaczać się wiernością, posłuszeństwem wobec udzielanych wskazówek i czcią. Chrześcijański Wschód przejął dziedzictwo świata antycznego w kształtowaniu relacji pomiędzy mistrzem — znawcą dróg duchowych a uczniem, pragnącym zaczerpnąć z jego doświadczenia.

Orygenes († 253) i św. Grzegorz z Nysy († 395) mówiąc o k. d. używali pojęć: mistrz i uczeń, ojciec i syn. Na Wschodzie

wypracowano też model kierownika duchowego na miarę pustelniczego trybu życia. Św. Paweł z Teb († 341) i św. Antoni Pustelnik († 356) wspierali radami poszukujących doskonalszego życia i pozyskiwali naśladowców. Z kolei cenobici wybierali za kierownika duchowego charyzmatyka, aby wskazał im drogę do osiągnięcia ewangelicznej doskonałości. Już wówczas oddzielano k. d. od sakramentu pojednania. Z tego względu nawet człowiek świecki jako kierownik duchowy uważał, że może rozgrzeszać z grzechów powszednich, natomiast z grzechami śmiertelnymi odsyłał do kapłana. Osoby o głębszych zapotrzebowaniach duchowych poszukiwały ludzi świętych za swych kierowników i stąd funkcję tę pełnili przede wszystkim zakonnicy. W → zakonach żeńskich k. d. prowadziły najczęściej przełożone klasztorów zwane też matkami duchowymi.

Na Zachodzie na temat k. d. pisał m.in. św. Ambroży († 397), głównie w *De officiis ministrorum* i *De viduis*. Wybitnymi kierownikami duchowymi byli św. Hieronim († 420) i Augustyn († 430), a także św. Jan Kasjan († 435). Szczególne jednak znaczenie dla k. d. posiada *Reguła* św. Benedykta z Nursji († 547), akcentująca rolę opata będącego ojcem duchowym mnichów i przewodnikiem w poszukiwaniu Boga jako najwyższego Dobra. Do myśli jego nawiązał m.in. św. Grzegorz I Wlk. († 604).

Do ożywienia praktyki k. d. w okresie średniowiecza przyczynił się głównie św. Anzelm z Canterbury († 1109), dzięki piśmom *Exhortatio ad contemptum temporalium et desiderium aeternorum* (PL 158, 677-686) i *Tractatus asceticus* (PL 158, 1021-1034), gdzie zawarł naukę o życiu wspólnym i cnocie czystości. Myśli św. Benedykta z Nursji na temat k. d. uzupełnił św. Bernard z Clairvaux († 1153) zaakcentowaniem roli Ducha Świętego i potrzebą posłuszeństwa kierownikowi. W okresie tym spotykamy wielkich charyzmatyków,

którzy zaznaczyli się jako także wielcy kierownicy duchowi, jak św. Franciszek z Asyżu († 1126) i św. Katarzyna ze Sieny († 1380). Praktykę k. d. popierał także niderlandzki mistyk bł. Jan Ruysbroeck († 1381) oraz Tomasz à Kempis († 1471), który zalecał je jako pomoc w osiągnięciu doskonałości.

W czasach nowożytnych protestantyzm (→ protestancka duchowość) odciął się od praktyki k. d. Klasykami k. d. są jednak w tym okresie: św. Ignacy Loyola († 1556), św. Teresa od Jezusa († 1582) i św. Jan od Krzyża († 1591). W k. d. św. Ignacy akcentował potrzebę podporządkowania się woli Boga oraz oczyszczenia się z miłości własnej i przyjęcia cierpień. Jako kierownik duchowy wymagał on „więcej” (*magis*), a więc większej chwały Boga i większego dobra ludzi. Wg niego kierownik duchowy winien wychowywać do większej miłości i posłuszeństwa, a także pokory, wdzięczności wobec Boga i ludzi oraz gotowości bycia do dyspozycji Boga. Św. Teresa od Jezusa uważała, że każdy chrześcijanin winien mieć kierownika duchowego charakteryzującego się wiedzą, świętością życia i dyskrecją. Zalecała korzystanie także z uzupełniającego kierownictwa duchowego. Św. Jan od Krzyża pełnił posługę k. d. od początku reformy zakonu karmelitańskiego, łagodząc zbyt surowe wymagania i apodyktyczność ze strony in. kierowników oraz wypracowując styl nacechowany większą delikatnością i dobrocią.

Okres potrydencki sprzyjał religijnemu ożywieniu, jednakże k. d. zostało ponownie zespolone ze spowiedzią podejmowaną nie tyle z konieczności, co z pobożności. Dużą wagę do k. d. przywiązywał m. in. Piotr Skarga SJ († 1612) wobec członków założonych przez siebie bractw. Każde z nich miało swego ojca duchownego wyznaczonego przez przełożonego jezuitów, który miał obowiązek wspierania radą, upomnieniem i modlitwą. Także Franciszek Salezy († 1622) ukierunkował k. d. na świeckich.

Jego *Filotea* to jakby systematyczna instrukcja w zakresie k. d. Z polskich autorów zagadnieniu k. d. poświęcili wiele miejsca Mikołaj Łęczycki SJ († 1653) i Kasper Drużbicki SJ († 1622). Pierwszy z nich zwracał uwagę na przymioty kierownika duchowego i oznaki → rozwoju duchowego osób kierowanych, zaś drugi związał tę praktykę z potrzebą naśladowania Chrystusa, akcentując przy tym społeczny charakter k. d. Za postęp bowiem w cnotach odpowiada nie tylko kierowany, lecz i kierownik duchowy oraz ci, którzy mogliby dopomóc osobie kierowanej w osiągnięciu doskonałości.

Prądy umysłowe XVIII w. (racjonalizm, deizm) przyhamowały rozwój praktyki k. d. Stolica Apost. potępiła niektóre pisma F. Fénelona i L. Molinosy, a także twierdzenia → kwietyzmu i → jansenizmu, by wyrazić w ten sposób potrzebę zajmowania się problematyką k. d. Na uwagę zasługują w tym czasie uznani za wybitnych kierowników duchowych św. Jan Maria Vianney († 1859), wiążący k. d. z sakramentem pojednania, św. Wincenty Pallotti († 1850), założyciel pallotyńców, św. Jan Bosko († 1888), założyciel salezjanów, a także bł. Edmund Bojanowski († 1871), założyciel żeńskich zgromadzeń zak. Do grona wybitnych kierowników duchowych należą także św. Rafał Kalinowski OCD († 1907), bł. Marcelina Darowska († 1911), współzałożycielka niepokalanek oraz bł. Honorat Koźmiński OFM Cap († 1916), założyciel wielu zgromadzeń zakonnych (→ honorackie zgromadzenia ukryte). Upowszechnieniu praktyki k. d. sprzyjała w tym czasie hodegetyka. Problematyka k. d. jest szczególnie żywa w Kościele po Sob. Wat. II.

II. Stanowisko Kościoła. Na potrzebę k. d. zwrócił uwagę Leon XIII w liście *Testem benevolentiae* (22 I 1899) do kard. J. Gibbonsa, abp. Baltimore (*List do kardynała Gibbonsa, bpa baltymorskiego o amerykańskim*, Wwa 1911), w którym przeciwstawiając się amerykańskiemu podkreślił,

że Bóg pragnie zbawić i prowadzić do wysokiego stopnia doskonałości przez ludzi. Człowiek, aby nie pobył w dążeniu do doskonałości potrzebuje przewodników duchowych.

Także Pius XII w adh. *Menti nostrae* (ASS 42(1950), 657-702) przypomniał, że zadaniem kierowników duchowych jest przestrzeganie przed zagrażającymi niebezpieczeństwami, udzielanie rad we wszystkich zewnętrznych i wewnętrznych trudnościach i ukazywanie zdrowej → ascezy chrześc. Bez k. d. trudno byłoby rozpoznać działanie Ducha Świętego i łaski Bożej.

Jan XXIII w alocucji do ojców duchownych w Rie zaznaczył, że właściwie prowadzone k. d. przysporzyłyby Kościołowi zastępy świętych kapłanów (ASS 54(1962), 673-674). Sob. Wat. II wezwał kapłanów, aby cenili sobie k. d. (PO 18), akcentuje rolę kierownika duchowego w formacji duchowej, intelektualnej i duszpasterskiej (OT 8), zwracając uwagę na potrzebę wykładania w seminariach duchownych zasad k. d. (OT 19). Duże znaczenie k. d. w rozwoju życia duchowego dostrzega Sob. Wat. II także w in. dokumentach (PC 18; GE 10).

Posynodalna adh. Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* (25 III 1992) wskazuje na znaczenie k. d. kandydatów do kapłaństwa, przypominając potrzebę rozważań i dyskrecji, jaka winna cechować kierownika duchowego. Wraz z wychowawcami kierownik duchowy jest odpowiedzialny za przygotowanie kandydatów do kapłaństwa (KPK kan. 239 § 2; 246 § 4).

W 1994 Kongregacja do spraw Duchowieństwa wydała *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, w którym mówiąc o k. d. dla siebie i innych zwraca uwagę na łączenie k. d. z sakramentem pojednania. Wzywa też kapłanów do korzystania z k. d. (KPK kan. 275 § 2. 5)

Natomiast adh. *Vita consecrata* (25 III 1996) widzi możliwość niesienia duchowej pomocy i k. d. ze strony osób konsekrowa-

nych wezwanych w szczególności sposób do → świętości (VC 39. 58; KPK kan. 650; 663 § 3; 719 § 4).

III. Praktyka. K. d. jest aktem dobrowolnym ze strony człowieka, który decyduje się dążyć do doskonałości. Z uwagi na niebezpieczeństwo iluzji, człowiek winien konfrontować swe przeżycia wewnętrzne z kierownikiem duchowym, którym może być każdy, kto chce nieść duchową pomoc. Szczególną jednak pozycję w k. d. zajmuje kapłan wyposażony w nadprzyrodzone moce wiodące ludzi do Boga. Winien on najpierw dobrze poznać sytuację psychiczno-moralną i duchową osoby proszącej o k. d., a następnie podać odpowiednie pouczenie, kierując się zawsze roztropnością i dyskrecją. Pouczenie winno koncentrować się wokół poprawnej teologicznie nauki opartej o autorytet Kościoła lub też mistrzów życia duchowego i ma prowadzić do umiejętności → rozoznawania duchowego. Kierownik duchowy winien podtrzymywać na duchu, wzbudzać optymizm oparty na zaufaniu do Boga, dostrzegać i korygować → wady z uwzględnieniem etapów rozwojowych.

W k. d. chodzi o wzrost relacji osoby kierowanej do Boga, a także o jej ludzką i duchową dojrzałość oraz samodzielność, z tego względu kierownik duchowy ma pamiętać, że nie występuje we własnym imieniu, lecz w imieniu Kościoła, który daje mu misję, zaś Duch Święty oświeca nie tylko jego, ale też i osobę kierowaną. K. d. dokonuje się na płaszczyźnie osobowego spotkania kierownika z osobą kierowaną, którego podstawa jest wzajemna akceptacja, otwartość, życzliwość i zaufanie oparte na wierze w działanie Ducha Świętego. Na dalszych etapach k. d. przedmiotem dialogu duchowego jest poszukiwanie i odnajdywanie Boga oraz jego woli we wszystkich sprawach ludzkiego życia. Świadom tego, iż jest tylko narzędziem Ducha Świętego, kierownik duchowy winien posiadać pewien zasób wiedzy teologicznej, odznaczać

się → pobożnością i roztropnością, → pokorą, miłością, gorliwością o zbawienie innych oraz stanowczością. Z kolei osoba kierowana winna odznaczać się szczerością i otwartością wobec kierownika duchowego, uległością i → posłuszeństwem wobec jego poleceń, a także darzyć go duchową przyjaźnią.

Praktyka k. d. obejmuje swym zasięgiem różne stany, jak też ludzi w każdym okresie ich życia. Dokumenty Kościoła podkreślają zwłaszcza potrzebę k. d. kapłanów i osób życia konsekrowanego oraz przygotowujących się do przyjęcia sakramentu święceń, jednakże niezbędne jest ono również w odniesieniu do dzieci, młodzieży, kobiet i mężczyzn, a nawet ludzi w podeszłym wieku. K. d. może odbywać się także drogą korespondencyjną, jak o tym świadczą m.in. listy kierowane przez św. Rafała Kalinowskiego czy też bł. Honorata Koźmińskiego do różnych osób. W szczególności sposób k. d. niezbędny jest dla osób zaawansowanych w życiu duchowym, przeżywającym zwłaszcza próby biernego oczyszczenia zmysłów i ducha (→ noc ducha, → noc zmysłów). Także u osób początkujących, zdążających do → doskonałości, k. d. może przynieść wiele pozytywnych owoców w ich życiu duchowym.

Kościół w urzędowych wypowiedziach nieustannie przypomina wiernym, że ci,

którzy chcą osiągnąć głębsze życie duchowe powinni korzystać z kierownictwa duchowego: „Uważamy za słuszne wezwać was, ukochani synowie, abyście na drodze do życia duchowego zbytnio nie ufali sobie, ale szukali pomocy tych, którzy by mądrze wami kierowali. [...] bez takiego roztropnego kierownictwa sumienia, normalnie bardzo trudno jest dostosować się do natchnienia Ducha Świętego i łaski Bożej” (Pius XII, *Menti nostrae*, AAS 42(1950), 657-702). Dokumenty Sob. Wat. II podkreślają, że kierownictwa duchowego może podjąć się ten, kto sam prowadzi głębokie życie duchowe. Jest obdarowany przez Boga tymi przymiotami, do realizacji których zachęca innych (m.in. PC 18; LG 37). W dekretach kanonizacyjnych, u niektórych błogosławionych i świętych, są podkreślone ich charyzmaty i posługa kierownictwu duchowemu.

E. Weron, *K. d.*, Pz 1983; W. A. Barry, W. J. Connolly, *K. d. w praktyce*, Kr 1992; S. Mojek, *K. d. komunikacją wiary*, w: *Wiara w postawie ludzkiej* (HM, 6), red. W. Słomka, Lb 1991, 287-292; J. Augustyn, *Praktyka k. d.*, Kr 1993; M. Chmielewski, *Teologiczne aspekty k. d.*, AK 85(1993), 50-66; S. Mojek, *Kierownictwo duchowe*, TDK, 332-351; *K. d.*, ŻD 2(1995), 1 (cały zeszyt); J. W. Gogola, *K. d.*, Kr 1999; J. Misiurek, J. M. Popławski, *K. d. w służbie nowej ewangelizacji*, Lb 2000; R. Frattallone, *K. d. dziś*, Wwa 2001.

KS. JERZY MISIUREK

KIEROWNIK DUCHOWY

Osoba, która partycypując w życiu Boga, udziela pomocy w dziedzinie → życia duchowego. Jest on pośrednikiem pomiędzy osobą kierowaną a Bogiem. Nie jest obdarzony władzą jurysdykcyjną lub doktrynalną, lecz jest autorytetem moralnym dla osoby kierowanej. Posiada władzę o charakterze mediacyjno-służebnym. Może nim być każdy ochrzczony, niekoniecznie kapłan (→ ojciec duchowny), o ile posiada

dostateczne doświadczenie w życiu duchowym. Musi pamiętać, że działa w imieniu i mocy → Ducha Świętego. Świadomość ta jest ważna w obecnym czasie, kiedy wielu sprowadza rady k. d. do roli czysto psychologicznej.

Przymioty k. d.: winien być osobą zintegrowaną, dojrzałą psychicznie, otwartą na ustawiczny rozwój, zdolną do komunikacji międzypersonalnej, posiadającą umiejętność

słuchania i prowadzenia rozmowy duchowej. Winien posiadać wystarczającą wiedzę, m.in. z teologii duchowości (→ mistyki), psychologii i pedagogiki. Bardzo ważne jest osobiste doświadczenie życia duchowego. Oznacza to, że na ogół nie powinna to być osoba zbyt młoda. Wymagane są od k. d. odpowiednie kwalifikacje moralne: postawa → pokory, → wiary, głębokie życie duchowe, → gorliwość i → miłość pasterska, upoważniająca do stawiania wymagań, udzielania upomnień, wskazywania wad i dawania pouczeń. Istota ojcowskiej miłości domaga się od k. d. postawy bezinteresownej, całkowitego oddania (dyspozycyjności), do zachowania tajemnicy, wierności. Wszystkie te cechy winny wzmacniać jego autorytet i zaufanie.

W stosunku do osoby kierowanej powinien postępować roztropnie, z szacunkiem

i troską o jej duchowe dobro, ze zrozumieniem, a jednocześnie z mocą, stałością i szczerością. Nastawienie k. d. nie powinno być pesymistyczne, ani zbyt optymistyczne wobec osoby kierowanej, lecz obiektywne, respektujące jej osobowość, dojrzałość psychiczną, poziom życia duchowego, a także indywidualne potrzeby.

P. Gołębiowski, *Szczególna rola ojca duchownego w formacji wewnętrznej alumna*, AK 70(1967), 99-110; Cz. Lewandowski, *Pozasakramentalne kierownictwo ojca duchownego*, AK 70(1967), 111-120; P. Ogórek, *Kierownictwo duchowe w konfesjonale a k.d. wykonywane przez przełożonych*, w: *Mater spiritualium. Studia nad doktryną św. Teresy od Jezusa*, red. J. Filek, Kr 1974, 477-490; S. Mojek, *Święta Teresa z Avila o kierownictwie duchowym*, HD 54(1985), 208-214; A. J. Nowak, *Manipulacja a kierownictwo duchowe*, TDK, 352-365; S. Urbański, *Odkrywanie wartości kierownictwa duchowego dla formacji życia wewnętrznego*, STV 28(1990), 99-113.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

KLASZTOR

(łac. *claustrum* — zamknięte pomieszczenie)

I. Pojęcie ogólne. Miejsce zamieszkania członków lub członkiń → zakonu (→ klauzura). W szerszym znaczeniu — ogół pomieszczeń z kościołem, budynkami gospodarczymi, warsztatami itp.

W tradycji monastycznej k. rozumiano jako szkołę służby Bożej i Bożej miłości, gdzie miłość Chrystusa ma wyłączne pierwszeństwo, dlatego życie klasztorne określano jako życie *sub sacramento crucis* (pod znakiem krzyża), tzn. w ścisłym związku z tajemnicą Krzyża nie tyle przez fizyczne cierpienie, co przez wewnętrzne usposobienie pokutne i skrucę serca (VC 23).

Zagwarantowana życiem klasztorным samotność osób zakonnych nie jest ich prywatną własnością, odcięciem się od świata (→ *fuga mundi*). Zdolność prowadzenia życia we wspólnotce danego domu zakonnego, z jego radościami i ogranicze-

niami jest jakością wyróżniającą powołanie zakonne i stanowi bardzo istotne kryterium jego autentyczności.

Współczesne tendencje, aby k. pojmować bardziej w sensie duchowym niż materialnym, wynikają z braku zrozumienia zasadniczej różnicy między osobami konsekrowanymi żyjącymi w świecie, a osobami zakonnymi w sensie ścisłym. Dlatego dokument Kongregacji do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego *Istotne elementy*, mówiąc o świadectwie osób konsekrowanych w świecie, wskazuje na k. jako cechę wyróżniającą osoby zakonne. Życie wspólne w k. pociąga za sobą udział w codziennym życiu wg właściwych danemu instytutowi struktur i określonych w regule lub konstytucjach przepisów. Wyraża się to przez udział we wspólnej modlitwie, pracy, posiłkach, odpoczynku, braterskiej współpracy w tej samej działalności apostołskiej, wzajemne

wspieranie się w tym samym powołaniu (VC 42). Realizowana w ten sposób wspólnota osób konsekrowanych w k. stanowi równocześnie niezwykle cenną pomoc w życiu osobistym, w uświęceniu, identyfikacji z Chrystusem i twórczej obecności w Kościele.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

II. W Kościołach Wschodu. Swój początek w IV w. bierze ze skupiska pustelni eremitów (umieszczonych wokół kaplicy lub kościoła), zwanych laurami (ros. *lawra*; *lawrą* nazywa się też większe k. podległe bezpośrednio synodowi).

Idea życia w k. była nieustanna → pokuta (warunek powtórnego narodzenia i powrotu do Ojca) i oczyszczający żal, → modlitwa jako siła do zdobywania → doskonałości, droga poznania Boga i sposób → zjednoczenia z Nim.

K., zwłaszcza w Kościołach Prawosławia, pełniły często funkcję państwowotwórczą, stając się mauzoleum pierwszych królów (np. k. Św. Pantelejmona k. Presławia Wielkiego w Bułgarii, czy mołdawski w Putnie z grobem króla Stefana Wielkiego), a w chwilach zagrożenia niezależności państwowej, miejscem pielgrzymek do grobów świętych władców (typ świętego władcy wykształcił się w krajach słowiańskich, np. św. Olga, św. Jarosław Mądry na Rusi lub św. Michał w Bułgarii).

Na terenie dzisiejszej Polski tradycja k. prawosławnego sięga początku XVI w., kiedy A. Chodkiewicz i abp J. Sułtan ufundowali k. męski na Białostocczyźnie, wokół którego powstała osada Supraśl. W 1582 podniesiony do rangi ławry (miał znaczenie drugiego k. po ławrze Kijowsko-Pieczerskiej). W 1617 jego mnisi przystąpili do unii i dzięki powstałej wtedy drukarni, papierni i bogatej bibliotece stał się prężnym ośrodkiem kulturalnym polskich unitów (zachował się tu m.in. *Kodeks supraski* z XI/XII w.). Od 1824 z cesarskiego nakazu przypadł Kościołowi prawosławnemu. W latach 1918-96 użytkowany przez Kościół katolicki. W 1996 przez władze III Rzeczypospolitej został przekazany Autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu w Polsce.

Jedyny k. żeński Św. Marty i Marii istnieje od 1947 w Grabarce k. Siemiatycz. Ponadto od początku lat 90. powstaje nowy k. w Ujkowicach k. Przemyśla, a najważniejszym jego celem ma być świadectwo ścisłego zjednoczenia człowieka z Bogiem.

A. S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Wwa 1978, 22-59; T. Merton, *Szukanie Boga*, Kr 1983, 259-316; J. Kłoczowski, *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Wwa 1987, 96-126; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998; A. Mironowicz, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-belskiej*, w: *Zakony i klasztory w Europie środkowo-wschodniej. X-XX wiek*, Lb 1999, 337-364.

ZOFIA PALUBSKA

KLAUZURA

(łac. *clausum* — zamknięcie)

Zamknięcie wewnętrznych pomieszczeń → klasztoru przed kontaktem ze → światem zewnętrznym. Wstęp do k. zakonnej osobom płci odmiennej jest zakazany. W przypadku k. ścisłej, tzw. papieskiej, istniejącej w klasztorach żeńskich o ślubach uroczystych, zabroniony jest wstęp wszystkim obcym osobom oraz opuszczanie klasztoru

przez mniszki (→ mnich). Zadaniem k. jest chronić osoby pozostające w samotności przed szkodliwymi wpływami zewnętrznymi. Także w kongregacjach zakonnych obowiązuje k., dostosowana do życia czynnego zakonnic (KPK kan. 667).

K. ułatwia życie wspólne, pomaga w skupieniu i → pracy, a zwłaszcza przyczynia się do pielęgnowania ducha → modli-

twy. Należy ona do środków ascetycznych (→ asceza), ułatwiających praktykowanie → rad ewangelicznych i postępowanie → doskonałości.

Jan Paweł II podkreśla eucharystyczno-paschalny wymiar k., pisząc: „Postrzegana w świetle powołania i misji w Kościele k. zaspokaja potrzebę przebywania z Chrystusem, odczuwaną jako nadrzędna. Wybierając zamkniętą przestrzeń jako środowisko życia, mniszki klauzururowe mają udział w całkowitym wyniszczeniu się Chrystusa poprzez radykalne ubóstwo, którego wyrazem jest wyrzeczenie się nie tylko rzeczy, ale także «przestrzeni», kontaktów i wielu dóbr stworzonych. Ten szczególnie sposób ofiarowania «ciała» pozwala im bardziej odczuwalnie zagłębić się w misterium eucharystyczne. Mniszki ofiarowują się wraz z Jezusem za zbawienie świata. Ich dar ma nie tylko aspekt ofiary i zadośćuczynienia, ale zyskuje także wymiar dziękczynienia

składanego Ojcu przez udział w dziękczynieniu umiłowanego Syna. K., wyrastająca z tego duchowego dynamizmu, jest nie tylko niezmiernie wartościowym środkiem ascetycznym, ale sposobem przeżywania Paschy Chrystusa” (VC 59).

PC 16 podtrzymuje istnienie k. papieskiej w zakonach mniszek oddanych jednemu życiu kontemplacyjnemu, poleca jednak znieść przestarzałe zwyczaje z minionej epoki, kiedy kobieta była mniej wolna niż obecnie. Jednocześnie trzeba k. cenić i sumiennie zachowywać przepisy konstytucji odnoszące się do niej.

J. Bar, *Droga rad ewangelicznych*, Wwa 1978; J. Jaroszewicz, *Rozważania dla zakonnic*, Wwa 1982; T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Kr 1983; tenże, *Życie w milczeniu*, Kr 1995; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998; M. Zawada, *K. zakonna. Elementy historii, teologii, psychologii*, w: *Formacja zakonna*, red. J. W. Gogola, Kr 1998, 4, 195-256.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

KOAN

(jap. *kōan* — dosł. oficjalne ogłoszenie)

Wypowiedź mistrza (pochodząca z kazań Buddy bądź z doświadczenia duchowego osób oświeconych), która jest rodzajem zagadki nierozwiązywalnej przy pomocy racjonalnego myślenia. Znajduje ona zastosowanie w jednej z metod medytacji dalekowschodniej, praktykowanej głównie w buddyjsko-zenistycznej szkole japońskiej Rinzai.

Poznanie tej metody może być przydatne w dla → medytacji chrześcijańskiej.

I. K. w buddyzmie zen. Paradoksalność k. domaga się od ucznia wzniesienia się ponad pojęciowe logiczne rozumowanie w sferę ponadracjonalną, w której możliwe jest zrozumienie jego sensu.

Stosowane w zen od X w. k. są stawianymi przez mistrza uczniowi pytaniami typu: „Jaka jest twoja pierwotna natura?”;

„Jeśli spotkasz na ulicy kogoś, kto poznał prawdę, powinieneś przejść obok niego, nie mówiąc, ale i nie milcząc. Jak to zrobisz?” Niekiedy są to krótkie czyjeś rozmowy z dawniej żyjącym mistrzem, przytaczane aktualnie, jak np. pochodząca z XII w. ze zbioru *Wu Men Kuan*: „Mnich zapytał Chao-chu: — Czy pies ma naturę Buddy, czy też nie? Chao-chu odparł: — Mu”. Owa krótka odpowiedź: „Mu”, czyli „nic” staje się dla ucznia przedmiotem długiej medytacji, jeśli chce on odkrywać prawdę.

Na postawione pytanie uczeń odpowiada początkowo odwołując się do myślenia racjonalnego. Mistrz zachęca go do głębszego myślenia, odsyła go i każe mu przyjść ponownie. Uczeń może znaleźć inną odpowiedź, która z tego samego względu nie będzie zaakceptowana przez mistrza. Powtórnie odesłany uczeń podejmuje głę-

szą medytację, w którą angażuje się nie tylko swym intelektem, ale wolą i całym sobą, a także wchodzi w głębszy stan skupienia. Jego postawa cierpliwości, szukania prawdy, dojrzałości duchowej będzie wielokrotnie sprawdzana przez mistrza. Po dłuższym czasie ćwiczenia duchowego przy użyciu k., uczeń wchodzi w stan głębokiego napięcia (*gidan*), w którym rozwiązanie otrzymanego k. staje się dla niego kwestią życia i śmierci.

To wewnętrzne napięcie połączone jest z wyraźną świadomością znalezienia się na granicy dyskursywnego myślenia, której krańcowym przejawem jest tzw. „pustka mentalna”, stan „braku-myśli”, zatrzymania umysłu. W tym stanie może się zdarzyć, że umysł, pod wpływem jakiegoś czynnika, „eksploduje” i zostanie ogarnięty światłem *satori*. Uczeń może być też wprowadzony w ten stan przez swego mistrza. Pierwsze doświadczenie oświecenia nie musi mieć głębokiego charakteru, dlatego droga duchowa ucznia na nim się nie kończy.

Chcąc zapobiec temu, by uczeń po pierwszym oświeceniu nie popadł w zwykły stan świadomości i by pogłębiał oraz poszerzał swą świadomość duchową, w szkole Rinzai stosowanych jest 5 rodzajów k. pozwalających na uzyskiwanie 5 stopni oświecenia i ich weryfikację. Gdy uczeń pokona wszystkie zadane mu przez mistrza k., uzyskuje wówczas potwierdzenie o uzyskanym stopniu oświecenia (*inka-shōmei*) i uprawnienia do tego, by być mistrzem dla innych. Bycie mistrzem zobowiązuje do dalszego zgłębiania prawdy i kierowania się ku Prawdzie Ostatecznej.

II. K. w chrześcijaństwie. Głębsza analiza różnych postaci chrześcijańskiego → doświadczenia duchowego, w tym zawarte go w Piśmie św., podjęta z prezentowanego punktu widzenia, pozwala mówić o chrześcijańskim k. Zdaniem J. B. Lotza znamię k. mają niektóre wypowiedzi Chrystusa, np. słowa: „Ten, kto miłuje swoje ży-

cie, traci je, a kto nienawidzi swego życia [...] zachowa je” (J 12, 25). Zrozumienie tych ich nie jest możliwe przy pomocy myślenia racjonalnego, które nie pojmuje, dlaczego „miłowanie swego życia” może oznaczać utratę go, a „nienawidzenie swego życia”, może być sposobem zachowania go. Uświadomiona sprzeczność w płaszczyźnie racjonalnej może pobudzać do poszukiwania rozwiązania w wymiarze pozaracjonalnym — w wymiarze wiary, w którym człowiek otwiera się na światło łaski Bożej i głębiej pojmuje siebie oraz swoje ostateczne przeznaczenie. Dopiero tutaj staje się jasne, iż ten, „kto miłuje swoje życie” wg logiki tego świata, „traci je”, ponieważ zamyka się na miłość Bożą i związaną z nią perspektywę wieczności; kto zaś „nienawidzi swego życia na tym świecie” z tego względu, iż wie, że ono do śmierci, a otwiera się w wierze w Jezusa Chrystusa na życie wieczne, ten „je zachowa”. Medytacja nad zawartym w tych słowach k. domaga się od chrześcijanina przekroczenia własnej mentalności i sposobu wartościowania, poznania siebie w świetle Chrystusa i podjęcia decyzji zachowania swego życia przez utratę go.

Obok niektórych wypowiedzi Chrystusa, za k. mogą być uznane pewne sytuacje życiowe opisane w Ewangeliach, np. sprzeczka Apostołów w drodze do Kafarnaum o to, kto z nich jest największy, gdy Jezus, wypowiedział paradoksalne słowa: „Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich” (Mk 9, 34-35).

Innym przykładem jest sytuacja zaistniała w trakcie tzw. mowy eucharystycznej Chrystusa, która kulminacyjny punkt osiąga w stwierdzeniu: „Jam jest Chleb życia [...]. Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6, 48. 51b). Po odejściu wielu słuchaczy, Apostołowie są przynaglani pytaniem swego Mistrza do rozwiązania przedłożonego im k. Wyraża to pytanie: „Czy i wy chcecie odejść?” Odpowiedź Piotra: „Panie,

do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy poznali i uwierzyli, że Ty jesteś Świętym Boga” (6, 68-69), świadczy o tym, że Piotr jako pierwszy z Dwunastu przekroczył dotychczasowy wymiar wiary i wszedł w głębszy wymiar zawierzenia Chrystusowi, niejako pociągając za sobą innych Apostołów.

Podobny charakter ma wydarzenie spod Cezarei Filipowej, gdzie apostołowie mają odpowiedzieć na Chrystusowe pytania: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego? [...]. A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16, 15). Tu także po odpowiedzi Piotra „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16), okazuje się, iż nie pozostają oni przy opinii innych osób o Chrystusie jako o Człowieku, ale otwierają się na tajemnicę jego Bóstwa. Zarazem ujawnia się działanie łaski Bożej dotykającej głębi postawy Piotra i pozostałych Apostołów, dzięki której przekraczają oni wymiar ludzki, wymiar „ciała i krwi”.

Niektóre fragmenty Pisma św., zawierające opis doświadczenia duchowego uczniów, mogą być odczytane jako k., którego rozwiązane sprzyja procesowi duchowej przemiany człowieka. Za taki k. może być uznane stwierdzenie Chrystusa przekazane św. Pawłowi: „Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9), bądź też wyrażenie samego Apostoła podobne do niego: „Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny” (12, 10). Dynamika tych k. ujawnia się bardzo wyraźnie na przykładzie postawy Szymona, który w kontekście wydarzeń poprzedzających śmierć Chrystusa, własnego zaparcia się swego Mistrza, przechodzi proces wewnętrznej przemiany, polegający na wyrzeczeniu się swojej mentalności, samowystarczalności oraz mocy i uznaniu słabości, a także potrzeby zespolenia się z mocą Bożą. Proces ten pokazuje, jak daleko sięga przeobrażająca dynamika k., będąca w istocie dynamiką współdziała-

nia woli św. Piotra z przekształcającą go łaską Bożą.

Współczesna cywilizacja naukowo-techniczna, skłaniająca człowieka do wiary we własne możliwości, światło rozumu i moc ludzkiej woli, może stanowić dla niego pokusę zamknięcia się w sferze doczesnej i zubożenia na wymiar duchowo-religijny. W przezwyciężaniu tej bariery może być pomocny k. pojmowany w zen jako „duch przekazany przez ducha” (Deshimaru), pozwalający zrozumieć człowiekowi jego własną prawdziwą naturę.

Dostrzeżenie przejawów k. w doświadczeniu duchowym utrwalone w Piśmie św. okazuje się owocne dla medytacji chrześcijańskiej w jej początkach, a także w jej głębszym rozwoju. Medytacja z użyciem k. umożliwiającą człowiekowi uświadomienie sobie granic własnego racjonalnego myślenia i możliwości jest bardzo wskazana najpierw na przedpolu chrześcijańskim. Może ona skłaniać medytującego do szukania Kogoś większego od siebie, tj. Boga, i tym samym pomagać otworzyć się na Jego łaskę.

Może ona okazać się bardzo przydatna również w dalszej drodze wiary, domagającej się od chrześcijanina przechodzenia przez ciemności, → „obłok niewiedzy”, by móc coraz bardziej zdać się na Boga. Praktykowana w połączeniu z → kierownictwem duchowym, może pomóc w uwalnianiu się z własnej racjonalistycznej mentalności i skrępowania własną wolą oraz otworzyć się na zamysł Boga względem siebie i zespolić własną wolę z Jego wolą. Może wreszcie coraz bardziej otwierać medytującego na tajemnicę Boga nieprzenikalną dla ludzkiego umysłu, a dostępną w jakiejś mierze dzięki światłu Ducha Świętego. Dłużej praktykowana tego rodzaju medytacja dopomaga zagłębić się w największe tajemnice chrześcijańskie: krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa, które są dla nas „mocą i mądrością Bożą” (1 Kor 1, 23).

Przeniesienie metody k. z doświadczenia buddyjskiego do chrześcijańskiego i poddanie jej naturze i prawom medytacji chrześcijańskiej nie upoważnia do utożsamiania k. w obu odmiennych istotowo kontekstach duchowo-religijnych.

J. B. Lotz, *Wprowadzenie w medytację*, Kr 1983; H. Waldenfels, *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*, Wwa 1984; C. Lamparelli, *Techniche della meditazione orientale*, Mi 1985; H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen und christliche Spiritualität*, Mü 1987; E. Herrigel, *Droga Zen*, Wr 1992; *Encyklopedia Mądrości Wschodu. Buddyzm. Hinduizm. Taoizm. Zen*, Wwa 1997.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

KOBIETY DUCHOWOŚĆ

Najgłębszy wymiar osoby odsłaniający się w tajemnicy kobiety dotyczy kwestii bycia przyjętą przez kogoś i przyjmowania kogoś w siebie. Wg Jana Pawła II, godność kobiety, a tym samym jej duchowość, „[...] wiąże się ściśle z miłością, jakiej ona doznaje ze względu na samą kobiecość i równocześnie z miłością, którą ona ze swej strony obdarza” (MD 30).

W świetle Objawienia → mężczyzna ukazuje się jako ten, któremu Bóg dał w posiadanie rzeczy stworzone, a jako „odpowiednią dla niego pomoc” przyprowadził mu kobietę (Rdz 2, 18). Mężczyzna zaistniał pierwotnie w świecie rzeczy, wobec istnienia Bożego, bez obecności istot podobnych sobie. Ten wymiar pierwotnej samotności jest tajemnicą męskości, rzutującą na jego relacje do Boga, kobiety i rzeczy. W jego tajemnicy znamieny jest fakt, że łatwiej mu przychodzi swym panowaniem kształtować „ziemię” (poza sobą) i przynosić Bogu (i kobiecie) w darze „dzieła” własnych rąk.

Bóg „mocą snu” panuje nad mężczyzną, by wziąć „część” z niego samego i uczynić ją trwałym darem dla kobiety. W tym sensie mężczyzna jest oddany drugiej osobie na drodze pośrednictwa: Boga i materii. To oddanie spełnia zarówno jako mąż i ojciec, ale też jako kapłan Kościoła świętego.

W tajemnicy męskości ujawnia się, że to Bóg „posiada” osobę i dysponuje nią. Pierwsza osobowa relacja, jakiej zaznaje mężczyzna jest relacją: Bóg — on. Kobieta jawi się przed nim, jako odpowiedź Boga

na jego odczucie braku. Bóg wysłuchał jego bezgłośnie modlitwę, będącą jakby wołaniem ontycznym mężczyzny o „pomoc odpowiednią”. Zaistnienie kobiety i zaistnienie dziecka jest dla mężczyzny tajemnicą „spoza” niego. Gotów jest służyć istnieniu tych osób, ale ich tajemnica zawsze pozostaje na zewnątrz niego (MD 18).

Kobieta u początku zaistnienia jest „dana” drugiemu człowiekowi, osobie mężczyzny. Jej istnienie jest już w zamyśle Boga ukierunkowane na „być pomocą” osobie zaistniałej przed nią. Jej istnienie ma kształt „daru dla osoby”. Kobiecie łatwiej jest uczynić dar z siebie, niż z wytworów, gdyż trudniej przychodzi jej zmaganie się z materią tej ziemi. Siebie „ma”, podczas gdy dzieła należy zdobyć lub wytworzyć. W sobie ma wiele „darów” potrzebnych osobie jako istocie żyjącej nie tylko chlebem. Tymi bogactwami obdarowuje, z radością, ale i poczuciem lęku, że dary tego typu są trudniej dostrzegalne co do ich wartości, nawet dla biorącego.

W Objawieniu kobieta jest „dana” mężczyźnie przez Boga, aby wspomagać go w tym, w czym sam jest niemocny, co dla mężczyzny „samego” jest nie do osiągnięcia. Obejmuje to bardziej sferę jego samego, niż jego zadanie panowania nad ziemią. „[...] kobieta ma «pomagać» mężczyźnie — a zarazem on ma jej pomagać — przede wszystkim w samym «byciu człowiekiem»” (MD 7). Tragedią kobiety z powodu grzechu stał się fakt, iż mężczyzna „będzie pa-

nował nad nią” (Rdz 3, 16) używając swej władzy tak, jakby nie tylko była „ciałem z jego ciała”, ale też ziemią, którą ma opanować. Bardzo utrudnia jej pełnienie roli „pomocy” wobec niego samego z jednej strony jego władczość nad nią, a z drugiej — jej poczucie ujarznienia ze strony tego, do którego kieruje swoje pragnienia.

Godność kobiety jako „córki” Boga odsłonił w pełni Jezus Chrystus (zob. Mk 5, 34). Miłosierdzie okazane kobiecie cudzołożnej (J 8, 1-11) okazało się być sprawiedliwością, która nie prowadzi „do śmierci”, lecz wprowadza życie. „W tej sprawiedliwości mężczyzna i kobieta mogą wreszcie pojednać się. Grzech zniszczył ich jedność i był przyczyną, dla której Adam stał się oskarżycielem Ewy. Słowo Jezusa wzywa mężczyznę, by nie usprawiedliwiał się już więcej oskarżając drugiego człowieka, nawet jeśli to oskarżenie jest słuszne” (G. Blaquière, *Łaska bycia kobietą*, Kr 1993, 59). Ona najpierw została stworzona „dla Boga”, a potem „dana” mężczyźnie.

Godność kobiecości służy wyrażeniu *nowości* Objawienia w pełni czasu, skoro z kobietą przez wieki łączono „winę” człowieka. Dobrze obrazuje to analogia dwu scen: dialog Boga z ludźmi w ogrodzie, po zaistniałym grzechu (Rdz 3, 8-24) i dialog Zmartwychwstałego Jezusa w ogrodzie z Marią Magdaleną (J 20, 11-18). W sytuacji pierwotnej — Bóg pierwszy szuka grzesznika, przywołuje mężczyznę i od niego rozpoczyna analizę zaistniałego faktu. W sce-

nie podczas finalizacji dzieła zbawienia — kobieta znana z grzesznego życia, szuka Boga „płacząc”. Jakby na wzór Niepokalanej, która „z bólem serca” szukała zagubionego Jezusa, w czasie gdy przejawiał swą świadomość uczestniczenia w sprawach Ojca (Łk 2, 41-50). Teraz Bóg kobietę przywołuje po imieniu, mówi o swoim przejściu do Ojca i posyła ją do braci, dlatego została nazwana „apostołką Apostołów” (MD 16).

Godność kobiety odsłania się w pełni wobec Człowieka Doskonałego, który narodził się z Niewiasty. „Gdy nastała pełnia czasów” (Ga 4, 4), znalazł Bóg na ziemi „Wielką Wierzącą”, która stała się „Naczyniem nieprzeniknionej Tajemnicy Bożej” (J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie*, Pz-Wwa-Lb 1983, 289). Odtąd powołanie kobiety do macierzyństwa będzie głęboko związane z → macierzyństwem duchowym wobec żyjących „nowym życiem” (→ *homo novus*).

P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Pz 1981; R. Szmydki, *Kobieta w świetle wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, AK 80(1988), 198-207; N. Echivard, *Kobieto, kim jesteś?*, Pz 1989; R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, Wwa 1990; M. Chmielewski, *Duchowość kobiety w świetle jej zadań małżeńsko-rodzinnych*, w: *Małżeństwo — przymierze miłości* (HM, 15), red. J. Misiurek, W. Słomka, Lb 1995, 181-198; A. J. Nowak, *Kobieta. Miłość. Życie*, Wr 1995; tenże, *Kapłaństwo kobiety — tak i nie*, Lb 1998; J. Croissant, *Kobieta. Kapłaństwo serca*, Pz 1999; E. Adamiak, *Mileżąca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Wwa 1999.

TERESA PASZKOWSKA

KODEKS GERTRUDY

Iluminowany rękopis łaciński zawierający psalterz z X w. oraz modlitwy (dołączone w XI w.) Gertrudy, córki Mieszka II i Ryczezy — żony księcia kijowskiego Izjasława (tzw. Modlitewnik Gertrudy). Wydana za Izasława, syna wielkiego księcia kijowskiego Jarosława Mądrego, po śmierci męża

w 1078 wraz ze swoim synem Jaropelkiem Piotrem przybyła do Łucka. Po zamordowaniu Jaropelka w 1087 Gertruda prawdopodobnie udała się do Polski. Jej modlitewnik przechowywany na dworze Bolesława Krzywoustego został następnie przekazany w darze kapitule w Cividale we Friuli.

Rękopis został sporządzony przed 1083, o czym świadczy m.in. brak modlitw za zmarłego syna. Utwór zawiera modlitwy za różne stany Kościoła i „za cały lud chrześcijański”. Osobistym dziełem Gertrudy są jednak modlitwy za syna Jaropelka, przepojone troską macierzyńską o jego życie, przy czym inwokacje są wzorowane na liturgii łacińskiej. Modlitewnik zawiera łaciński kalendarz i psalterz przeznaczony dla abpa Trewiru Egberta. Są w nim też cztery modlitwy ku czci św. Piotra Apostoła, nadto inwokacje wzięte z suplikacji „święty Boże” i modlitwy maryjne. Spośród świętych modlitewnik wymienia archaniołów Micha-

ła, Gabriela i Rafała, nadto Helenę i Cyriaka. Często występują też modlitwy za zmarłych. W modlitewniku widoczny jest wpływ → benedyktyńskiej szkoły duchowości bądź → cysterskiej szkoły duchowości, na co wskazywać może częste nawiązywanie do liturgii.

Uważany jest za jeden z głównych pomników → polskiej duchowości okresu średniowiecza.

K. Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wr 1978, 52-54; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, Lb 1994, 1, 20-21.

KS. JERZY MISIUREK

KOMPENSACJA

(łac. *compensatio* — wyrównywanie)

Mechanizm obronny osobowości polegający na wyrównywaniu obiektywnie istniejących lub subiektywnie odczuwanych braków i defektów (niski wzrost, brak urody, wady wymowy, mała sprawność fizyczna, pochorobowe zmiany w wyglądzie zewnętrznym itp.) człowieka w innej formie własnej aktywności lub przez przesadne eksponowanie właściwości, które osoba u siebie akceptuje. Niekiedy k. może przyjmować formy nadkompensacji, gdy jednostka rozwija przesadne formy działania, nieproporcjonalne do sytuacji, w jakiej się znajduje. Mechanizm obronny k. ma swoje podłoże w uczuciach mniejszej wartości, niepewności, w zmniejszonym poczuciu bezpieczeństwa.

K. bezpośrednia zachodzi wówczas, gdy niepowodzenie lub poczucie niższości powodują działania zmierzające do przezwyciężenia istniejących przeszkód (wysiłek Demostenesa, który przezwyciężając wadę wymowy został wybitnym mówcą). Natomiast niepowodzenie w jakimś zakresie

działań, stanowiące motywację do uzyskania sukcesu w innym wymiarze zachowań nazywane jest *k. pośrednią* (np. k. słabości fizycznej sprawnością intelektualną).

Wymienione postaci k. mają postać adaptatywną, natomiast hiperkompensacja polega na wkładaniu ogromnego wysiłku w to, aby ukryć swoje wady, braki lub niepowodzenia i wiąże się z koncentracją na tym aspekcie funkcjonowania (np. niscy mężczyźni mogą hiperkompensować swoje poczucie nieatrakcyjności popisywaniem się, demonstrowaniem władzy, narzucaniem dominacji).

Kontrola nad k. jako mechanizmem obronnym jest jednym z ważnych celów wysiłku ascetycznego (→ asceza).

H. P. Laughlin, *The Ego and its Defences*, Appleton-Century-Crofts, NY 1970; S. Siek, *Struktura osobowości*, Wwa 1986; J. Aleksandrowicz, *Nerwice. Psychopatologia i psychoterapia*, Wwa 1988; A. Jakubik, *Podstawowe kierunki psychiatrii dynamicznej*, Wwa 1989.

IWONA NIEWIADOMSKA

KOMUNIKACJE MISTYCZNE

Proces intelektualno-afektywno-somatyczny, dzięki któremu dokonuje się przekaz i odbiór informacji (werbalnych i niewerbalnych) na poziomie życia mistycznego. Jego istotnym celem jest komunია Osoby Boga z osobą mistyka, w której poznanie staje się miłością. Stąd w k. m. są dwa aspekty: poznanie i miłowanie.

K. m. ujmowane są w zależności od koncepcji mistyki.

I. Podmioty i sposoby k. m. 1. Wewnętrzne doznania mistyka, znane są z autoświadectwa i opisywane językiem różnym od języka teologów. Ujęte są w kategoriach doświadczenia komunii, w które mistyk angażuje się cały, doznając bezpośredniej i pełnej Obecności.

W opisie mistyk ujmuje fragmentarycznie całość doznań, aby wyakcentować te, które wydają się najsilniejsze w pojedynczym przeżyciu. Dlatego ten sam mistyk mówi o doświadczeniu: a) *w umyśle* — poznanie (ogólne i „ciemne”), nowe światło (nie nowe pojęcia), olśnienie, rozświetlona ciemność, tajemne słowa itp.; b) *w sercu* — gdzie jawią się proste odczucia typu: upojenie, poryw, zachwyty, beznamiętna namiętność itp.; c) *w ciele* — ekstaza, lewitacja, → dotyki mistyczne, → stygmaty itp. Tak nazwane doznania nie stanowią istoty doświadczenia mistycznego, są tylko „wrazem” spotkania z Obecym. Kontakt jest tak bliski, że nie sposób ująć go w kategoriach „gdzie”. Wewnętrzną mowę mistyka niełatwo nawet jemu samemu przełożyć na język logicznych systemów. Tworzą się nowe pojęcia, np. dno duszy, szczyt duszy, samo wnętrze duszy, iskierka duszy (przejęte częściowo z mistologii filozofii platońskiej i stoickiej). Aktywność mistyka ogranicza się głównie do „otwarcia się”, poddania się i chłonięcia. Czasem ma charakter dialogu słownego.

Jeśli porównać stan mistyczny ze stanem natchnienia artysty, różnica jawi się w tym, że mistyk szuka środków wyrazu spośród znanych już symboli, podczas gdy artysta tworzy nowe dzieła wcielające natchnienie w konkretne kształty (H. Bergson). Tomiści (np. M. Gogacz) umieszczają k. m. w intelekcie. Biblijne ujęcie dotyczy raczej ducha, w którym znajduje się umysł i → serce. Św. Paweł mówi też o sercu, jako centrum osoby i łączy z nim możliwości poznawcze („światło oczu serca” — Ef 1, 18; „zaciemnione serce” — Rz 1, 21). H. Urs von Balthasar nazywa serce „organem wizji”.

2. Tajemnica Komunikującego się — ujmowana bywa przez mistyków i mistykoznawców w zuchwałych hipotezach, czasem dalekich od zdrowego rozsądku. Chaos teoriopoznawczy i nieporadność pojęciowa rodzą niebezpieczeństwo wyjścia poza kategorię bytu i niebytu, zamykania Transcendentnego w immanencji doznającego „ja”. W tzw. misticie naturalnej (np. H. Elzenberg) mistyczne doświadczenie przyrody bazuje na animizacji. Przypisuje się przyrodzie posiadanie „duszy” i świadomości. Radość mistyczna dotyczy „namacalnego odkrycia”, że przeciwieństwa są nieistotne, a przejścia między tym, co świadome i nieświadome są ciągłe. Doznający koncentruje się na swej immanencji — brak kontaktu z Kimś, każe skupić się na odczuciu „czegoś”.

W religiach niechrześcijańskich często trudno doszukać się k. m. międzyosobowych. Termin „osoba” wypracowany w chrześcijaństwie jest bardzo pomocny w różnieniu stron k. m. Jeśli w doświadczeniu jawi się tylko „To”, a nie „Ten”, łatwo podmiot doświadczenia sprowadzić do uprzedmiotowienia i rozplynięcia się w Nic, w Pustce (losem przedmiotów, materii jest rozpad).

Chrześcijaństwo zna tajemnicę objawionego Boga Trójosobowego. Bóg, który nie zatracą się w sobie istniejąc na sposób Trójjedynego, nie zatracą tych, z którymi się komunikuje. Jego zbliżenie (→ ekstaza) nie jest mocą niszczącą lecz uzdrawiającą, doskonalącą, wyzwalającą nowe możliwości (Dz 2, 1-13).

Ludzka osoba znajduje „osobowy wyraz” komunikacji z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Nie zachodzi zlanie się immanencji z transcendencją, nawet w k. m. nadzwyczajnych. Bóg „obecny” w duszy mistyka, pozostaje wciąż „nieдоступny i niepojęty”. Immanentna Obecność Boga nie likwiduje Jego Transcendencji.

3. Relacje komunikujących się. W systematyzacji filozoficzno-teologicznej ujmowane zależnie od rozumienia stron komunikujących się. Relacje w misticie naturalnej (m. kosmosu, gór itp.) podnoszone są do płaszczyzny odniesień personalnych. Swego rodzaju mistyką ciał niebieskich jest astrologia, trudno jednak nazwać prawdziwymi k. m. horoskopy, wróżby, amulety itp. Zdrowa mistyka przyrody możliwa jest tylko tam, gdzie nie personifikuje się materii, lecz w niej szuka się śladów Obecności Twórcy „rzeczy widzialnych i niewidzialnych”. W religiach Dalekiego Wschodu w k. m. schodzi się z płaszczyzny osobowej i wchodzi w relacje spoza kategorii rozróżnień jednostkowych.

Wspólny wszystkim systematyzacjom mistyki jest jej cel — zjednoczenie, a także droga do celu — miłujące poznanie, pojmująca miłość. Relacje poznania i miłości, a także istota zjednoczenia, interpretowane są już różnorodnie. Można mówić jedynie o analogii (a nie tożsamości) między rozumieniem k. m. na sposób chrześcijański i niechrześcijański. Analogia ta najbliższa będzie w aspekcie podobieństwa doznań (odbioru) mistyków. Różnice zasadnicze dotyczą rozumienia Rzeczywistości Komunikującej się oraz relacji z nią.

Ze względu na relacje osoby komunikującej do Chrystusa objawiającego tajemnicę Boga Trójosobowego, chrześcijańską mistykę dzieli się głównie na:

a) *m. istotową (Wessensmistik)*, np. m. nadreńsko-flamandzka XIV w., w której zjednoczenie z Bogiem wyrażane jest za pomocą pojęć filozoficznych, zwłaszcza platońskich;

b) *m. oblubieńczą (Brautmistik)*, której początki znajdujemy już u Orygenesusa. Jest to wzajemna bliskość Boga i człowieka wyrażana przez obraz małżeństwa. Św. Teresa z Avila († 1582) i św. Jan od Krzyża († 1591) posługują się pojęciami m. istotowej i obrazowym językiem m. oblubieńczej;

c) *m. nieobecności Boga*, wypracowaną w XVII w. w klimacie → francuskiej duchowości, a także potem przez św. Teresę z Lisieux († 1897). W tym typie mistyki główną wagę przykładają się do bezinteresownej miłości Boga, a nawet w opuszczeniu podejmuje się bezwarunkowe oddanie.

II. K. m. w Ciele Mistycznym Chrystusa. Ciało Mistyczne Chrystusa jest uprzywilejowanym „miejscem” k. m. z Bogiem. Skoro tylko ten Bóg jest Święty, można k. m. z Nim uznać za „święte”. Skoro mówi się o misticie w odniesieniach międzyludzkich (m. miłości, m. dialogu; S. Tugwell każde komunikowanie się nazywa „tajemnicą”), to w odniesieniach Bosko-ludzkich mistyka wyjaśnia się określeniem Chrystusa: „A oto tu jest coś więcej...” (Łk 11, 31-32). Bóg Wcielony porwaw ludzkość, aby ją uczynić swoją i w niej dalej prowadzić to, co rozpoczął w Samym sobie” (J. Laplace).

Chrześcijanin wszelkie „tajemnice” poznaje „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”. Zakryte przed umysłem człowieka Boże zamysły, w Jezusie Chrystusie zostały objawione i zrealizowane. Tajemnica Boga w Nim staje się dostępna jako Rzeczywistość Wcielona. Trwanie jej przedłuża się w Kościele, który zjednoczony

z Chrystusem tworzy z Nim „osobę mistyczną” (KKK 795). Na drodze wiary chrześcijanin poznaje i uwewnętrznia Boże zamysły. Tym, co pozwala wejść w kontakt z człowieczeństwem Chrystusa, a przez nie w prawdziwą komunię z niezglębioną tajemnicą Boga, nie są intelektualne spekulacje, lecz wiara.

W okresie patrystycznym cała uwaga Kościoła skupiała się niemal wyłącznie na fascynacji niewyczerpanym bogactwem Boga dostępnego w Chrystusie. Wieki późniejsze, a zwłaszcza XVI-XVII, przeniosły fascynację na doświadczenie człowieka, który poznał głębię kontaktu z Bogiem. Te dwa aspekty słusznie w mistyce rozróżniane, muszą być w k. m. rozpatrywane we właściwych proporcjach i nierozdzielnie. Kościół rozróżnia „zwyczajne” i „nadzwyczajne” komunikowanie się z Bogiem, przy czym konieczne do zbawienia jest to pierwsze.

1. K. m. zwyczajne — KKK 2014 nazywa zjednoczeniem mistycznym uczestnictwo w misterium Chrystusa przez sakramenty, a w Chrystusie — uczestnictwo w misterium Trójcy Świętej. Chociaż kontakt dotyczy „znaków”, to dzięki rozwiniętemu życiu wiary i pomocy łaski jest to „droga” zbliżenia do Boga i zjednoczenia z Nim, To, czego mistyk (w wąskim znaczeniu) doznaje w nadzwyczajnym doświadczeniu (świadomość Bożego upodobania), chrześcijanin doznaje w wierze przez chrzest i inne sakramenty. Swoista „technika” sakramentalna kryje tajemnicę rzeczywistej Obecności Boga w zasięgu człowieka. Drogi (etapy) życia mistycznego: oczyszczająca, oświecająca, jednocząca — odpowiadają sakramentom wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrztu, bierzmowania i Eucharystii.

Cel mistyki jest identyczny z celem wiary: zjednoczenie z Bogiem. Jacques Maritain przestrzega, że rezygnacja z życia mistycznego czyni z chrześcijaństwa jedynie moralność. Mistyka zatem nie sytuuje się

„obok” wiary albo „ponad” nią, lecz przygotowuje wiarę do oglądania Boga. W fakcie, że wiara również jest „dana”, zawiera się bierność przeżycia mistycznego. W tym sensie, każda modlitwa, o ile nie jest jedynie modlitwą warg, jest k. m. Autentyczne życie modlitwy polega „na stałym trwaniu w obecności trzykroć świętego Boga i w komunii z Nim” (KKK 2565). Posłuszeństwo wiary i miłość (św. Jan od Krzyża, H. Urs von Balthasar) są miernikiem doskonałości, a nie doświadczenie zjednoczenia z Bogiem. Miłość nadprzyrodzona jest ekstazy, bowiem „wypędza” nas z siebie ku Bogu i bliźniemu (Pseudo-Dionizy Areopagita).

2. K. m. nadzwyczajne — to wpływ Boga na życie wewnętrzne człowieka, który powoduje bezpośrednie doświadczenie Boga na drodze poznania i miłości. Ich intensywność jest tak wielka, że daje świadomość doświadczenia. Dokonuje się nie w sferze emocji (są wtórne), ale dzięki duchowym władzom człowieka (→ zmysły duchowe).

Jest to doznanie nagłe, bezpośrednio, świadome i (na ogół) krótkotrwałe. K. m. tego typu nie są konieczne do świętości, stąd otrzymują je tylko niektórzy. Nie powodują w osobie bezgrzeszności, choć utwierdzają w łasce. Nie przynoszą nowych prawd wiary, a tylko nowe światło. Treści tych doznań weryfikuje Kościół święty, nigdy odwrotnie. Nie należy k. m. nadzwyczajnych uważać za „jedyną właściwą” mistykę, bowiem muszą one mieścić się w polu Objawienia, które przechowuje Kościół. Autentycznym mistykiem jest obcy kult dla tych nadzwyczajnych doznań. Dla miłości Boga i człowieka gotowi są od nich odstąpić.

Doświadczenia nadzwyczajne to m.in. krótkotrwała ekstaza dla pokonania ludzkiej sytuacji pozostawiania „w ciele”, a przez to „z daleka od Pana” (2 Kor 5, 6). To intensywne w treści komunikowanie się z Bo-

giem umacnia do wytrwania w wierze, nadziei i miłości, do wzrastania w Ciele Mistycznym. Na drodze wiary „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1, 1) przemawia Bóg. W uniesieniu mistycznym przemawia tak intensywnie, że „przychodzi to, co doskonałe, znika to, co jest tylko cząstkowe” (I Kor 13, 10-11). Takie doznania trudno opisać w kategoriach naukowych, z istoty nastawionych na rozróżnianie, a nie pojmowanie całościowe (niemożliwe dla umysłu bez pomocy łaski).

Mistyka umiejscowiona w Ciele Mistycznym charakteryzuje się logiczną trzeźwością. Ci, których „porwał” Duch Boży (np. Izraelita Szaweł, poganin Korneliusz — Dz 9-10), są przez tegoż Ducha posłani do Wspólnoty Uczniów, do Piotra. Nie wy-

starcza ani pobożność aktywisty, ani intrawertyka. To Duch Święty tworzy w nas „nowy świat”. Momenty, w których Jego aktywność jest intensywna, aż do uchwycenia przez świadomość, nie są jedynymi okresami k. m.

H. Urs von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, Kr 1965; J. Braun, *Wiara szukająca rozumu. Teologia mistyczna*, Tor 1974; *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lb 1980; A. Poulain, *Łaski modlitwy*; X. Durrwell, *W Chrystusie Odkupicielu*, Pn-Wwa-Lb 1966; W. Świerzawski, *Panie, naucz nas się modlić. Mistyka zakorzeniona w liturgii*, Kr 1983; M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kr-Wwa 1987; S. Tugwell, *Modlitwa w bliskości Boga*, Pn 1988; J. Laplace, *Modlitwa. Od pragnienia do spotkania*, Wwa 1989; J. i R. Maritain, *Kontemplacja w świecie*, Pn 1994; Pseudo-Dionizy Areopagita, *O Imionach Bożych*, Lb 1995.

TERESA PASZKOWSKA

KONGRESY MIŁOSIERDZIA BOŻEGO

Kilkudniowe spotkania czcicieli → Miłosierdzia Bożego organizowane z inicjatywy Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (Księża Pallotyni) w Częstochowie dla zgłębienia tajemnicy (część doktrynalna) i uczczenia (część kultowa) Miłosierdzia Bożego.

Do 1992 odbyły się cztery K. M. B., zawsze pod honorowym patronatem Prymasa Polski. Uczestniczyli w nich licznie reprezentanci głównych ośrodków kultu Miłosierdzia Bożego w Polsce, a także poza jej granicami (z Europy, Afryki i obu Ameryk). Wśród prelegentów byli m.in. członkowie Episkopatu Polski. Materiały zawierające treść referatów i homilii wygłoszonych podczas trzech pierwszych kongresów zostały opublikowane w „Biuletynie Miłosierdzia Bożego”, wydawanym przez pallotyńców z → Doliny Miłosierdzia oraz w książce: *Wobec tajemnicy Bożego Miłosierdzia* (Powołanie człowieka, 8, red. L. Balter, Pz 1991).

I. Pierwszy K. M. B. odbył się 24-26 IV 1981 pod hasłem: „Królowi Miłosierdzia w

hołdzie” z okazji 50. rocznicy pierwszego objawienia s. Faustynie Kowalskiej († 1938). Poświęcony był przeanalizowaniu form kultu Miłosierdzia Bożego oraz uroczystym obchodom święta Miłosierdzia Bożego.

W pierwszych dwóch dniach obrad w Sali Papieskiej na Jasnej Górze wygłoszono 8 referatów. Centralnym wydarzeniem części kultowej kongresu w trzecim dniu była Msza św. koncelebrowana na wałach jasnogórskich pod przewodnictwem bp. S. Bareły, ordynariusza diecezji częstochowskiej. Po Mszy św. odbyła się procesja do Doliny Miłosierdzia, gdzie poświęcono pomnik Chrystusa Miłosiernego (dzieło prof. F. Suknarowskiego z Wadowic), postawiony przez pallotyńców w hołdzie Królowi Miłosierdzia.

II. Drugi K. M. B. odbył się 26-29 IV 1984 pod hasłem: „W Miłosierdziu Bożym odrodzenie”, z okazji 50. rocznicy wystawienia do publicznej czci obrazu Jezusa Miłosiernego w Ostrej Bramie w Wilnie. Podobnie jak w poprzednim K. M. B. w Sali Papieskiej w części doktrynalnej wygło-

szo 8 referatów, zaś w części kultowej, w Dolinie Miłosierdzia oddano publiczne hold Najmiłosierniejszemu Zbawicielowi za szczególne Miłosierdzie Boże doznane przez naród polski m.in. podczas odsieczy wiedeńskiej, której 300-lecie obchodzono rok wcześniej.

III. Trzeci K. M. B. odbył się 1-4 X 1988 pod hasłem: „W służbie Miłosierdziu Bożemu” z okazji 50. rocznicy śmierci s. Faustyny Kowalskiej. Kongres ten trwał 5 dni. Odwrotnie niż poprzednio, przez dwa pierwsze dni odbywała się część kultowa, zaś w części doktrynalnej wygłoszono 8 referatów, których treścią było, m.in. ukazanie stanu kultu Miłosierdzia Bożego w Polsce i w świecie, a także wyników analizy możliwości, zadań i obowiązków Kościoła w Polsce w aspekcie jego służby na rzecz Miłosierdzia Bożego. Na zakończenie kongresu uczestnicy sympozjum naukowe-

go udali się do Krakowa, gdzie przy grobie s. Faustyny wzięli udział we Mszy św. koncelebrowanej pod przewodnictwem bp. Czesława Domina.

IV. Czwarty K. M. B. odbył się 3-6 X 1992 pod hasłem: „Nim przyjdę jako sędzia sprawiedliwy przychodzę wpierw jako król miłosierdzia” (Dz. 49). W toku sympozjum naukowego wygłoszonych zostało 10 referatów, których treść zawierała m.in. analizę orędzia objawionego s. Faustynie Kowalskiej oraz wskazanie dróg i środków koniecznych do jego realizacji.

Królowi Miłosierdzia w holdzie. Materiały I K. M. B. 24-26 kwietnia 1981 r., Cz 1984 (mps pow.); E. Weron, Drugi Kongres ku czci Miłosierdzia Bożego, „Biuletyn Miłosierdzia Bożego”, 8(1984), 14, II, 222-238; Cz. Parzyszek, Słowo Prowincjła na otwarcie III Kongresu ku czci Miłosierdzia Bożego, „Biuletyn Miłosierdzia Bożego”, 13(1989), 23, 11-13; W. Seremak, Kongres ku czci Miłosierdzia Bożego, CT 59(1989), 3, 95-103.

WALDEMAR SEREMAK SAC

KONSEKRACJA

(łac. *consecrare; sanctificare* od *sacrum facere* — czynić świętym)

Pojęcie obejmujące *akt* liturgiczny, którego skutkiem i przedłużeniem jest *stan* uczynienia świętym tego (osoby, rzeczy, miejsca), co przynależy do skażonej natury. K. ma miejsce tylko w Kościele świętym.

I. Kwestie pojęciowe. Rozróżnia się k. osób i k. rzeczy oraz miejsc, przy czym po Sob. Wat. II te ostatnie nazywa się poświęceniem, jako że ofiarowane do użytku sakralnego, są one odtąd w służbie uświęcenia osób. Jedynie w odniesieniu do darów chleba i wina w Eucharystii używa się pojęcia k.

Poprzez k. osoba lub rzecz zostaje niejako przeniesiona do innego porządku i poddana procesowi o wymiarach misterium, w którym dokonuje się „przemienienie”. W k. wyróżnia się zatem dwa aspekty: a) *poświęcenie* tj. ofiarowanie czegoś lub kogoś Bogu związane z wyłączeniem z porządku przynależności do świata; ten wy-

miar zakorzeniony jest w krzyżu; b) *uświęcenie* tj. inkorporowanie w porządek łaski wszystkich wymiarów osoby lub rzeczy; wymiar sięgający chwały.

Nazbyt często k. utożsamia się tylko z pierwszym aspektem, przez wyakcentowanie „ofiary” — wyjęcia z porządku naturalnego, wyłączenia z typowych przeznaczeń. Pomniejsza się w ten sposób wymiar, który stanowi rzeczywisty cel oraz sens poświęcenia i faktycznie jest zaszczytnym „wyniesieniem” do porządku łaski. Aspekt pierwszy akcentuje mocniej akt ludzki i ma wymiarną postać. Zdaje się bardziej przynależać do porządku prawnego. Natomiast aspekt uświęcenia, przynależący bardziej do zakresu duchowości, skupia uwagę na zaangażowaniu Boga w ten proces Bosko-ludzki, na Jego przemieniającej łaskawej miłości. Boża inicjatywa *uświęcenia* uprzedza ludzką gotowość *poświęcenia*.

Tajemnica k. zasadniczo odnosi się do tajemnicy Kościoła, w którym Duch Uświęciciel posłany przez Syna od Ojca, dokonuje „przeistoczenia darów ofiarnych” i „przemiany” osób począwszy od konsekracji chrzcielnej. Jedynie w sensie ofiarowania, poświęcenia czegoś czy kogoś Sacrum, można mówić o k. w różnych religiach. W pełnym i właściwym znaczeniu k. istnieje wyłącznie w Kościele. Jeśli nawet ofiara (łac. *sacrificium*) etymologicznie oznacza czynienie czegoś po-święconym tj. oddanym Sacrum, to koncentruje się na decyzji i akcie człowieka. Od przyjścia na świat Syna, „którego Ojciec poświęcił i posłał” (J 10, 36) należy rozróżniać porządek stary i nowy. K. ma charakter nieodwracalny, nawet Kościół nie ma władzy „odkonsekwowania”, co najwyżej może czasowo zawiesić osobę w obowiązkach wynikających z k.

W V w. pojawiło się pojęcie osoby konsekrowanej — dziewicy, która otrzymała liturgiczną k. Św. Ambroży (*De virginitate*, 36) posługuje się tym terminem mówiąc także o biskupie konsekrującym neofitów we chrzcie (*De mysteriis*, 8). Św. Tomasz z Akwinu, pod wpływem Pseudo-Dionizego Areopagity, uważał, osoba składająca uroczyste śluby zakonne uzyskuje k. analogiczną do święceń biskupich. Ten unikalny pogląd nie znalazł jednak kontynuatorów. Od XVI w. słowo k. jest używane wyłącznie jako czasownik zwrotny — w sensie moralnym i psychologicznym — dla wyrażenia osobistego oddania się osoby Bogu, Matce Bożej lub świętemu. Tylko w kontekście liturgii miał inne znaczenie i formę. W dokumentach Vaticanum II pojęcie *consecrare* pojawia się 21 razy, a *consecratio* — 24 razy (LG 28, 44; PO 12; PC 5; GS 48). Odnosi się do Chrystusa, → chrztu, święceń kapłańskich, → profesji → rad ewangelicznych i do sakramentu małżeństwa.

II. Poświęcenia przedchrześcijańskie. W służbie Bożej przydatne są: czas, miej-

sce, dary i sprzęty. Poświęca się je wg stosownego rytu. Także zjawisko poświęcania osób do specjalnych zadań związanych ze służbą Bogu znane jest w różnych religiach i w Izraelu. Osoby te wybierano spośród społeczności jednostkowo, bądź na zasadzie przynależności do odpowiedniej kategorii osób (np. ród kapłański), czasem była to inicjatywa własna pragnącego poświęcić się. W ST, w ramach Przymierza Bogu należało przeznaczyć „wszystko pierwotne” (Wj 13, 2), nie dla uśmiercenia, ale dla pełniejszego włączenia w zamysły Jahwe. Cały Naród Wybrany z kolei tę rolę pierwotnego, poświęconego (Pwt 7, 6; 14, 2) pełnił wobec innych narodów. Wewnątrz Izraela poświęcano tych, którzy sprawowali przed Bogiem czynności kapłańskie, prócz namiotu Spotkania i ołtarza, poświęcono również Aarona i jego synów (Wj 28, 41; 29, 44). Jednak uważanie kapłana za świętego, w związku tym, że „ofiaruje pokarm Boży” wiąże się z napomnieniem ze strony Boga: „Będzie święty dla ciebie, bo Ja jestem święty, Ja Jahwe, który was uświęcam!” (Kpł 21, 8). Świętość kapłana płynie z faktu, iż ma przystęp do Uświęciciela, dostęp bliższy niż inni. Poświęcenie się Panu jest swoistym wyróżnikiem w społeczności. Także wtedy, gdy „mężczyzna lub kobieta złoży ślub nazireatu, aby się poświęcić dla Pana” (Lb 6, 2), nosi „znamię poświęcenia dla Pana” (Lb 6, 7). Faryzeusze z czasem przeakcentowali świętość rzeczy i czynności, dewaluując tajemnicę zbliżenia do Świętego.

III. K. osób. W świetle NT w Chrystusie interpretacja „starych” obrzędów i pojęć uległa zmianie. K. Chrystusa zmienia całą rzeczywistość. Przez osobowe zjednoczenie z Bóstwem Jego natura ludzka została wyjęta ze świata grzechu i podniesiona w sferę Bożą. Zostaje zatem przeznaczona do najwyższego i najdoskonalszego kultu Ojca. Tak więc Wcielenie stanowi k. ontyczna (bytowa), obiektywną.

Świat jest wciąż w mocy Złego, jednakże konsekrowani przez chrzest zostali wyjęci ze świata, weszli w nowy porządek istnienia. Dlatego Sob. Wat. II kładzie nacisk na powołanie do świętości każdego ochrzczonego. Chrześcijanin to człowiek *poświęcający* czas, siły, dary materialne, talenty przede wszystkim *uświęceniu*. Członkowie Ciała Mistycznego są „poświęceni dla uświęcenia” na mocy *konsekracji chrzcielnej*. Wszystkich konsekrowanych chrzcielnie poucza Kościół słowami Nowego Przymierza: „wołą Bożą jest wasze uświęcenie” (1 Tes 4, 3)

IV. K. wtórna. Konsekrowani chrzcielnie żyją na świecie w trojkiej „formie życia”: uświęcając się w świecie (święccy), uświęcając się w posługiwaniu sakramentalnym wewnątrz Ludu Bożego (kapłani), uświęcając się na drodze profesji rad ewangelicznych (osoby konsekrowane). W tym kontekście ujawnia się w Kościele wtórna konsekracja: *sakramentalna* tj. święceń, *niesakramentalna* tj. profesji rad ewangelicznych. W obu wypadkach (święceń i ślubów) ten drugi akt zawiera nowe działanie Boga, analogiczne do konsekracji chrztu. Niesie też nowe wymaganie, wzmożony obowiązek dążenia do doskonałości i do świętości moralnej. Godny wyakcentowania jest fakt, że pierwsza k. wyłącza osobę ze świata, druga zaś — jest „wybraniem” spośród wybranych nie dla wyłączenia, lecz dla intensywniejszego zaangażowania w uświęcenie Kościoła (→ kapłaństwo).

1. K. święceń włącza chrześcijanina powołanego specjalnym powołaniem (Mk 3, 13-14) do posługiwania przede wszystkim w *sakramentalnym uświęcaniu* Ludu Bożego. K. święceń uwypukla swą treść w kontekście liturgii Kościoła. Kapłan, wybrany spośród Ludu Bożego, otrzymuje prawo szafowania dwójako mocą Ducha Świętego wobec tego Ludu, mianowicie władzą odpuszczania grzechów i władzą sprawowania Eucharystii (SC 7). Wszelkie

kapłańskie „...prace apostolskie to mają na celu, aby wszyscy stawszy się dziećmi Bożymi przez wiarę i chrzest, schodzili się razem, wielbili Boga pośród Kościoła, uczestniczyli w Ofierze i pożywali Wieczerną Pańską” (SC 10). Posługa przez k. święceń dokonuje się w dwu nurtach: uświęcenia będących już członkami Mistycznego Ciała oraz przepowiadania Ewangelii „po to, by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16).

K. intensywnie przemienia osoby w tym świecie. Przyspiesza objawienie się dzieci Bożych wobec całego stworzenia, które wypatruje dnia uwolnienia z niewoli marności i nadejścia czasu chwały (Rz 8, 19-22). Głębia misterium k. nie pozwala „stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić” (Rz 8, 18) tego „poświęcenia”, jakie podejmuje człowiek oddalając się od świata a zbliżając do Boga. Dar otrzymywany od Boga przewyższa niepomierne ofiarę człowieka.

2. K. przez profesję rad ewangelicznych jest wciąż bardzo różnie interpretowana i pojmowana, nawet Synod Biskupów z 1994 nie wypracował pełnej → teologii życia konsekrowanego. Niektórzy autorzy używają zamiennie terminów k. i profesja, inni w profesji widzą źródło k. lub zewnętrzny wyraz k. „Rady ewangeliczne bardziej niż przyczyną są skutkiem, czy raczej wymogiem konsekracji, dokonanej przez Boga wskutek wyboru danej osoby” (Gambari, 98). K. nie jest dziełem tych rad. Raczej skłania ona do ślubowania rad ewangelicznych, jednak śluby nie wyczerpują pełni k. W myśl soborowego ujęcia, profesja zakonna zatwierdzona przez Kościół i włączona w Jego działanie liturgiczne, wprowadza osoby do „stanu kanonicznego”, uznanego wewnątrz Kościoła za „stan Bogu poświęcony” (LG 45).

Życie konsekrowane ma cztery wymiary: *ascetyczny* (oderwanie od świata), *mistyczny* (przyłgnięcie do Boga samego),

apostolski (powrót do świata w służbie Boga) i *prawny* (instytucjonalna więź z Kościołem). Wg Kodeksu Prawa Kanonicznego życie konsekrowane „jest trwałą formą życia, w której wierni pod działaniem Ducha Świętego, naśladowując dokładniej Chrystusa, oddają się całkowicie na własność umiłowanemu nade wszystko Bogu, ażeby — *poświęceni* z nowego i szczególnego tytułu dla chwały Boga, budowania Kościoła i zbawienia świata — *osiągnąć doskonałą miłość w służbie* Królestwa Bożego i, stawszy się w Kościele wyraźnym znakiem, *zapowiadać niebieską chwałę*” (KPK kan. 573 § 1). Trwałość „formy życia” i „poświęcenie” jawią się jako zewnętrzne elementy, uchwytnie prawnie i socjologicznie. W zakresie duchowości i mistyki mieści się cel doczesny i wieczny, tj. osiągnięcie doskonałej miłości w służbie i osiągnięcie przyszej chwały. Konsekrowany, czyli poświęcony sprawom uświęcenia, musi „być jedno” z Konsekrującym, tak w kulcie, jak i w apostołstwie. Przemienienie osoby ludzkiej dokonuje się w *communio personarum*. Znamiennym elementem we współczesnej teologii życia konsekrowanego jest wyakcentowana przez Jana Pawła II scena Przemienienia Pańskiego (zob. VC 14-16). Z kontemplacji chwały Pana Przemienionego czyni Papież punkt wyjścia dla tej formy życia w Kościele. Nie oznacza to pominięcia Krzyża i odejścia od wymiaru ofiary w życiu konsekrowanym. W Ukrzyżowanym znajduje integralną podstawę k. chrzcielna i k. płynąca z profesji rad (RD 7). Jednakże akcent nie pada na „poświęcenie”, gdyż ślubowane rady „bardziej niż wyrzeczeniem, są [...] przede wszystkim specyficzną formą przyjęcia tajemnicy Chrystusa...” (VC 16). Jako dar Trójcy Przenajśw. dla Kościoła, przyjęte przez powołanych, dają możliwość „ukazywania” jak wielkich dzieł dokonuje Bóg w ludzkiej ułomnej naturze (VC 20). To jest podstawowe zadanie konsekrowanych ukazywać „bardziej niż

słowami [...] językiem życia przemienionego, zdolnego zadziwić świat” (VC 20) cuda łaski dokonywane w życiu umiłowanych przez Boga. W pewnym znaczeniu winni być „profesjonalistami świętości” (Gambari, 112), życie Kościoła więcej zyskuje na tym „kim są” (nowy sposób istnienia) niż na tym, co robią. Życie uświęcone — a nie tylko poświęcone Bogu — jest językiem konsekrowanych w nowej → ewangelizacji. Dotyczy to osób zakonnych (→ zakon) i konsekrowanych w świecie (→ instytuty świeckie). Ich uświęcenie osobiste ma społeczny wymiar, przynosi pożytek całemu Ciału Mistycznemu, wzmacnia je i objawia część chwały przyszej. Konsekrowani są częścią (ok. 0,12% ogółu wierzących) w Kościele, bowiem „zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wspólnie ze wszystkimi, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa...” (1 Kor 1, 2). Część ta wobec całości pełni rolę zaczynu, podobnie jak Kościół istnieje w świecie „jako zaczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą” (GS 40).

Życie konsekrowane jest z jednej strony „zarezerwowaniem” dla Boga, z drugiej zaś „misją” wobec świata. Nie oznacza to „dwoistości serca” (Jk 1, 8; 4, 8), skoro przybliżyli się do Boga, aby uświęcić serca. Każdy pokładający w Nim nadzieję „uświęca się, podobnie jak On jest święty” (1 J 3, 3). Jako wierzący, już dusze uświęcili „będąc posłuszni prawdzie” (1 P 1, 22), powinni jednak jako duchowa świątynia (1 P 2, 5) uświęcić całe swe postępowanie, wzorując się na Tym, który ich powołał (1 P 1, 15). Czas, jaki pozostał do → paruzji jest czasem jeszcze nie opieczętowanym definitywnie. Każdy święty tj. wszczepiony w Chrystusa ma możliwość i zarazem nakaz Boga: „niechaj się jeszcze uświęci” (Ap 22, 11).

KONSEKRACJA

K. Szafraniec, *K. zakonna: sens i wartość*, CT 54(1984), 1, 37-44; J. A. Ihnatowicz, *Profesja rad ewangelicznych jako k. w nauczaniu Drugiego Sob. Wat.*, STV 27(1989), 2, 63-80; B. Secondin, *Obecny stan teologii życia konsekrowanego*, ŻK 45(1994), 9-27; J. L. de la Vega, *Ostatni Synod Biskupów a teologia życia konsekrowanego*, HD 44(1995), 1, 3-15; J. Królikowski, *Przyszłość życia zakonnego — między k., komunią i posłaniem*, „Currenda”, 146(1996), 3, 420-435; B. Cole, P. Conner, *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia kon-*

sekrowanego, Pz 1997; A. J. Nowak, *Ślub czystości czy k. ciała?*, w: *Ku szczęściu bez oszustwa* (HM, 18), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1997, 151-165; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998; P. Spiller, *K. zakonna*, w: *Formacja zakonna*, t. 3, red. J. W. Gogola, Kr 1998, 137-165; *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lb 1998.

TERESA PASZKOWSKA

KONSTYTUCJE ZAKONNE

W zakonach powstałych przed XVI w. jest to zbiór szczegółowych norm, regulujących życie i organizację → zakonu, stanowiący uzupełnienie → reguły zakonnej. Zaś w zakonach powstałych po XVI w., a zwłaszcza w → zgromadzeniach zakonnych XIX i XX w., oraz w → stowarzyszeniach życia apostołskiego jest to podstawowy zbiór prawa danego instytutu. Uzupełnieniem k. z. są reguły zakonne, zwyczajniki lub dyrektoria zakonne.

Zachowanie k. z. to nie tylko rada, ale obowiązek każdego, kto jest członkiem danego instytutu życia konsekrowanego. Oznacza to, że konsekracja zakonna i wynikająca z niej określona zakonna duchowość, przeżywane są zgodnie z k. z., które Kościół aprobuje i zatwierdza.

J. Bar, *Droga rad ewangelicznych*, Wwa 1978; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

KONTEMPLACJA

(łac. *contemplatio*, od *cum* — z, jednocześnie, razem, wspólnie; *templum* — określone miejsce, skąd rozciągał się obszar widzenia, pole obserwacji; świątynia; *contemplari* — czynność uważnego rozpatrywania czegoś za pomocą zmysłów lub ducha)

Słowu *contemplari* odpowiada gr. *theorein* — widzieć, patrzeć, przyglądać się, dokonywać przeglądu. W sensie szerszym oznaczało ono: podejmować refleksję, medytować, filozofować, w sensie ścisłym: iść na spektakl, ceremonię religijną (*theoria*).

Pierwotnie w łac. i gr. słowo „kontemplować” nie było zastrzeżone do zakresu sakralnego, ale wyrażało wysiłek intelektualny człowieka podejmowany w celu zgłębiania jakichś aspektów rzeczywistości i zdobycia szerszego poznania oraz doświadczenia piękna. (R. Arnou).

I. K. w Biblii. W świetle Objawienia judeochrześcijańskiego k. jest pojmowana

jako oparte na wierze w słowo Boże, nadprzyrodzone poznanie Boga i pełna miłości więź z Nim; poznanie właściwe dla człowieka duchowego „pochwyconego” przez Boga, pozostającego w szczególnej bliskości z Nim, doznającego radykalnej przemiany życia. Mogą temu towarzyszyć wizje, ekstazy, prorocтва itp.

Chrześcijanin wewnętrzne życie Boga poznaje w Chrystusie, jedynym Pośredniku między Bogiem a ludźmi (J 1, 18; 1 Tm 2, 5). Będące udziałem Syna Bożego bezpośrednio widzenie Boga, mocą łaski i wiary staje się dostępne także uczniom Chrystusa.

1. ST. Doświadczenie k. w ST może być właściwie odczytane jedynie w perspektywie przymierza między Jahwe a Izraelem i historii zbawienia ukierunkowanej na pełnię objawienia Bożego w Chrystusie. Łaska k. jest udzielana nie całemu ludowi, ale

wybranych przez Boga jednostkom (patriarchom i prorokom), którym powierzona jest ściśle określona misja wobec ludu. Abraham przyjmuje z uległością przekazaną mu tajemnicę powołania (Rdz 12, 1-8) i postępując za światłem wiary, zmierza do ziemi obiecanej; wchodzi w przymierze z Jahwe (Rdz 15, 1-21); ogląda Jego epifanie (Rdz 18, 1-15); dzięki heroicznemu posłuszeństwu w akcie gotowości ofiarowania Bogu swego syna Izaaka, staje się wzorem wiary dla chrześcijan (Hbr 11). Szczególną relację Abrahama z Bogiem i jego profetyczną wizję mesjańską potwierdzi wobec Żydów sam Chrystus (J 8, 56).

Bóg do narodu wybranego posyła proroków, czyli ludzi, którzy uprzednio słyszeli Jego słowo i ewentualnie mieli widzenie Jego obecności, dlatego określano ich jako „widzący” (*nabi* — 1 Sm 9, 9). Jednym z największych „słyszających” i „widzących” w Izraelu był Mojżesz, któremu dane było poznanie Jahwe „twarzą w twarz” (Pwt 34, 10). Cała jego misja począwszy od powołania pod górą Horeb (Wj 3, 1 — 4, 17), poprzez zawarcie przymierza na Synaju i różne sytuacje ludu wybranego wymagające jego wstawiennictwa u Jahwe (np. Wj 17, 1-7), dokonywała się w szczególnej bliskości Boga. Teofania na Synaju pokazała, iż jedynie on słyszy słowa Jahwe, cały zaś lud pozostaje natomiast w pewnej odległości od góry, widzi jedynie ogień i dym unoszący się nad nią oraz słyszy grzmoty i nie może zbliżyć się do Boga, nie chcąc ryzykować utraty życia (19, 1-25). Owa niemożność zniesienia „widoku” Boga spowodowana jest grzesznością człowieka; jest konsekwencją grzechu pierworodnego pociągającego za sobą utratę pierwotnego stanu szczęścia obcowania z Bogiem (Rdz 3, 8).

Doświadczenie k. w ruchu profetycznym Izraela staje się bardziej dostrzegalne w świetle analizy konkretnych przejawów doświadczenia religijnego u poszczególnych

proroków. Dla każdego z autentycznych proroków bardzo ważną kategorią osobistego → doświadczenia duchowego jest moment własnego powołania (Am 7, 14-15; Iz 6, 1-13; Jr 1, 4-10; Ez 1-3), kiedy Bóg przybliży się do proroka i kieruje do niego swoje słowo, objawia zamysł, jaki ma względem niego i całego ludu wybranego, udziela mu misji i bliżej określa jej naturę, zapewniając go o swej pomocy. Tu także do istotnych elementów doświadczenia mistycznego proroka należą „widzenie” i „słyszenie”.

Wizja → chwały Bożej, pozwalająca Izajaszowi wniknąć w wewnętrzną naturę Boga i Jego świętość, uwidacznia, iż „widzenie” jest ukierunkowane na „słyszenie” słowa Bożego (Iz 6, 1-8) w konkretnym przedmiocie k., oba zaś te elementy pozostają w ścisłym związku z misją proroka. Wspomniana Izajaszowa wizja chwały i świętości Boga, potwierdzona przez Chrystusa (J 12, 41), ukazuje jednocześnie moralny aspekt postawy proroka. Jedynie uprzednie oczyszczenie moralne umożliwi prorokowi wgląd w naturę Jahwe, zrozumienie Jego zamysłów i woli względem ludu izraelskiego.

W doświadczeniu Boga w ST na uwagę zasługuje także nurt pobożności, jaki rozwinął się na przeł. VII/VI w. przed Chr. i znalazł swój wyraz w Psalmach. Osobista modlitwa wielu sprawiedliwych, zwanych też „przyjaciółmi Boga”, wyraża się głębokim pragnieniem szukania Boga, tęsknoty za utraconą „świętą górą” — miejscem Jego obecności. Jej poniekąd kontemplacyjną naturę oddają słowa Ps 42, 2-3. Intensywność pragnienia Boga wyrażana jest przy pomocy różnych metafor i obrazów. Przedmiotem pragnienia jest „oblicze Boże” (Ps 143, 7) — wyraz wewnętrznego życia Bożego, oraz potęga i chwała Jahwe (Ps 63, 3). Interioryzacja tej formy modlitwy owocuje głęboką komunią pobożnych żydów z Bogiem, przeżywaną bardziej wewnątrz niż

we wcześniejszym okresie, gdy poszukiwano obecności Boga, nawiedzając Jego sanktuarium. Jej owocem jest uszczęśliwiający doświadczenie dobroci i słodczy Boga (Ps 34, 6. 9).

2. *NT.* Gdy nadeszła „pełnia czasów” (Ga 4, 4) i Słowo stało się ciałem (J 1, 14), dystans właściwy dla k. starotestamentalnej zostaje przewyższony i otwiera się dla niej całkowicie nowy horyzont. Objawiający się dotychczas przez proroków Bóg wychodzi obecnie na spotkanie każdego człowieka w swoim Synu (Hbr 1, 1-2), w Nim pragnąc wszystkich przemienić na wzór Jego obrazu i obdarzyć chwałą (Rz 8, 29-30).

Zdaniem H. Urs von Balthasara, k. chrześcijańska ma dwie strony: *obiektywną* — opierającą się na Boskiej prawdzie otwierającej się przed nami w Chrystusie; i *subiektywną* — wyrażającą się w otwarciu umysłów i serc na tę prawdę. Subiektywna strona k. opiera się na obiektywnej i tylko w odniesieniu do niej może być zrozumiała i autentycznie przeżywana.

a) *K. w życiu i nauczaniu Jezusa Chrystusa.* Słowo, które było u Boga i było Bogiem (J 1, 1) stając się ciałem ukazało światu istotę swego Bytu i to Kim On jest dla świata: „światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka” (1, 9). Wraz z wcieleniem Syna Bożego całe bogactwo Ojca koncentruje się na Jezusie Chrystusie, w którego Człowieczeństwie są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy (Kol 2, 3). Cała postawa Chrystusa, Jego czyny i słowa są przejawem istoty Boga w ludzkiej postaci.

K. w życiu Jezusa Chrystusa jest tym stanem, który angażuje całą Jego Osobę i jednoczy Ją z Ojcem w Duchu Świętym. Przez swe wcielenie Syn Boży nie odwraca się od Ojca, ale pozostaje dalej na Niego ukierunkowany. Zachowuje świadomość tego, że od Boga wyszedł i do Boga powróci (J 13, 3); pozostaje względem Niego w postawie wewnętrznej uległości do tego stop-

nia, że Jego „pokarmem jest wypełnienie woli Ojca” (J 4, 34). Nie głosi własnej nauki, ale naukę Ojca (J 7, 16); „nie czyni nic od siebie, ale [...] czyni to, czego Go Ojciec nauczył” (J 8, 28); pełni dzieła Ojca (J 10, 32). Swą wewnętrzną więź z Ojcem określa następująco: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Na mocy tej szczególnej więzi, przewyższającej więź jakiegokolwiek stworzenia z Bogiem, Jezus może powiedzieć: „Nikt [...] nie zna Ojca tylko Syn i ten komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27) Ze swej strony Ojciec potwierdza ową szczególną relację łączącą Syna z Nim i w opisanych przez ewangelistów teofaniach (podczas chrztu w Jordanie i przemienieniu na górze Tabor, wyznaje: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie” (Mt 17, 5; Mk 9, 7; Łk 9, 35). Na uwielbienie, jakie wcielony Syn Boży wyraża względem Niego (Łk 10, 21; J 17, 4), Ojciec odpowiada uwielbieniem Syna (J 12, 28) tą chwałą, którą miał u Niego jako odwieczne Słowo (J 17, 5). Wg św. Tomasza z Akwinu, Chrystus cieszył się stałym widzeniem Ojca niebieskiego (STh III, q. 9, a. 2). Owa uszczęśliwiająca k. „nie jest jednak tą samą, którą otrzyma Chrystus od Ojca, gdy zmartwychwstanie i wstąpi do nieba. Ma ona bowiem charakter pierwotnej przepaści dzielącej «niebo» od «ziemi», istniejącej od stworzenia świata, a pogłębionej przez grzech” (Balthasar, 221).

Pan Jezus nie tylko przeżywa osobiście k., ale poucza także swych uczniów o sposobie dojścia do niej i pragnie, by byli oni Jego przyjaciółmi dzielącymi z Nim wspólnotę życia. Przede wszystkim budzi w nich pragnienie k., wskazując na to, że jest ona dziełem łaski Bożej (J 4, 10. 14). Ożywieniu tego pragnienia służą samoobjawienia Chrystusa mówiące o Nim jako o „chlebie żywym” (J 6, 48), „światłości świata” (J 8, 12), „życiu i zmartwychwstaniu” (J 11, 25). Budzą one największe potrzeby człowieka, które On jeden jest w stanie zaspokoić.

Chrystus zachęca swych uczniów do modlitwy zdolnej uprosić Ducha Świętego — Inspiratora k. (Łk 11, 13). Apostołowi Piotrowi wyjaśnia, iż jego zdolność rozpoznania Mesjasza, Syna Bożego jest udzielonym mu przez Boga Ojca objawieniem (Mt 16, 17; Mk 8, 29; Łk 9, 20). Trzem wybranym apostołom objawia swą chwałę na górze Tabor, jako zapowiedź chwały swego zmartwychwstania (Mt 17, 5-7; Mk 9, 2-3. 7; Łk 9, 29-31). Wyrazne pouczenie o k. przekazuje Jezus w swej Mowie pożegnalnej. Wprowadzeniem w nie jest zapowiedź bliskiego uwielbienia Syna Człowieczego przez Boga Ojca (J 13, 31-32). Jezus wyznaje, iż samym sobą objawia istotę Boga Ojca (J 14, 9). Poucza, iż jest jedyną „Drogą” do Ojca (J 14, 6). Objasnia, że istotą życia wiecznego (wizji uszczęśliwiającej) jest poznanie Boga i posłanego na świat Syna Człowieczego (J 17, 3). Zapowiada misję Ducha Świętego i objaśnia Jego rolę w uświęceniu wiernych (J 14, 26).

Jezus jest nie tylko doskonałym wzorem życia kontemplacyjnego, ale i umiejętności połączenia k. z działaniem. Tę samą miłość, którą Chrystus odczuwał w k. Ojca, przeżywał jednocześnie w działaniu, gdy pragnął rozpalic ją w świecie (Łk 12, 49) i zgromadzić wokół siebie w wieczności wszystkich odkupionych.

Na krzyżu Jezus biorąc na siebie skutki grzechu ludzkości, przeżywał „godzinę ciemności”, czyli stan przekraczający „noc zmysłów” i „ducha”, o którym mówią mistycy. Stan ten określa św. Jan od Krzyża „całkowitym opuszczeniem” i zauważa, że Chrystus „dokonał wówczas dzieła większego niż wszystkie cuda, które zdziałał, dzieła największego na niebie i na ziemi, jakim jest pojednanie i połączenie przez łaskę rodzaju ludzkiego z Bogiem” (DGK, II, 7, 11). Zmartwychwstając w ciele i powracając do Ojca Chrystus nie zrywa ze światem, ale pozostaje z nim w jedności i od Ojca posyła do niego Ducha Świętego (J 15, 7. 26) uzdalniającego chrześcijan do k.

b) *K. w życiu i nauczaniu uczniów Chrystusa.* Wyrazne wzmianki o doświadczeniu i nauce dotyczącej k. znajdują się w listach św. Pawła i pismach św. Jana. Doświadczenie k. u Apostoła narodów ma swój początek w udzielonej mu pod Damazkiem chrystofanii (Dz 9, 4-6; 22, 7-10; 26, 14-18). Do tego wstrząsającego spotkania z Panem św. Paweł będzie powracał przez całe życie (1 Kor 15, 7-8; Ga 1, 15; Flp 3, 12), chcąc je zgłębić. W tym mniej więcej czasie doznał porywu mistycznego do „raju” i „trzeciego nieba” (2 Kor 12, 1-11), a także mniejszych ekstaz (Dz 22, 17). Dla modlitewno-kontemplacyjnego doświadczenia św. Pawła ważny był jego dwuletni pobyt na pustyni Arabskiej (Ga 1, 17) w początkach powołania na apostoła. W jego mitycy dostrzegalny jest wyraźny związek pomiędzy doświadczeniem mistycznym zmartwychwstania, pierwszą objawioną mu tajemnicą, a działaniem Ducha Świętego, w świetle i mocy którego pełnił swe apostołstwo (Dz 16, 6-7; 20, 22-23; Ga 2, 2).

Infuzja nowego życia podczas chrystofanii pod Damazkiem i przyjętego chrztu św. ma wpływ na całą naukę św. Pawła (Ga 1, 11-12), także tę o k. Opiera się ona nie tylko na subiektywnych przeżyciach, ale na obiektywnych danych Objawienia dotyczących śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz sakramentu → chrztu św., z którym związany jest dar Ducha Świętego. K. umożliwia łaska Boża rozlana w sercu chrześcijanina przez Ducha Świętego (Rz 5, 5; Tt 3, 5), przyjęta wiarą (Rz 5, 2). Na chrzcie św. czyni go ona „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17), tzn. daje mu uczestnictwo w → synostwie Bożym. Dojrzałym owocem tej łaski jest poznanie duchowe, tj. mądrość (Ef 1, 8-9) i wiedza (Kol 1, 9) umożliwiające chrześcijaninowi wgląd w Boski plan zbawienia i praktyczne zrozumienie woli Bożej. Dzięki niemu „człowiek duchowy”, w przeciwieństwie do „zmysłowego”, pojmuje to co jest z Ducha

Bożego (1 Kor 2, 14-15). Decydujące znaczenie dla k. ma miłość Boża wprowadzająca człowieka w komunię z Chrystusem i zakorzeniająca go w Nim (Rz 8, 39; 1 Kor 16, 24). Szczególnym jej owocem jest stan unii mistycznej z Chrystusem (Ga 2, 20). Jest ona kresem k. (1 Kor 12, 31). Poznanie jak i doświadczenie jedności z Chrystusem mają w nauce św. Pawła wymiar indywidualny i wspólnotowy (Ga 4, 9; Rz 6, 5).

Św. Jan, umiłowany uczeń Chrystusa, świadek Jego męki, śmierci i zmartwychwstania, w swej Ewangelii, określanej „przewodnikiem na drogach k.”, oraz w listach kładzie akcent na Słowo, które stało się ciałem, i na Jego chwałę (J 1, 14) czyniąc je przedmiotem k. (1 J 1, 1-4). Na wyspie Patmos, gdzie został zesłany z Efezu, doznał objawień (Ap 1, 9), które spisał w Apokalipsie.

III. K. w tradycji chrześcijańskiej. Na określenie k. Ojcowie Kościoła przyjęli słowo *gnosis* (wraz z czasownikiem *gnonai*), jako częściej występujące w Septuagincie i inspirowane biblijnym sensem poznania. Występujące natomiast w ich pismach słowo *theoria* jest pochodzenia filozoficznego.

1. Na Wschodzie. Pierwszym pisarzem, który na gruncie chrześcijańskim traktuje o k. jako o oglądaniu (*theoria*, *theorein*, *thea*) Boga, jest Klemens Aleksandryjski († ok. 212) pozostający pod wpływem neoplatonizmu. Wg niego k. stanowi dla gnostyka, czyli przyjaciela Boga, chrześcijanina upodobnionego do Chrystusa, szczytowe poznanie rzeczywistości duchowej i obok działania cel jego życia na tym świecie. Obok gnozy dającej poznanie Boga i drogi prowadzącej do Niego, elementem konstytutywnym k. jest otrzymana na chrzcie św. miłość, czyli siła duchowa (*dynamis*) jednocząca chrześcijanina z Bogiem (*Stromata* 5, 78, 1, 2; 7, 16; 7, 7, 49).

W świetle nauki Orygenesesa († 254) opartej na interpretacji Pisma św., człowiek

wznosi się od prostej wiary do k. (*theoria*) poprzez działanie (*praxis*), ćwicząc się w ascezie i moralności (*Comm. in Matt.* 16, 7; PG 13, 1388A). Wg innego rozróżnienia Orygenesesa, chrześcijanin winien zmierzać do swego celu życiowego trzema drogami duchowymi: etyki, k. świata w Logosie (k. naturalna) i k. Boga (enoptike). Wyższe poznanie, jakie przynosi k., jest dziełem miłosierdzia Bożego (*Comm. in Pnp* 79, 18; PG 13, 76d). Droga do Boga prowadzi przez Chrystusa, Oblubieńca duszy ludzkiej. K. Człowieczeństwa Chrystusa poprzedza k. Jego Bóstwa (Logosu).

W przeciwieństwie do Orygenesesa, pojmującego drogę duszy od ciemności ku światłu, Grzegorz z Nyssy († 394) objaśnia schemat trzech dróg jako przechodzenie od światła (*phos*) do „chmury” (*nephele*) i do ciemności (*gnophos*) (*Comm. in Pnp.* XI, 1000-1001). Kontemplacyjny aspekt pierwszej drogi polega na rozpoznaniu, iż jedynie Bóg naprawdę istnieje i jedynie On jest przedmiotem naszej miłości. Druga droga polega na „k. prawdziwej rzeczywistości” i jest inspirowana k. platońską. Wkraczając w „ciemność” dusza uświadamia sobie niepoznawalność Boga. Widzi Go nie widząc, poznaje nie poznając (A. Louth). Zjednoczenie z Bogiem w „ciemności”, tzn. brak pozytywnie określonego stanu docelowego mistyki, jest wynikiem przyjęcia przez Grzegorza nauki Soboru w Nicei (325) o *creatio ex nihilo* i zaakcentowania nieprzekraczalnej przepaści ontycznej pomiędzy Bogiem a stworzeniem.

Do nauki o k., swój wkład wniósł pierwotny monastycyzm, w którego tradycji obecny był „wątek antimistyczny”. Do Sob. Nicejskiego teologia mistyczna była oparta na platońskim przekonaniu o naturalnym pokrewieństwie duszy z Bogiem i droga do Boga była interpretowana jako pociąganie wzwyż od tego co widzialne do tego co niewidzialne. Wraz ze zrozumieniem doktryny o *creatio ex nihilo* i Wcielenia, której

wykładnię podał Atanazy († 373) w *De Incarnatione*, droga duszy do Boga jest objaśniana jako zstąpienie „w dół”, na podobieństwo Słowa wcielonego, w świat oddany grzechowi, by wieść życie pokutne i prowadzić nieustanną walkę z mocami zła. Tę drogę unieżenia się, pokuty, walki duchowej obrali mnisi.

Ukazał to Ewagriusz z Pontu († 399) w *Traktacie o modlitwie*, podając trzy jej stadia: a) walkę z demonami o przewyciężenie pokusy i ujarzmienie namiętności (*praktike*); b) kontemplowanie rzeczywistości stworzonej w Bogu (*phisike*); c) k. Boga, Trójcy Świętej (*thelogia*). Po osiągnięciu stanu uciszenia i wolności od namiętności (→ *apatheia*), będącego celem *praktike*, *nous* duszy zaczyna dostrzegać własne światło i jest w stanie swobodnie modlić się, kontemplować byty, zasady (*logoi*) istniejące w Słowie. Wyższym stadium k. naturalnej jest „ogłądanie” bytów niecielesnych, gdy punkt ciężkości przesuwają się na sam akt kontemplowania. Ponad nimi umieszcza Ewagriusz k. Trójcy Świętej otwierającą duszę na „niewiedzę nie posiadającą kresu” i sprawiaczą, że „dusza powraca do swego stanu bezcielesności, nagości” (A. Louth).

Owa intelektualistyczna → duchowość, będąca skutkiem niewłaściwego rozumienia przez Ewagriusza orygenizmu i poddania się platonizmowi, została odrzucona przez Kościół na Sob. Konstantynopoliński. II w 553. Dzieła Ewagriusza nie pozostały bez wpływu na prawosławną teologię mistyczną.

Przeciwnieństwem ukazanej duchowości jest reprezentowana przez *Homilie duchowe*, przypisywane św. Makaremu Wielkiemu († 390), duchowość serca. *Homilie* cechują się naleciałością messalianką (→ messalianie) wyrażającą się m.in. w tym, że akcentują wyłączność modlitwy i opisują jej stan docelowy jako pochodzące od Ducha oświecenie odczuwane także przy pomocy zmysłów zewnętrznych i ciała. Także

i ta duchowość przeakcentowująca wartość odczucia, doświadczenia i psychologicznej pewności, a negująca obiektywną wartość chrztu św. została potępiona przez Kościół.

Połączenie tradycji ewagrińskiej i przypisywanej św. Makaremu widoczne jest u Diadocha z Fotyki († ok. 485). Dystansuje się on wobec psychologizmu messalian i odwołując się do chrztu św., przywracającego w człowieku naruszony przez grzech obraz Boży oraz zakładając potrzebę współdziałania ludzkiego w kształtowaniu w sobie podobieństwa Bożego, mówi o doskonałości, jaką poznajemy w stanie oświecenia łaską Ducha Świętego (*Centuria*, 89).

W nurcie tradycji mistycznej Filona Aleksandryjskiego († 50) i Grzegorza z Nyssy († 394) sytuuje się Pseudo-Dionizy Areopagita († ok. 500), najbardziej wyraźny przedstawiciel „drogi apofatycznej”. Jego doktryna o k., pozostająca pod wyraźnym wpływem neoplatońskiej filozofii Jamblicha († pocz. IV w.) i Proclusa († 485), objaśnia wstępowanie duszy wzwyż najpierw poprzez k. naturalną polegającą na odrzuceniu wszystkiego co zmysłowe i skoncentrowaniu się na czysto intelektualnym poznaniu. Przygotowana w jakiejś mierze przez tę k. do wejścia na drogę apofatycznego poznania Boga, dusza może z łaski Bożej wznieść się do „promienia Boskiej ciemności” (*Teologia mistyczna*, I). Pseudo-Dionizy mówi o „ekstazie Boga” powodowanej Jego miłością i dobrocią wobec stworzeń i o „ekstazie duszy” wynoszącej ją poza nią samą ku Bogu i jednoczącej ją z Nim (*henosis*) oraz przebóstwiającej ją (*théosis*). Sam Bóg pozostaje dla duszy poznawalny tylko w swych objawieniach, ale nie w sobie samym.

2. Na Zachodzie. Oczyszczoną z błędów platońskich Ewagriusza naukę o modlitwie kontemplacyjnej przekazał Zachodowi jego uczeń św. Jan Kasjan († 435). K., wg jego *Konferencji*, jest *principale bonum*, ideałem i celem życia monastycznego. Ze

względu na nią mnich praktykuje ascezę, medytację nad Pismem św. i modlitwę nieustanną. Żarliwa modlitwa może stać się dla niego doświadczeniem k., owej „wiedzy duchowej” udzielonej wskutek oświecenia Duchem Świętym (XIV, 9, 7).

Dla teologii mistycznej Zachodu niezwykle istotna jest nauka św. Augustyna († 430), czerpiąca z objawienia i jednocześnie ukazująca głęboko wewnętrzny charakter doświadczenia duchowego. Opisana w *Wyznaniach* mistyczna wizja wznoszenia się duszy od bytów materialnych, poprzez siebie samą, ku wiecznej Mądrości, jakiej doświadczył Święty ze swą matką Moniką w Ostii (IX, 10), wg wielu teologów, wykazuje paralele z mistyką Plotyna (*Enneady* V, 1, 2). Trzeba jednak za A. Louth, uwydatnić jej odmienną naturę w tym, że: a) nie jest ona doświadczeniem samotnym, lecz wspólnotowym; b) jej punktem kulminacyjnym jest nagła, przelotna, porywająca całą siłę duszy ekstaza — przedsmak uszczęśliwiającego oglądania Boga w wieczności, nie znana w tej postaci w świecie greckim; c) nie jest ona tylko „kulminacją ludzkiej tęsknoty za Bogiem”, ale darem Bożym udzielonym przez Chrystusa w Duchu Świętym.

Za bardziej autentyczne doświadczenie k. uznaje M. de la Taille augustyńskie oświecenie opisane w X księdze *Wyznań*, ku któremu Święty „wznosi się” poprzez tęsknotę za Bogiem, wejście w siebie, transcendowanie siebie samego przy zwróceniu się ku Prawdzie i otwarciu się na miłosierdzie Boże.

Teorię k. jako powrotu duszy do Boga Trójjedynego św. Augustyn ukazuje w dziele *O Trójcy Świętej*. „Wstępowanie duszy wzwyż” dokonuje się w dwu stadiach: a) uświadomienie sobie obrazu Bożego w sobie (trójca w umyśle: pamięć-intelekt-wola); b) przejściu w wierze w Pośrednika, Jezusa Chrystusa do prawzoru tego obrazu, czyli do k. Trójcy Świętej. Owa droga prowadzi przez trzy etapy wiary: przyswajanie

sobie prawd wiary (*retentio*), kontemplowanie ich (*contemplatio*) i rozkoszowanie się nimi (*dilectio*).

Wkład św. Grzegorza Wlk. († 604) do teorii i praktyki k. bywa określany „psychologią k.” (J. Leclercq). Jest on pod pewnym wpływem Kasjana, św. Augustyna i tradycji duchowych Wschodu, głównie jednak opiera się na osobistym doświadczeniu. Zdolność „widzenia” człowieka zaciemniona przez grzech może być uzdrowiona i podniesiona przez ascezę, w której szczególne znaczenie ma pragnienie „światła bez granic”, i poprzez działanie Ducha Świętego. „Kontemplujemy piękno naszego Stwórcy w poznaniu miłości, *per amorem agnoscimus*” (*Moralia*, X, 8, 13).

Św. Bernard z Clairvaux († 1153) objaśnia k. jako „owoc praktykowanej dwunastostopniowej pokory” rozumianej w sensie benedyktyńskim. W k. dusza obejmuje prawdę jednym pewnym i nieomylnym spojrzeniem (*verus certusque intuitus animi*), przyjmuje ją bez wahania i przede wszystkim odpoczywa w niej (J. M. Déchanet). Obok poznania akcentuje on „posiadanie”, „smakowanie” i „rozkoszowanie się” prawdą (*Sermo 23 in Cantica*, 14; PL 183, 891d).

W sposób bardziej spekulatywny określają k. wiktoryni. Dla Ryszarda od św. Wiktora († 1173) „k. jest aktem ducha przenikającego w sposób wolny cuda, jakie Mądrość dokonała w świecie widzialnym i niewidzialnym i pozostającego w stanie podziwu względem nich” (*Benjamin major*, I, cap. IV; PL 186, 67). Wg natomiast bardziej znanego określenia Hugona od św. Wiktora († 1141), „k. jest przenikliwym, szerokim spojrzeniem umysłu obejmującym w całości rzeczy postrzegane” (*In Ecclesiasten hom.* 1; PL 175, 117a).

Ważnym przełomem w określeniu k. są rozróżnienia wprowadzone przez św. Bonawenturę († 1274), będącego pod wpływem św. Augustyna i św. Bernarda z Clairvaux. Mówi on o k. niedoskonałej i afirma-

tywnej, jaką jest k. przeważnie intelektualna posiadana na mocy daru wiedzy, odpowiadającego cnocie wiary. Uczy także o k. doskonałej i negatywnej, przeważnie afektywnej i doświadczalnej, posiadanej na mocy daru mądrości, odpowiadającego cnocie miłości (3 *Sent.* d. 35 q. 3). Zdaniem P. Philippe, św. Bonawentura jest nauczycielem k. mistycznej dla Ruysbroecka, Dionizego Kartuzy i Jana Gersona, jak również k. nabytej dla Ludolfa z Saksonii i ruchu → *devotio moderna*.

Św. Tomasz z Akwinu († 1274) określa k. „prostym oglądem prawdy” (*simplex intuitus veritatis*) przy pomocy umysłu (STh II-II, q. 180, a. 7, ad 1). Później dodaje, że ogląd ten otrzymuje się dzięki miłości (*ex caritate consecutus*). Jego wkład polega na bliższym określeniu związku k. z umysłem (poznaniem intuicyjnym) i wolą (miłością). Gdy k. jest wynikiem tylko aktualizacji umysłu, Akwinata nazywa ją k. filozoficzną, gdy zaś jej źródłem jest umysł oświecony wiarą, jest ona k. teologiczną (nabytą) (1 *Sent. prol.* q. 1 a. 1). Jeśli natomiast ma ona swe źródło w darze mądrości (obejmującym poznanie intuicyjne i miłość) pochodzącym od Ducha Świętego, jest k. wlaną (STh II-II, q. 45, a. 1-2; a. 6, ad 2). Doktor Anielski wywarł wpływ na rozumienie k. od XVI w. do naszych czasów.

Nauka św. Ignacego Loyoli († 1556) uwzględnia naturalną ludzką kondycję i włącza w k. tajemnic życia Chrystusa zmysły zewnętrzne, wyobraźnię i władze duszy, kładąc nacisk na „wewnętrzne odczuwanie i smakowanie rzeczy” (ĆD 2), „wewnętrzne poznanie Pana” (ĆD 104) przy pomocy coraz to bardziej rozwijających się zmysłów duchowych (ĆD 124). Św. Ignacemu znane jest także doświadczenie k. wlanej, np. w formie pocieszenia bez uprzedniej przyczyny (ĆD 330). W przekonaniu Balthasara, k. ignacjańska jest najbardziej typowym przykładem k. „konkretnej”, odpowiadającej logice Wcielenia,

obecnej już wcześniej u św. Franciszka z Asyżu i św. Bernarda z Clairvaux. Różni się ona od k. platońskiej opartej na schemacie „wznoszenia się” od tego co „cielesne” do tego co „duchowe”, zapoznającej integralną prawdę Wcielenia i Odkupienia o powołaniu zmartwychwstałego w ciele człowieka do obcowania z Bogiem i wynikające z niej konsekwencje dla „zgodnych z naturą ludzką aktów k. chrześcijańskiej” (Balthasar, 204-209).

Dla św. Teresy z Avila († 1582) k. jest „wodą tryskająca do duszy” z Boskiego źródła, ogarniającą wszystkie jej władze, a także i ciało, udzielającą jej odczucia nadprzyrodzonych „smaków”, pokoju, cichości i słodyczy (TW, IV, 2, 3-6). Ma ona, podobnie jak modlitwa (DrD, 26), raczej naturę afektywną.

Wg św. Jana od Krzyża († 1592) „k. jest umiejętnością miłości, czyli wlaną miłosną wiedzą Bożą. Wiedza ta, oświecając i rozmiłowując jednocześnie duszę, podnosi ją ze stopnia na stopień, aż ją wzniesie do Boga i Stworzyciela” (NC, II, 18, 5). Łączy ona w sobie poznanie i miłość, które przeważnie są udzielane duszy jednocześnie. A. Louth sądzi, że opisane przez Doktora Karmelu doświadczenie „ciemnej nocy” ma cechy wspólne z „Boską ciemnością”, o której pisze Pseudo-Dionizy Areopagita i jest wynikiem wpływu na niego apofatycznej tradycji mistycznej. Z drugiej strony k. sanjuanistyczna cechuje się uczuciowością właściwą dla mistycyzmu zachodniego. Stąd też teologowie karmelitańscy, świadomi wymienionych dwóch elementów k., definiują ją jako „proste spojrzenie na prawdę pod wpływem miłości” (*simplex intuitus veritatis sub influxu amoris*), uzupełniając pierwotne jej określenie podane przez św. Tomasza z Akwinu.

Tomasz Merton († 1968) twierdzi, że k. jest „prostą i ukrytą w ciemnościach wiary, nadprzyrodzoną miłością i poznaniem Boga, które On wlewa w głębi duszy, obdarza-

jąc ją bezpośrednią i doświadczalną łącznością z Sobą” (*Szukanie Boga*, Kr 1983, 326). Określenie to wydaje się być inspirowane mistyką Doktora Karmelu.

IV. K. naturalna. Doświadczenie ludzkie potwierdza wrodzone człowiekowi uzdolnienie do k. wynikające z kontemplacyjnej natury jego aktów postrzegania zmysłowego (np. widzenie, słuchanie), wyobraźni, umysłu i serca. Tę wrodzoną zdolność do k. człowiek rozwija w sobie już w płaszczyźnie naturalnej. Niejednokrotnie nie jest świadomy dokonywanych aktów kontemplacyjnych i zajmowanych postaw natury kontemplacyjnej. Każdy bowiem akt (postawa) zatrzymania na przedmiocie (prawdzie, Absolutcie, drugiej osobie, rzeczach czy stanach rzeczy posiadających w sobie głębszą istotę) naszych zmysłów i umysłu, wyzwalający w człowieku pewne przeżycia poznawcze i uczuciowe, jest prawdziwą k.

Ogólnie rzecz ujmując przedmiotem k. są wartości obecne w świecie widzialnym i w sferze metafizycznej. W zależności od tego, które z trzech podstawowych rodzajów wartości stają się przedmiotem k., można odpowiednio mówić o różnych rodzajach k.: a) *k. piękna* — poznawczy ogląd wartości estetycznych (np. podziwianie widoku gór) i afektywne ich doznawanie; b) *k. prawdy* — pełen podziwu ogląd wartości intelektualnych (np. jakiejś ważnej zasady matematycznej); c) *k. dobra* — przenikanie najwyższych w sferze aksjologicznej wartości moralnych (np. podziw dla poświęcenia się jakiejś osoby) i poddanie się ich oddziaływaniu w zakresie afektywno-wolitywnym.

K. sfery aksjologicznej prowadzi do tego, że „światło”, „piękno” i moralna szlachetność poszczególnych wartości odsłaniają się przed podmiotem i stają się dostępne dla jego umysłu i serca, ubogacając jego osobowość. Sens i poczucie spełnienia daje człowiekowi obcowanie z wartościami wtedy, gdy są one postrzegane i odbierane

nie z punktu widzenia pragmatycznego czy estetyzującego, ale w perspektywie metafizycznej, gdy mają odniesienie do Absolutu — Boga będącego uosobieniem wszystkich wartości. Takie obcowanie z wartościami nazywamy *naturalną k. religijną*. Odkrywa ona istnienie Absolutu — Boga znajdującego się u podstaw całej rzeczywistości oraz życia ludzkiego i wnika w tajemnicę Jego wielkości, nieskończoności, wszechmocy, dobroci itp. (Mdr 13, 1-9; Rz 1, 20). Wiele jej przykładów można dostrzec w tzw. religiach mistycznych Dalekiego Wschodu (→ hinduizm, → buddyzm), w których mieszają się ze sobą elementy filozoficzne i teologiczne, a także rzutują na sposób przeżywania praktyk medytacyjnych i kontemplacyjnych.

V. Modlitwa kontemplacyjna. Choć wszystkie kontemplowane wartości w jakiś sposób „oznajmniają” o Bogu, głębia Jego tajemnicy pozostaje dla człowieka niedostępna. Zostaje ona otwarta dopiero przez objawienie się Boga w dwóch etapach historii zbawienia. W k. Słowa Bożego, przez które wszystko się stało (J 1, 3), wyjaśnia się najpełniej tajemnica Boga Stwórcy, a w k. życia → Jezusa Chrystusa wyjaśnia się tajemnica Boga Zbawcy i chrześcijańskiego powołania do szczególnej relacji człowieka z Bogiem i w Nim z innymi.

Chrześcijańska → modlitwa k. to wszelka aktywność duchowa mająca za przedmiot objawione w Chrystusie i dostępne w świetle → Ducha Świętego tajemnice → wiary, do których człowiek przylega całym sobą. Wyróżnia się trzy podstawowe formy modlitwy kontemplacyjnej: liturgiczną, indywidualną i właściwą modlitwę kontemplacyjną, czyli k. mistyczną.

1. Modlitwa liturgiczna. Wieloraka obecność Chrystusa w Kościele (SC 7), dostępna w wierze dla chrześcijan, stanowi punkt wyjścia dla uczestnictwa w liturgii, jaką sprawuje Mistyczne Ciało Chrystusa, i sposobu przeżywania przez wiernych mo-

dlitwy mającej w liturgii „swoje źródło i swój kres” (KKK 1073). Jest to modlitwa wspólnotowa oparta na świadomości przynależności przez chrzest do Ludu Bożego, wspólnoty odkupionych. Wspólnotowy, kontemplacyjny sposób przeżywania liturgii pozwala doświadczyć uczestniczącym w niej jej prawdziwej istoty i znaczenia dla chrześcijańskiej egzystencji.

Niezbędnym warunkiem jest nowa świadomość tego, iż k. w chrześcijaństwie nie ogranicza się do indywidualnej relacji do Boga, jak pojmowano w tradycji będącej pod wpływem kultury hellenistycznej, ale ma zarazem wymiar społeczny. Biorący udział w liturgii są wspólnie zaproszeni do słuchania słowa Bożego i przyjęcia go z wiarą. Owo słuchanie jest czymś podstawowym dla możliwości wejścia w dialogiczną relację z Bogiem w Chrystusie i zagłębienia się w nią. Starożytna i średnio-wieczna tradycja duchowa, znajdująca swój wyraz w ikonografii, ukazuje Chrystusa jako „Księgę” z siedmioma pieczęciami (Ap 5, 1), a krzyż Zbawiciela jako otwartą „Księgę życia”, niezrozumiałą tylko dla ludzkiej mądrości, a pojmowalną dla prostej pobożności. W tejsze tradycji Maryja jest przedstawiana często jako czytająca słowo Boże, zgłębiająca je w swym sercu (Łk 2, 19), reinterpretująca teksty ST, które zawierają obietnice zbawienia w świetle swego Syna (J. Leclercq).

Kościół widzi w Maryi najwyższy przykład k., której istotą jest słuchanie słowa Bożego (Maryja jako Dziewica) i bycie miejscem wcielenia się Słowa (Maryja jako Matka). Będąc Oblubienicą Chrystusa, Kościół na podobieństwo Maryi z uwagą pełną miłości ma wzrok utkwiony w Nim, w Jego Człowieczeństwie, w którym „mieszka cała pełnia Bóstwa” (Kol 2, 9). Jego kontemplacyjna modlitwa liturgiczna nie ucieka w abstrakcję, ale skupia się na obrazie życia Jezusa Chrystusa, Jego słowach i czynach chcąc w nich „dostrzec” objawiającą się mi-

łość Boga Ojca do świata i przyjąc ją całym sobą. Zapominanie o ludzkim aspekcie Chrystusa byłoby bowiem sprzeczne z logiką tajemnicy Wcielenia. Nie pomniejsza też wartości modlitwy ustnej na rzecz rzekomo wyższej modlitwy milczenia. „Błędem byłoby sądzić, że *oratio* jest czymś niższym od *contemplatio* i że modlitwa ustna jest odpowiednia dla początkujących, a k. dla zaawansowanych w modlitwie. Obie te formy warunkują się i zakładają wzajemnie, jedna prowadzi do drugiej” (Balthasar, 196).

Kontemplacyjny sposób przeżywania liturgii nie pomija wymowy obrazów, znaków i symboli (KKK 1162). Nie traci też z oczu potrzeby naśladowania Chrystusa w konkretnym życiu (tzw. liturgia kosmiczna): „chodzenia w świetle” (J 12, 35) i miłości bliźniego jako sprawdzianu trwania w miłości Bożej (1 J 4, 19-21), ale ogarnia je jednym spojrzeniem i ofiaruje Bogu. Tylko połączenie liturgii eucharystycznej z „kosmiczną” w k., w której odradza się miłość, prowadzi do integracji życia.

Różnego rodzaju trudne do rozwiązania sytuacje, których znaczenia chrześcijanin nie rozumie, ale je „pasywnie znosi”, winny być włączone w kontemplacyjny sposób przeżywania spowiedzi, dzięki czemu te „noce duchowe” mogą być oświetlone światłem łaski Bożej i łatwiej pokonane.

Przyjęcie słowa Bożego i pochodzącego z niego światła jest warunkiem egzystencjalnego spotkania z Chrystusem eucharystycznym, zjednoczenia z Nim i doznania przebóstwienia. Kościół zachęca wszystkich swych synów i córki do adoracji Najśw. Sakramentu, przeżywanej w „pełnej wiary k., otwartej na wynagradzanie za winy i występki świata” (KKK 1380).

2. Modlitwa indywidualna. Kontemplacyjny sposób przeżywania modlitwy liturgicznej domaga się praktyki osobistej, bardziej pogłębionej modlitwy, która może stanowić dla tej pierwszej przygotowanie i być zarazem jej owocnym przedłużeniem.

Niektóre wybrane aspekty tajemnicy Chrystusa, przybliżane wiernym w całości w cyklu roku liturgicznego mogą stać się dla nich przedmiotem przedłużonej modlitwy indywidualnej. Mistrzowie życia duchowego wskazują, iż szczególnie ważna jest codzienna lektura Pisma św. ukierunkowana na k. Boga, wg słynnej średniowiecznej czterostopniowej praktyki: *lectio — meditatio — oratio — contemplatio* (→ *lectio divina*).

Oprócz medytacji nad słowem Bożym, kształtowaniu postawy kontemplacyjnej mogą służyć takie praktyki modlitewne, jak: odmawianie → Różańca św., → modlitwa Jezusowa i zalecane przez św. Ignacego Loyolę sposoby modlitwy polegające na: koncentrowaniu się na poszczególnych słowach jakiegóż modlitwy (np. → „Ojcze nasz”) „tak długo, jak długo modlący się będzie znajdować różne znaczenia, porównania, smak i pociechę” (ĆD 252), i na połączeniu wypowiedzianych słów modlitwy z rytmem oddechu (ĆD 258-260). Są one pomocne w rozwoju „modlitwy serca”, oznaczającej głębszy i pełniejszy sposób bycia z Chrystusem i afektywne zjednoczenie z Bogiem.

3. K. mistyczna. Większość teologów odwołujących się do klasycznych mistyków chrześcijańskich, uznaje *k. wlaną* (mystyczną) za *k.* w ścisłym sensie. Chodzi o taką *k.*, która dokonuje się pod wpływem udzielonych chrześcijaninowi szczególnych darów Ducha Świętego, doskonalących w nim cnoty teologalne. Św. Jan od Krzyża nazywa ją „mądrością ukrytą udzielającą się duszy przez miłość” (NC II, 18, 5). Obok wspomnianych istotnych komponentów *k.* mistycznej (poznanie, miłość), Doktor Karmelu wyszczególnia: *bierność* podmiotu przeżywającego ją, spowodowaną szczególnym wpływem na niego Boga; *doświadczenie „ciemności”* w spotkaniu ze „światłością” Boga; *jej funkcje*: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie człowieka z Bogiem (NC, II, 5, 1). Podstawą zaistnienia *k.* mistycznej

jest więc szczególne natchnienie pochodzące od Ducha Świętego. Dzięki niemu duch ludzki uzyskuje wyższą funkcję kontemplacyjną niż jest to możliwe przy pomocy uproszczonej aktywności rozumu i serca, czyli poznawczego oglądu i afektywnego przyłgnięcia do Boga w *k.* nabytej. Chodzi tu o dwa różne poziomy *k.*

K. nabyta, jako uproszczony duchowy kontakt z Bogiem w wierze, będący skutkiem rozwinięcia wrodzonych człowiekowi uzdolnień kontemplacyjnych, jest w zasadzie możliwa dla wszystkich chrześcijan. Kościół naucza, iż „wszyscy wierni chrześcijanie jakiegóż sytuacji życiowej oraz stanu powołani są przez Pana, każdy na właściwy sobie sposób, do świętości doskonałej” (LG 11). Niewątpliwie *k.* jest bardzo ściśle powiązana z wyższą formą świętości i z takimi jej składnikami jak cnoty teologalne oraz dary Ducha Świętego. Specjalną zachętę kieruje Sobór do kapłanów i zakonników, by wznosili się na wyższy stopień świętości i byli ludźmi *k.* (LG 41; PC 5).

Chociaż *k.* i życie mistyczne opiera się na wierze, nadziei i miłości i siedmiu darach Ducha Świętego otrzymanych na chrzcie św., a więc dostępnych wszystkim członkom Kościoła, niewiele osób dochodzi nawet do stanu zwykłej *k.* (nabytej). Biorąc pod uwagę absolutną wolność Boga w jego „zwykłej” czy „mystycznej” interwencji w życie chrześcijanina i w rozdawnictwie różnych darów oraz ludzką zawodność we współpracy z łaską Bożą, należy przyjąć istnienie wielu dróg prowadzących do Boga, przebywanych także przy ogólnej Jego pomocy i przewadze aktywności władz ludzkich. Należy także pozostawić miejsce na tajemnicę Bożych przeznaczeń w odniesieniu do każdego chrześcijanina.

Św. Teresa z Avila mówiąc o drodze prowadzącej do „czwartego mieszkania” twierdzi wewnętrznej, czyli o początkach życia mistycznego, wskazuje na potrzebę

pokory i wolności w stosunku do siebie samego jako warunku otwarcia się na łaskę Bożą (TW, IV 2, 10). Kiedy indziej stwierdza, że „k. nie koniecznie można wyprosić”, i że „nie jest ona koniecznym warunkiem zbawienia” (DrD, 17, 2).

K. zwykłą uzyskuje się wskutek długotrwałej modlitwy. Do k. mistycznej chrześcijanin dysponuje się przez stałą praktykę medytacji, a także rozwój w sobie cnót teologalnych i moralnych. Św. Jan od Krzyża podaje trzy znaki rozpoznawcze k. nadprzyrodzonej (mystycznej), jakie mogą się pojawić u osoby praktykującej medytację i modlitwę. Są to: a) niemożność rozmyślenia i posługiwania się wyobraźnią połączona z brakiem upodobania w nim i oschłością (DGK, II, 13, 2); b) brak „chęci do zajmowania wyobraźni [...] i zmysłów innymi rzeczami szczególnymi, tak zewnętrznymi, jak wewnętrznymi” (DGK, II, 13, 2); c) „ciągłe zwracanie pamięci ku Bogu z zatroskaniem i bolesną uwagą” (DGK, II, 13, 4). Jeśli te trzy znaki wystąpią równocześnie i zostaną rozpoznane, można stwierdzić udzielanie się Boga konkretnej osobie w akcie prostej k., w której zmysły i rozum dyskursywny nie mogą już uczestniczyć.

a) *Funkcja k. mistycznej.* K. mistyczna, jako nadzwyczajny dar Boży, wprowadza człowieka w szczególne uczestnictwo w tajemnicy Chrystusa, w Jego krzyżu (niemoc, „noc” opuszczenia i odrzucenia) przeżywanym w perspektywie Jego zmartwychwstania (wolność, światło, moc, miłość). Uczestnictwo to dokonuje się przez cnoty teologalne, które wg św. Jana od Krzyża są „jedynym, właściwym, współmiernym i bezpośrednim środkiem do zjednoczenia z Bogiem” w Chrystusie (DGK, II, 8, 2). To zjednoczenie jest możliwe do osiągnięcia w wyniku wzmożonego oddziaływania łaski Bożej na poszczególne władze duszy, a nawet na całego człowieka, kiedy ujawnia się przekształcająca funkcja k. We władzy rozumu lokalizuje się cnota wiary, w pamięci

nadzieja na posiadanie Boga, a w woli miłość Boga i bliźniego. Przez nie moc łaski Bożej oddziałuje także na zmysły wewnętrzne i zewnętrzne.

Cnoty wlane i posiadane następnie przez mistyka w formie *habitus*, pełnią wielorakie funkcje: oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą. Bezpośrednie oddziaływanie światła Bożego na umysł powoduje, że zostaje on zaciemniony i oczyszcza się z „pojęć i rozumowań naturalnych” (NC, II, 9, 3). Wówczas także zmysły popadają w stan oschłości (NC, II, 6, 4). Wzmożony wpływ łaski Bożej na pamięć sprawia, że człowiek w obliczu Bożej świętości odcina się od swej grzesznej przeszłości i popada w „próżnię [...] co do rzeczy ziemskich i nadprzyrodzonych” (DGK, II, 6, 3). Działanie „płomienia miłości Bożej” na wolę trawi siłę jej pożądań, namiętności, grzeszności i pozbawia ją naturalnej, dotychczasowej siły (NC, II, 11, 1).

Jednocześnie k. wлана spełnia funkcję pozytywną — oświecającą. Opróżniony z naturalnego poznania (poprzez zmysły) umysł przyjmuje w sobie światło nadprzyrodzone i pojmuje w nim bardziej obiektywną treść tajemnic wiary i swą subiektywną sytuację przed Bogiem. Ogołocona z nadziei związanej z dobrami ziemskimi, pamięć w procesie k. oświecającej otwiera się na nadzieję posiadania Boga (DGK, III, 7, 2). Wola oczyszczana ze wszystkiego, co nie było miłością Bożą (PD, 26, 17), w trakcie k. rozpala się słodkim płomieniem miłości (ŻPM, 1, 1) i zaczyna „kochać w sposób wyższy afektem Bożym” (ŻPM, 2, 34).

Intensywne udzielanie się łaski Bożej na tym etapie spotykające się z nieprzystosowaniem władz duchowych i zmysłów może powodować stany → ekstazy. Przeżywana w sferze duchowej k. ma wpływ przeobrażający na zmysły, które coraz bardziej ubogacają się o wymiar duchowy. Na etapie zjednoczenia mistyka z Bogiem władze jego duszy zostają całkowicie przeobrażone i

podniesione do Boskiego poziomu. W k. jednoczącej jego rozum, choć jeszcze przez zasłonę wiary, „pije” mądrość i wiedzę Boga, jego pamięć napawa się rozkoszą chwale Bożej, a jego wola, odgrywająca pierwszorzędną rolę w tym zjednoczeniu, „napawa się miłością swego Umiłowanego” (PD, 26, 5-7). Z k. tą może łączyć się łaska → zaślubin mistycznych duszy z Chrystusem, kiedy ustają jej wszystkie udręki duchowe i udzielony jej jest dostęp do nieprzebranych bogactw Bożych (PD, 14 i 15, 2).

b) *Stopnie k. mistycznej.* Z pewnością nie można ustanawiać absolutnych praw co do następstwa różnych stanów k. i uważać je za powszechnie ważne i normatywne. Byłoby to poniekąd wbrew naturze działania Ducha Świętego, który „wieje, kędy chce” (J 3, 8). Pomimo tego, iż Bóg sam rozporządza modlitwą człowieka, stanami k. i że → rozwój duchowy prawie nigdy nie jest linearny, w historii duchowości próbowano wyszczególnić pewne etapy czy stopnie rozwoju życia ascetycznego i mistycznego. Klasyczny schemat trzech dróg życia duchowego i zarazem etapów (funkcji) k. nie tyle stanowi ścisły, logiczny i niepodważalny układ, co raczej doświadczalne pouczenie o naturze przebywanej drogi duchowej.

Wstępujące *itinerarium* k. bardzo dobrze oddaje terecjański model ostatnich czterech z siedmiu mieszkań przedstawionych w *Twierdzy wewnętrznej*. Nie może on być jednak pojmowany jako proste wchodzenie do coraz to głębiej położonego mieszkania twierdzy duszy w ramach terecjańskiej mistyki interioryzacji, ale jako przechodzenie z jednego mieszkania do drugiego. „Dopiero po dotarciu do siódmego mieszkania to przemieszczanie się ustaje. Ostatnie, siódme mieszkanie jest ostatecznym domem, którego już się nie opuszcza” (W. Stinissen, 17).

Punktem szczytowym czwartego mieszkania, w którym rozpoczyna się k. włana,

jest *modlitwa odpocznienia* (TW, IV, 3, 1). Polega ona na biernym skupieniu wewnętrznym władz duszy, głównie woli, bezpośrednim odczuciu obecności Boga i doświadczeniu „nadziemskiego pokoju”. Wyższą formą k., dostępną w piątym mieszkaniu jest *modlitwa zjednoczenia* (TW, V, 1, 9. 12), podczas której władze duszy (rozum dyskursywny, wola zewnętrzna) zostają „uśpione”. Człowiekowi udzielone jest odczucie substancjalnej obecności Boga wyzwalającej w nim wewnętrzną radość i dającej mu niewzruszoną pewność o Boskim nawiedzeniu.

Po ustabilizowaniu się aktów kontemplacyjnych w piątym mieszkaniu i doświadczeniu początkowego stanu k., w szóstej komnacie człowiek doznaje porывów mistycznych (ekstaz) i zachwyceń, podczas których zostaje niejako odebrany samemu sobie i staje się „własnością Boga” (TW, VI, 4, 9). Ich skutkiem jest śmierć dla własnego *ego* i pełna gotowość życia dla Boga. Towarzyszyć im mogą dwojakiego rodzaju widzenia: a) *wizje intelektualne* (umysłowe), czyli takie, które „pozbawione są jakichkolwiek wrażeń wzrokowych czy fantazji”, przynależące do zakresu wiary; b) mniej duchowe od poprzednich, *wizje wyobrażeniowe*, które Święta wyżej ceni od wizji intelektualnych ze względu na to, że odpowiadają bardziej ludzkiej naturze i są łatwiejsze do zapamiętania.

Najwyższym stanem mistycznym cieszy się dusza w siódmym, najbardziej centralnym mieszkaniu, gdy jest świadoma, iż zamieszkuje w niej Bóg (TW, VII, 3, 1). Zjednoczenie z Bogiem na tym poziomie w stosunku do stanu modlitwy zjednoczenia jest głębsze i bardziej radykalne, uzyskuje ono bowiem charakter nierozzerwalny w postaci „małżeństwa duchowego” (TW, VII, 2, 3-4), do którego przygotowaniem są → zaręczyny mistyczne, zawarte we wcześniejszych mieszkaniach. Przeżywane jest ono w pełnej świadomości i nieskrępowaniu władz

duszy oraz zmysłów (TW, VII, 1, 5-6). „Tu dusza ciągle zostaje z Bogiem swoim w owym wnętrzu najgłębszym i nigdy się z Nim nie rozłącza” (TW, VII, 2, 4). Szczytem życia mistycznego jest bezpośrednio, żywe, miłosne obcowanie człowieka z Bogiem we własnym sercu (J 14, 23).

VI. K. i działanie. Mówienie jedynie o k. łączy się z ryzykiem przeakcentowania wewnętrznego charakteru życia duchowego i pominięcia życia czynnego, ludzkiego działania. Świętość działania zależy zawsze od motywacji podmiotu i jego osobistej świętości. Powszechne powołanie do → apostołstwa, czyli do uczestnictwa w zbawczym posłannictwie Chrystusa (AA 2) oznacza, że każdy chrześcijanin może być współpracownikiem Boga w uświęcaniu świata (→ *consecratio mundi*) i przygotowaniu go na pełnię Królestwa Bożego.

Apostolstwo, jako specyficzna forma działania chrześcijańskiego, różni się od innych form działania (np. wykonywania jakiegoś zawodu) tym, że cechuje się duchową strukturą. Apostoł uczestnicząc w działaniu Chrystusa, działa na wyższej, zbawczej płaszczyźnie. Skuteczność i owocność apostołstwa zależy od żywego zjednoczenia apostoła z Chrystusem poprzez wiarę, nadzieję i miłość (AA 4).

Kwestia relacji między k. i działaniem interesowała od początku każdego ucznia Chrystusowego. Zaproponowany w NT model życia chrześcijańskiego nie jest naznaczony dualizmem; oba te aspekty doświadczenia duchowego są jakby dwiema stronami jednego naśladowania Chrystusa. Wzorem doskonałego łączenia modlitwy i działania jest Jezus Chrystus, który pozostaje w nieustannej kontemplacyjnej jedności z Bogiem Ojcem i przepowiada Ewangelię, uzdrawia chorych itp. Już w doświadczeniu pierwszych chrześcijan zauważalna jest potrzeba umiejętności łączenia modlitwy z działaniem (Łk 10, 38-42).

Historia duchowości pokazuje, iż w różnych epokach różnie rozwiązywano

kwestię relacji k. do działania i działania do k. „W okresie patrystycznym uważano, że jest to zrozumiałe samo przez się, że k. jest uczestnictwem w niebie i że praktyka codziennego życia chrześcijańskiego jest tylko okresem przygotowawczym, pomocą niezbędną do osiągnięcia koniecznej czystości serca. W okresie średniowiecza uważano życie ziemskie za pewnego rodzaju zbiornik, do którego zlewają się obfite bogactwa płynące z k. W naszych czasach spotykamy się z tendencją przeciwną, mianowicie tendencją podporządkowania k. działaniu, uważania jej za pomoc w skupieniu, w pogłębieniu tajemnic wiary. Stąd pochodzi staranie, by każdej k. towarzyszyło określone zastosowanie praktyczne” (Balthasar, 224-225).

W historii Kościoła nie brakowało też postaw skrajnie rozwiązujących tę relację począwszy od messalian, popadających w stan kwietyzmu, naturalnej bierności, aż po dzisiejsze postawy aktywizmu i amerykanizmu, widzącego w działaniu jedyny środek do wyzwolenia i pełnego urzeczywistnienia człowieka.

Ciągle aktualna jest sprawa zachowania jedności pomiędzy k. otwierającą człowieka na osobowy kontakt z Bogiem w Chrystusie i poznanie Jego woli z działaniem mającym na celu wprowadzenie odczytanej woli Bożej w czyn zgodnie ze stanem życia, do którego konkretny chrześcijanin przynależy w Kościele. Jan Paweł II twierdzi, że „ściśła jedność między k. i działaniem pozwoli nam dzisiaj — tak jak w przeszłości — podjąć nawet najtrudniejszą próbę” (VC 74). Może ona stanowić zasadę zapewniającą jedność życia duchowego (→ teologia duchowości) i „zdrową duchowość działania” (VC 74). Ostatecznie ową jedność uzyskuje się w życiu teologicznym, a zwłaszcza w miłości pozwalającej chrześcijaninowi ściśle zjednoczyć się z Bogiem i przynaglającej go do poświęcenia się dla dobra i zbawienia innych (2 Kor 5, 14-15).

H. Urs von Balthasar, *Modlitwa i k.*, Kr 1965; *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, 1-2, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, R 1984; *K. i działanie* (HM, 2), red. W. Słomka, Lb 1984; J. Leclercq, *La contemplation di Cristo nel monachesimo medievale*, Mi 1994; S. Urbański, *K. wlana*, w: *Mistyka chrześcijańska*, red. J. Machniak, Kr 1995, 36-53; A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej. Od Platona do Pseudo-*

Dionizego Areopagity, Kr 1997; S. Zarzycki, *O jedność k. i działania — św. Augustyn i Mistrz Eckhart*, RT 47(2000), 5, 67-92; M. Zawada, *Rola cnót teologicznych na drodze do zjednoczenia z Bogiem*, w: *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, red. J. W. Gogola, Kr 2000, 187-226; W. Stinissen, *Wędrowka wewnętrzna śladem św. Teresy z Avili*, Pz 2001.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

KOŚCIÓŁ

(hebr. *qahal*; gr. *ekklesia*; łac. *ecclesia* — w sensie rzeczownikowym: zgromadzenie; w sensie czasownikowym: zwoływanie zgromadzenia)

I. Pojęcie. Powyższe terminy biblijne mogą oznaczać zwołanie i zgromadzenia świeckie, jednak w Biblii dotyczą one szczególnie zwoływania zgromadzeń religijnych, kultowych. Bóg już przed stworzeniem świata powziął zamiysł powołania do istnienia ludu swego wybrania, który stopniowo realizował w dziejach, szczególnie w Starym Przymierzu. Zamiysł ten osiągnął swe zwieńczenie w rewelatywno-zbawczym dziele Jego Jednorodzonego Syna Jezusa Chrystusa i w mocy Ducha Świętego, zaś swe dopełnienie eschatyczne mieć będzie u kresu czasów (Rz 8, 29; Kol 1, 15; LG 2).

II. Natura K. Jakkolwiek K. Chrystusowy może być ujmowany i określany od strony socjologicznej, to jednak jego istota stanowi prawdziwą tajemnicę wiary (przedmiot wiary: „Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski K...”). Trynitarna geneza K. (LG 2-4) może być rozumiana jedynie przez wiarę w słowo Boże. Podobnie związek K. z Królestwem Chrystusa i Królestwem Bożym można pojmować tylko w świetle wiary (LG 5). Sens takich figur K., jak: owczarnia, rola uprawna, budowla Boża, dom Boga, przybytek Boga z ludźmi, górne Jeruzalem, matka nasza, obłubienica Bożego Baranka, byłby niemożliwe do właściwego zrozumienia, bez odwołania się do wyjaśniającego słowa Bożego (LG 7).

Na nadprzyrodzoną naturę K. wskazuje wstępne określenie go w konst. dogmatycznej *Lumen gentium* Sob. Wat. II, gdzie czytamy m.in.: „K. jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1). Tajemnica ta ma swą genezę w zamiysle Ojca niebieskiego, ale dokonuje się przez → chrystoformizację wierzących mocą Ducha Świętego. W wyniku rewelatywno-zbawczego dzieła Chrystusa przez wiarę i sakramenty inicjacji wierzący ludzie zostają uchrytusowani i tworzą Mistyczne Ciało Chrystusa, co oznacza upodobnienie do Jednorodzonego Syna i początek godności Bożego → synostwa, które będąc darem, jest jednocześnie zadaniem całego życia (Ga 4,19). Dlatego dopuszczeni jesteśmy do tajemnic Jego życia, z Nim współukształtowani, wspólni z Nim umarli, wskrzeszeni z martwych i wspólni z Nim panować będziemy (Ef 2, 6; Flp 3, 21; Kol 2, 12; 2 Tm 2, 11). Na ziemi jeszcze jako tułacz idący w ślady Jego wśród ucisków i prześladowań, złączeni jesteśmy z Jego cierpieniami jak ciało z Głową, współcierpiąc z Nim, abyśmy też wspólni z Nim byli uwielbieni (Rz 8, 17; LG 7; KKK 795).

Duchowy, nadprzyrodzony charakter K. nie wyczerpuje jednak jego całej natury. Będąc wspólnotą wiary, nadziei i miłości, wyposażony i wciąż wyposażany w rozliczne dary nadprzyrodzone, jest jednocześnie wspólnotą widzialną, ludem Bożym, ze swą strukturą hierarchiczną z ustanowienia

Chrystusowego. Te dwa oblicza K. (Bosko-ludzka, charyzmatyczno-hierarchiczna) nie mogą być traktowane jako obce sobie. One stanowią jedną jego naturę, złożoną „z pierwiastka boskiego i ludzkiego” (LG 8).

Będąc Mistycznym Ciałem Chrystusa, lud Boży różnicuje się na trzy stany życia: laikat, hierarchia i stan życia konsekrowanego. Wszystkie one zachowują właściwą sobie tożsamość, a zarazem mają wspólny udział w godności i misji Chrystusa jako Proroka, Kapłana i Króla na mocy sakramentu chrztu, przy czym szczególnie udział w tej godności i misji mają ci, którzy otrzymali sakrament świeceń. Wszystkie te stany życia, a więc cały lud Boży, przez wiarę i sakrament chrztu, stają się uczestnikami „godności i wolności synów Bożych, w których sercach Duch Święty mieszka jak w świątyni”. Jego prawem stało się przykazanie miłowania, jak Chrystus nas umiłował (J 13, 34). Jego celem zaś jest „Królestwo Boże, zapoczątkowane na ziemi przez samego Boga i mające się dalej rozszerzać, aż na końcu wieków dopełnione zostanie również przez Boga, gdy objawi się Chrystus, życie nasze” (Kol 3, 4). Wówczas „samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych” (Rz 8, 21; LG 9).

Na mocy tego obdarowania cały lud Boży jest jednocześnie powołany do → świętości, czyli doskonałej miłości, niezależnie w jakim stanie K. żyje i jakie funkcje czy zadania życiowe pełni, byle wszystko, co czyni zamieniał na funkcję miłowania Boga, bliźnich i świata (LG 39-42).

Przynależność do Chrystusowego K. ma różne stopnie. Jednak w pełni do K. wcieleni są ci, „[...] co mając Ducha Chrystusowego, w całości przyjmują przepisy K. i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym K. przez papieża i biskupów, w łączności polegającej na więzach wyznania

wiary, sakramentów i zwierchnictwa kościelnego oraz wspólnoty” (LG 14; DJ 5-8). Obok pełnego włączenia istnieje wiele innych stopni, obejmujących nawet ludzi dobrej woli (LG 14-16).

K. Chrystusowy z mocy obdarowania go zbawczą łaską Chrystusa jest święty i powołany do świętości. Wskazaniem jest zatem używanie w nazwie także przymiotnika „święty”. Świętość K. nie wyklucza jednak grzeszności jego członków (LG 8).

III. Misja K. Omówienie natury K. pozwala wnosić, że jego celem jest wypełnienie zamysłu Ojca niebieskiego, który szczególnie został objawiony i urzeczywistniony przez Chrystusa i ma być kontynuowany przez Jego K. aż do eschatycznego spełnienia się. Zamyśl ten polega na powołaniu wszystkich ludzi, aby stali się synami Bożymi i uczestnikami Bożego życia w uszczęśliwiającej komunii miłości z Bogiem i całym Bożym stworzeniem (AG 2). Wierząc w ten zamyśl Ojca niebieskiego, objawiony w Jezusie Chrystusie (1 Tm 2, 4), i przyjmując Chrystusowe zlecenie za własne: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałam” (Mt 28, 18-20), K. święty ze swej natury jest powołany do kontynuowania misji Chrystusa.

Pełnienie tej misji ma zróżnicowany charakter w zależności od stanu życia w K. i w świecie, ale żaden z tych stanów życia nie może się czuć wolny od tej misji. Adhortacje Jana Pawła II dotyczące poszczególnych stanów życia: *Christifideles laici*, *Pastores dabo vobis* i *Vita consecrata*, precyzują powinność wypełniania tej misji K., przypominając soborową naukę, że K. ze swej natury jest misyjny i każdy z tych stanów życia jest, zgodnie ze swą tożsamością, odpowiedzialny za wypełnienie zbawczej woli Ojca, Jego Syna Jednorodzonego i Ducha Świętego (KKK 849-933).

IV. Duchowość eklezjalna. Prawda o Chrystusowym K., objawiająca jego bo-

skość, a jednocześnie jego ludzkie oblicze, pozwala wierzącym dojrzeć w nim prawdziwie dar miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego, przyjmując ten dar z wdzięcznością i miłością oraz przejąć odpowiedzialność za ten dar w sobie i w świecie. Pierwszą więc postawą wobec K. jest otwarcie się w akcie wiary na ten dar. To otwarcie serca nie jest tylko z wrodzonej zdolności człowieka, ale także z daru. Łaska wiary nie oznacza jednak zwolnienia człowieka z jego osobistego zaangażowania i przygotowania serca na dar wiary oraz modlitwy o pomnażanie tego daru. Wdzięczność za otrzymaną wiedzę i prawdę o K. dopełnia postawa umiłowania go aż do gotowości oddania życia za utożsamienie się z nim. Niezbędna jest także postawa czynienia wszystkiego co możliwe, aby owocował w nas i ogarniał całą ludzkość zgodnie z uniwersalizmem Bożej woli zbawienia. Wymaga to zaangażowania w rozwój wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej oraz coraz doskonalszego upodobnienia się do Chrystusa, a także odzwierciedlenie postaw Maryi Matki Chrystusa i Matki Kościoła (→ *Ecclesia Mater — Mater Ecclesiae*).

Za tymi postawami wiary, wdzięczności, umiłowania i odpowiedzialności winno iść świadectwo życia prawdziwego ucznia Chrystusa, szczególnie objawiane przez miłość. Duchowość eklezjalna, pełna czci dla K. jako tajemnicy komunii człowieka z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, urzeczywistniająca komunijny rys K. we wszystkich stanach jego życia, dopiero wtedy będzie

pełna, kiedy odnajdzie się w K. jako Misji pełnionej osobiście przez poszczególnego wiernego, ale też przez wspieranie misyjnej działalności K. (→ misyjna duchowość).

Tajemnica świętości K., a jednocześnie grzesznej zawodności jego córek i synów, powinna zrodzić z jednej strony urzeczywistnianie świętości we własnym życiu każdego wiernego, a z drugiej — miłość do córek i synów marnotrawnych na wzór miłosiernego ojca (Łk 15, 20-24) i Chrystusa Dobrego Pasterza (J 10, 1-18).

Soberowa konst. *Gaudium et spes* wytycza odniesienie duchowości eklezjalnej do wszystkich dziedzin życia współczesnego świata, który doświadcza zarówno wielkich osiągnięć, jak i haniebnych porażek, szczególnie w dziedzinie życia duchowego i moralnego. Ten motyw duchowości eklezjalnej jest w pewnym sensie wiodącym motywem nauczania Jana Pawła II i całego Jego pontyfikatu. Bóg niejako zadał świat K., dlatego cały K. nie będzie sobą, jeśli w swych postawach i posługiwaniu nie będzie podejmował tego zadania i nie będzie światłem Chrystusowej Ewangelii rozświetlał mroków życia zagubionego człowieka tego świata (GS 21-22).

J. Ratzinger, *K. jako wspólnota*, Lb 1993; K. — *na upadek i na powstanie wielu* (HM, 17), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1996; *Problemy współczesnego K.*, red. M. Rusecki, Lb 1996; H. de Lubac, *Medytacje o K.*, Kr 1997; *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych*, red. S. Łabendowicz, Sd 1999, 175-238.

KS. WALERIAN SŁOMKA

KÓŁKA RÓŻAŃCOWE

To → Żywy Różaniec w jego strukturach organizacyjnych. W tym wypadku „kółko” oznacza zjednoczenie serc w ramach 15. tajemnic różańcowych. Jak koło jest zamkniętą figurą geometryczną, tak grupa modlitewna liczy dokładnie tyle osób, ile jest tajemnic odkupienia w całym Różańcu.

Jest to więc codziennie ofiarowana Maryi, Królowej Różańca św. wspaniała korona najważniejszych tajemnic odkupienia, oraz królewska korona miłości, czci i zawierzenia Maryi, otwiera się tajemnicą Zwiastowania, a zamyka tajemnicą Jej ukoronowania w niebie na Królową nieba i ziemi.

I. Przystąpienie do k. r. Najłatwiej jest je zorganizować podczas misji lub → rekolencji „rózańcowych”. Wcześniej misjonarz wysyła proboszczowi odpowiednią instrukcję, jak należy przygotować dzieci (od trzeciej do ostatniej klasy gimnazjum), młodzież i dorosłych do zorganizowania spisu (list) k. r. Wybiera się zelatorów oraz nadaje imiona. Do *Złotej Księgi Żywego Różańca* wpisuje się osobno dzieci, młodzież, matki i ojców. Kółka są ponumerowane. Ponumerowani są także członkowie spisani na listach.

Najczęściej misjonarz zaopatruje członków k. r. w odpowiednie książeczki z tajemnicami różańcowymi, tak by każdy w swojej książeczce posiadał wszystkie tajemnice i znał je na pamięć. Rozważania powinny się opierać na Piśmie św. i podkreślać ewangeliczny charakter modlitwy różańcowej. Ponieważ → Żywy Różaniec jest we wspólnocie parafialnej i dla dobra duchowego całej wspólnoty, przyjęcie do k. z. r. dokonuje się w kościele, wobec całej wspólnoty i najczęściej dla każdego stanu osobno. Po kazaniu misjonarz intonuje hymn do Ducha Świętego, święci różańce wg formuły zatwierdzonej przez Kościół.

Wierni, zapisani do k. r., trzymają w ręce podniesionej do góry różaniec, a misjonarz lub inny kapłan upoważniony, przyjmuje ich uroczyście, wg formuły: „Przyjmijcie ten różaniec, znak Boga Żywego, nazwany tak przez samą Najśw. Maryję Pannę. Niech on wam będzie zadatkami i środkiem, do wysłużenia życia wiecznego. Amen”. Przyjęci do k. z. r. powtarzają za misjonarzem *Akt oddania siebie i swoich rodzin Matce Bożej Różańcowej*: „Ciebie Najśw. Maryjo, Panno, Królowo Różańca Świętego, biorę sobie dzisiaj, za Patronkę i Opiekunkę. Proszę Cię pokornie, abyś we wszystkich potrzebach moich i mojej rodziny: w radości i smutku, w zdrowiu i chorobie, w życiu i przy śmierci, wspierała mnie i moją rodzinę, swoją pomocą. Amen”.

Ceremonię przyjęcia kończy misjonarz słowami: „Zostaliście przyjęci do Żywego Różańca i do udziału w odpustach różańcowych. Módlcie się wytrwale i żyćcie w miłości, a Bóg pokoju i łaski niech będzie z wami. Amen”.

Święta Penitencjaria na mocy specjalnego indultu Stolicy Apost. (25 X 1967) udzieliła członkom k. z. r. odpustu zupełnego osiem razy w roku: w dniu przyjęcia do k. z. r., w Uroczystość Narodzenia i Zmartwychwstania Pańskiego, Niepokalanego Poczęcia NMP, Zwiastowania Pańskiego, Wniebowzięcia NMP, w święto Ofiarowania Pańskiego i we wspomnienie Królowej Różańca świętego. Odpust ten mogą uzyskać pod zwykłymi warunkami, dokonując przynajmniej prywatnie aktu odnowienia wiernego zachowania Statutu Stowarzyszenia Żywego Różańca.

II. Organizacyjne struktury k. z. r. i obowiązki członków. Do k. z. r. należy piętnaście osób, na czele których stoi zelator (zelatorka) wybierany przez członków lub mianowany przez księdza dyrektora. Dyrektorem jest zazwyczaj proboszcz lub kapłan przez niego wyznaczony. Jeżeli jest więcej k. z. r., wówczas zelatorzy wybierają spośród siebie radę Żywego Różańca z przełożonym i zastępcą.

Ceremoniał zatwierdzony przez Prymasa Polski wymienia następujące obowiązki w k. z. r.:

a) Zwykli członkowie zobowiązani są do: zapisania swego imienia w *Złotej księdze*; odmawiania codziennie jednego dziesiątka Różańca; brania udziału w miesięcznej zmianie tajemnic różańcowych; przystępowania często do sakramentów świętych; propagowania czci Maryi przykładem życia i działalnością apostołską; wzorem św. Dominika odważnego stawania w obronie Kościoła; uczestniczenia w pogrzebie zmarłych członków k. z. r.;

b) Obowiązkiem zelatorów jest: sprawdzanie obecności członków k. z. r. w nabo-

żeństwie zmiany tajemnic; dostarczanie tajemnicy osobom chorym; zachęcanie członków „Żywej Róży” do gorliwej działalności apostołskiej, zwłaszcza wśród chorych i ubogich; jeśli jest taki zwyczaj — zbieranie miesięcznej składki; odwiedzanie chorych i opieka nad samotnymi; pilnowanie, by „Żywa Róża” zawsze posiadała pełny skład 15. osób i w razie ubytku w ciągu miesiąca uzupełnienie go, co jest jednym z ważniejszych obowiązków zelatora; utrzymywanie stałej łączności między „Żywą Różą”, a księdzem dyrektorem;

c) Do obowiązków rady k. ż. r. należy: czuwanie nad rozwojem kółek w parafii oraz troska o uroczysty obchód świąt maryjnych;

d) Żywotną rolę w k. ż. r. spełnia ksiądz dyrektor. Do jego obowiązków należy: codzienne odmawianie Różańca; znajomość stowarzyszenia różańcowego i kierowanie

jego działalnością apostołską; uroczyste przyjmowanie nowych członków k. ż. r.; głoszenie konferencji; prowadzenie miesięcznej zmiany tajemnic; dbałość o procesję i nabożeństwa różańcowe; współpraca z katechetami w organizowaniu k. ż. r. dzieci i młodzieży; współpraca z promotorem prowincjalnym (zakonnym) lub diecezjalnym w krzewieniu modlitwy różańcowej.

Ceremoniał podaje szczegółowy program miesięcznej zmiany tajemnic różańcowych, z podaniem intencji ogólnych i miejscowych.

I. Krajewski, *Regulamin parafialny Bractwa Różańcowego*, Pł 1929; J. Piróg, *Geneza i rozwój Bractw Różańcowych w Polsce do roku 1604*, Lb 1966; W. Couesnogle, *List do uczestników V Międzynarodowego Kongresu Promotorów Różańca w Rio w 1976 r.*, WDr 4(1976), 10, 79-83.

SZYMON NIEZGODA OP

KRÓLOWA APOSTOŁÓW

Jeden z najstarszych tytułów Maryi.

I. Zarys historii doktryny i pobożności. Wiara Ludu Bożego w szczególną godność, królewskość Maryi i wynikającą stąd Jej wstawienniczą pomoc sięga początków Kościoła, o czym świadczy pochodząca z II lub III w. modlitwa *Pod Twoją obronę*. W starożytności na temat królewskości Maryi w tradycji Kościoła zachodniego teologiczną refleksję podejmowali m.in. św. Piotr Chryzolog († 458), św. Ildefons z Toledo († 667) i św. Ambroży († 397). Jest ona przez nich postrzegana w ścisłym związku z Bożym macierzyństwem i z Wniebowzięciem Maryi.

Do rozwoju myśli mariologicznej (→ maryjna duchowość) w tym zakresie w średniowieczu przyczynili się w sposób szczególny: Eadmer z Canterbury († 1124) wskazujący na dwie podstawy królewkości Maryi: Boże macierzyństwo i współdziałanie

Maryi w zbawczym dziele Chrystusa (*De Conceptione S. Mariae*, PL 159, 301-319) oraz Ryszard od św. Wawrzyńca, uzasadniający je tytułami Maryi Matki, Oblubienicy i Wspólniczki Słowa Wcielonego (*De Laudibus B. M. Virginis*, L. XII).

W najstarszej z zachowanych litanii maryjnych z XII w. *Letania de Domina nostra Dei genitrice Virgine Maria...*, znajduje się wezwanie do „Pocieszenia (*Solatum*) Apostołów”. *Letania devota de Beata Maria Virgine* z XV w. nazywa Maryję „Skarbem (*Thesaurus*) Apostołów”. Najstarsza z zachowanych litanii preloretańskich: *Letania devotissima in laude de la Vergine Advocata sollicita de Peccatori* (1524) zawiera wezwanie do K. A. Późniejszy kształt *Litanii loretańskiej* i pojawienie się w niej wezwania do K. A. należy uzasadniać ścisłym związkiem tej *Litanii* z litaniami wcześniejszymi.

Wraz z praktyką *Litanii loretańskiej* rozpoczętą publicznie w 1531 w Loreto, a w pocz. XVII w. rozszerzoną na cały Kościół zachodni, tytuł Maryi K. A. staje się coraz bardziej znany w Kościele.

Do kultu Maryi K. A. przyczyniła się także praktyka → Różańca św. (zwłaszcza rozważanie jego 15. tajemnicy) szerząca się w Kościele zachodnim od XVI w., dzięki przepowiadaniu zwłaszcza dominikanów i działalności bractw maryjnych.

W 1. poł. XIX w. św. Wincenty Pallotti († 1850) wypracował pierwociny teologii apostołstwa i w jej ramach objaśniał specyfikę apostołstwa Maryi K. A., obierając Ją zarazem za Patronkę założonego przez siebie dzieła Zjednoczenia Apostołstwa Katolickiego. W bulli *Ineffabilis Deus* (1854) Piusa IX, Maryja nazwana jest „Chwałą Proroków i Apostołów”. W traktacie teologicznym *Adiutricem populi christiani* (1895), w którym mariologia łączy się z eklezjologią, Papież objaśnia królewskość Maryi jako Jej funkcję animacyjną względem Apostołów w początkach chrześcijaństwa i jako ciągłe strzeżenie Kościoła w jedności i integralności wiary (*Le Encicliche Mariane*, R 1950, 219).

II. Istota apostołstwa Maryi. Wychodząc od pojęcia apostołstwa Maryi jako Jej udziału w zbawczych zamysłach Boga dokonanych w Jezusie Chrystusie i w mocy Ducha Świętego urzeczywistniających się dalej w Kościele, można wskazać na zasadnicze jego cechy:

1. Współdziałanie Maryi w zbawczej tajemnicy Chrystusa. Wg odwiecznego zamysłu Bożego, Maryja jest powołana do bliższej współpracy z Bogiem niż ktokolwiek inny z ludzi. Objawienie mówi o Jej powołaniu już po grzechu pierworodnym. Będzie tą, która zetrze głowę węża (Rdz 3, 15). Z woli Bożej wyjęta spod grzechu pierworodnego, cała piękna (Pnp 6, 8), wolna od najmniejszej niedoskonałości, wybrana została na Matkę Wcielonego

Słowa. Zapytana przez archanioła Gabriela o zgodę na dzieło Wcielenia Syna Bożego, wypowiedziała jakby w zastępstwie całego rodzaju ludzkiego swoje przyzwolenie — *fiat* (Łk 1, 38) i przyjęła swym niepokalanym sercem odwieczne Słowo, które stało się w Niej ciałem (J 1, 14).

Podczas ziemskiego życia Chrystusa i Jego publicznej działalności, Maryja była zawsze współobecna. Dzięki Duchowi Świętemu, który Ją zaciemnił w chwili Zwiastowania, była szczególnie usposobiona do przyjęcia zbawczego orędzia, zachowania go w sercu (Łk 2, 19) i realizowania swym życiem. Idąc za Chrystusem w pielgrzymce wiary, „utrzymuje wiernie zjednoczenie z Nim aż do krzyża”, gdzie najgłębiej z tam obecnych, a nawet ze wszystkich ludzi współcierpi i jednoczy się z Jego ofiarą swym matczynym duchem, duchem miłości (LG 58). Patrząc na ofiarnicze wyniszczenie Żertwy-Chrystusa, stojąca i bolejąca pod krzyżem Maryja, mocą Ducha Świętego odradza się w swej wierze w zmartwychwstanie Zbawiciela i swą postawą zachęca trwającą z Nią resztę wspólnoty mesjańskiej do zachowania nadziei, wbrew wszelkiej nadziei, iż Ten, który teraz umiera, zmartwychwstanie i będzie panował na wieki (Łk 1, 33).

Będąc szczególnie zjednoczona w głębi tajemnicy paschalnej ze Zbawicielem świata, z wysokości krzyża otrzymuje od Niego „nowe macierzyństwo”, „macierzyństwo duchowe” w stosunku do Jana Apostoła (J 19, 26), a w nim względem wszystkich synów Bożych, odkupionych Chrystusową ofiarą (RM 44).

2. Czynna obecność Maryi w tajemnicy Kościoła. Po zmartwychwstaniu Chrystusa przypadnie Maryi istotne zadanie przygotowania tego ważnego momentu, w którym Kościół pod działaniem Ducha Świętego zostanie ukształtowany we wspólnocie wieczernikowej i z niej wyjdzie ku światu. Jest ona obecna pośród Apostołów i uczniów

„trwających jednomyślnie na modlitwie z niewiastami” (Dz 1, 14).

Chociaż nie przynależy do hierarchicznej struktury rodzącego się Kościoła, Jej obecność w jego tajemnicy nie jest przez to mniej doniosła: przekazuje wspólnocie zebranej w Wieczerniku to co dzięki światłu Ducha Świętego i własnej historii życia wie o Jezusie, włącznie z tajemnicą paschalną; pomaga innym przypomnieć sobie to wszystko, czego Jezus nauczał; pokornie błaga z nimi o dar Ducha, uczy uległości wobec Niego i wskazuje drogę narodzin duchowych; jako ludzka Matka Syna Bożego staje się duchową Matką uczniów i współdziała swą miłością w zrodzeniu nowych ludzi (LG 63) o niewzruszonej wierze, niezachwianej nadziei i heroicznej miłości zdolnych do świadectwa o Panu zmartwychwstałym, żyjącym w Kościele.

Misja Maryi nie kończy się w czasie Kościoła pierwotnego, ale przedłuża się i rozszerza na apostołów wszystkich czasów. Zasiadając obok Króla wieków jaśniej Maryja jako Królowa i wstawia się za pielgrzymującymi w wierze jak Matka (MC 6). Dziedzicząc Królestwo Boże uczestniczy w udzielonej przez Ducha władzy wyzwiania świata z nieszczęść i mocy ciemności (AA 4; RM 47), wyjednuje braciom swego Syna potrzebne łaski (np. nawrócenia, uzdrowienia) i prowadzi zarówno poszczególne osoby, jak i całą wspólnotę Kościoła ku pełni dojrzałości chrześcijańskiej. Pozostając pokorną Służebnicą Pańską, trwa w jedności z Kościołem i nie przestaje pełnić swej błagalnej i zbawczej misji jako Matka Kościoła (MC 18). Pragnie i czyni wszystko, by „dopomóc w zrodzeniu i pomnożeniu życia Bożego w duszach ludzi odkupionych” (Paweł VI, *Credo populi Dei*, 15).

Dla tych zaś wszystkich, którzy czynnie angażują się w szerzenie Królestwa prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju (LG 36), Maryja pozostaje przykładem żarliwości apostołowskiej i wsparciem w ich posługiwaniu (PO 18).

III. Racje teologiczne uzasadniające królewski tytuł Maryi w ramach apostołstwa. 1. Udział Maryi w zbawczym posłannictwie Chrystusa i Kościoła. Dokonuje się on na wyższej płaszczyźnie niż apostołstwo Dwunastu, czy innych uczniów Chrystusa. Maryja w odróżnieniu od Apostołów pozostaje w odmiennej relacji do Boga, a ściślej mówiąc do Ducha Świętego: we współdziałaniu z Nim w tajemnicy Wcielenia jest „ludzkim źródłem narodzenia Syna Bożego”; we współdziałaniu z Nim w tajemnicy Odkupienia „przez swoje macierzyńskie zaangażowanie i cierpienie staje się narzędziem i ikoną” (R. Laurentin) tegoż Ducha; we współdziałaniu z Nim w dzień Pięćdziesiątnicy mocą swego *nowego macierzyństwa* wstawia się za innymi i przyspiesza czas rzeczywistych narodzin Kościoła.

2. Udział Maryi w królewskiej funkcji Chrystusa. Udział Maryi w potrójnej funkcji Chrystusa (nie mający znamienia urzędu) wyprzedza i przewyższa sposób uczestnictwa w nim innych. Mając udział w królewskości Chrystusa, duchowym panowaniu sprawowanym wg logiki Boskiej, Maryja „króluje macierzyńskim swym sercem” (Pius XII) i „współdziała w rodzeniu i wychowaniu synów i córek Kościoła-Matki” (RM 44).

3. Zjednoczenie Maryi z Chrystusem przez wiarę, nadzieję i miłość. Ma ono w stosunku do Apostołów z racji uprzedniego doświadczenia w sobie działania Ducha i łaski macierzyństwa Bożego głębszy charakter: w jaśniejszym świetle wiary Maryja wcześniej i głębiej rozeznaje zbawcze zamysły Boże mające się urzeczywistnić w Chrystusie; w mocy nadziei pochodzącej także z doświadczenia spełnianych obietnic *wielkich rzeczy* doznanych od Wszechmocnego (Łk 1, 49), Maryja bardziej ufa; w blasku miłości rozświetlonym w Niej przez Ducha, jaśniej rozeznaje tożsamość Jezusa i wchodzi z Nim w najgłębszą więź duchową silniejszą niż śmierć.

4. **Owocność apostołstwa Maryi.** Sprawowane jest na wyższej płaszczyźnie, tj. w odmiennej relacji do Ducha Świętego, w głębszym zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem i w pełniejszym uczestnictwie w Jego kapłańskiej, prorockiej i królewskiej funkcji, dlatego znamionuje je większą owocność. Maryja „bardziej niż Apostołowie przyczyniła się, stosownie do swego stanowiska, do rozkrzewienia wiary świętej i rozpowszechnienia Królestwa Chrystusowego” (św. W. Pallotti).

Wymienione racje, potwierdzające zasadność tytułu Maryi K. A., zachowują swą wartość nie tylko w odniesieniu do Dwunastu, ale jeszcze bardziej do apostołów

wszystkich czasów Kościoła, dla których Maryja pozostaje niedościgłym wzorem postawy apostołowskiej (AA 4).

Le Encicliche Mariane, red. A. Tondini, R 1950; Angelo de Santi, *Le Litanie Lauretane*, R 1897; Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, V 1987; E. Weron, *Apostolstwo katolickie. Zarys teologii apostołstwa*, Pz 1987; „*Błogosławić Mnie będą*”. *Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus”*. Tekst — komentarze — dyskusja, red. S. C. Napiórkowski, Lb 1990; O. Holisz, *Maria Regina degli Apostoli negli scritti di S. Vincenzo Pallotti. Un concetto della spiritualità apostolica per il cristiano di oggi*, R 1996; R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kr 1998.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

KRYZYS

(gr. *krízzo* — rozróżniać, sądzić; łamać, tłuc, łupać; krzyżeć)

Przykry i męczący stan życia wewnętrznego o charakterze intelektualno-uczuciowo-wolitywnym połączony z dezintegracją wartości, w których człowiek wyrastał.

I. K. psychiczny. Okres przejściowy w życiu człowieka, charakteryzujący się chaosem myśli, negatywną emocjonalnością i eksperymentowaniem w zachowaniu, wynikający z faktu, że wyuczone strategie zachowania przestają być odpowiednie w zmieniającej się sytuacji życiowej.

Przeżywanie k. stanowi jednocześnie szansę rozwoju i podwyższoną podatność na zaburzenia psychiczne. Reakcje kryzysowe przebiegają w czterech etapach: w fazie pierwszej występuje wzrost napięcia, gdy jednostka próbuje znanymi środkami rozwiązać problem; wskutek nieefektywnych prób rozwiązywania problemu w drugiej fazie dochodzi do dalszego wzrostu napięcia; w fazie trzeciej następuje mobilizacja ostatnich rezerw energii i próba rozwiązania problemu w nowy sposób, dzięki czemu dochodzi do poznawczego i emocjonalnego przekształcenia sytuacji kryzyso-

wej; jeśli również te próby nie spowodują istotnego zwrotu ani ukształtowania nowego poziomu równowagi społeczno-emocjonalnej, to w fazie czwartej dochodzi do kulminacji reakcji kryzysowej, w której nasilają się zachowania patologiczne.

1. K. rozwojowy oznacza „punkt zwrotny” lub rozstrzygający okres w rozwoju człowieka, w którym występuje wzmożony potencjał rozwojowy dla określonej funkcji. Przyczyną k. rozwojowych jest pojawienie się sprzeczności między wrodzonymi czynnikami dojrzewania człowieka a wymogami kultury. Jednostka chcąc przejść do następnej fazy rozwojowej musi rozwiązać sprzeczności i konflikty, które jej dotyczą oraz włączyć do struktury osobowości nowe formy zachowań.

Do k. rozwojowych okresu młodzieńczego należy k. *tożsamości*, charakteryzujący się poszukiwaniem własnej roli w życiu i sensu swojego istnienia oraz pytaniami dotyczącymi sposobu realizacji wybranych wartości.

2. K. sytuacyjny powstaje w związku z krytycznymi wydarzeniami, które zakłócają funkcjonowanie układu jednostka-otocze-

nie, powodując destabilizację i zaburzenia równowagi w ustalonych formach przystosowania jednostki. Wydarzenie krytyczne stanowi tym większe obciążenie dla jednostki, im bardziej cenionych wartości dotyczy. W zależności od subiektywnej interpretacji faktów wydarzenie krytyczne (np. śmierć osoby bliskiej, utrata pracy, urodzenie dziecka) może wywoływać treściowo różne uczucia o charakterze pozytywnym, negatywnym lub ambiwalentnym; ocena ta podlega również dynamicznym zmianom w toku podejmowania prób radzenia sobie z trudną sytuacją.

3. K. wartości może być związany z zagrożeniem różnych wartości życiowych, może wynikać z wydarzeń losowych, dyalematów aksjologicznych, niepokoju egzystencjalnego lub konfrontacji z odmiennymi postawami wartościującymi u innych ludzi. Znaczenie k. wartości polega na tym, że dotyczy on przekonań zajmujących centralną pozycję w osobowości, które wyznaczają cele i dążenia człowieka oraz stanowią kryteria samooceny i oceny innych ludzi.

IWONA NIEWIADOMSKA

II. K. religijny. Nie należy utożsamiać k. religijnego z k. w wierze. Człowiek jest natury swej bytem religijnym (KKK 28. 44; PDV 37. 45), natomiast wiara jest łaską.

1. Istota k. religijnego. Akt religijny jest odniesieniem człowieka do czego innego niż on sam. Specyfika dyspozycji religijnej należy do struktury bytu ludzkiego spoczywa ona w gotowości wkraczania w stan ciszy i kontemplacji oraz gotowość przekraczania doświadczeń zmysłowych. K. religijny ma zatem charakter intrapsychiczny (wewnątrzkonfliktowy) oraz interpsychiczny (zewnątrzkonfliktowy). Może on być również wyrazem dezintegracji pozytywnej religijnego rozwoju, może być wyrazem walki wewnętrznej o łaskę wiary. „Ale miałem jeszcze napotkać na tej drodze groźniejsze niebezpieczeństwo — podobne do tego, co lekarze nazywają kryzysem” (św. Augustyn, *Wyznania*, VI, 1).

Tak więc jest to stan emocjonalnego, uczuciowego rozdarcia, „stresu”, mający swe źródło w religijnej dyspozycji człowieka na skutek zaniku lub braku korelacji do wartości religijnej kultury, w której rozwija się człowiek. Do tychże wartości należy określona idea Boga właściwa każdej kulturze. W tym znaczeniu poucza Vaticanum II: „Inni [...] tak sobie Boga wymyślają, że twór ten odrzucany przez nich, żadną miarą nie jest Bogiem Ewangelii” (GS 19).

K. religijny jest z reguły bardzo bolesny, ma bowiem swoje odbicie we wszystkich sferach ludzkiego bytowania. Może być również uwikłany w k. psychiczny. Osoby kryzysujące wymagają pomocy psychologicznej i duchowej (C. G. Jung). Człowiek nie zawsze zdaje sobie sprawę, że u podłoża jego trudności spoczywa k. religijny. Wydaje się, że ten k. łączy się bezpośrednio z odrzuceniem wartości religijnych, w których wyrósł człowiek określonej kultury i przyjęciem w to miejsce innych wartości, skutkiem czego może wystąpić poczucie zagubienia, wyobcowania z danej kultury, a nawet agresja wobec odrzucanych wartości. Przyjęcie na nowo odrzuconych wartości w sposób dojrzały bywa nazywane → nawróceniem, z czym łączy się radość, ale i poczucie winy oraz potrzeba ekspiacji. K. religijny może zaistnieć na każdym etapie rozwojowym. Jest procesem trudnym i adekwatnym do konkretnej religii, która kształtowała człowieka. Stawia on człowieka w nowej sytuacji, w której utrwalone modele zachowania są niewystarczalne.

2. Przyczyna k. religijnego. Jest nią w sensie ogólnym zaistniała pustka na skutek odrzucenia utrwalonej wartości religijnej. Ponadto może to być: subiektywna waga przeżywanego problemu: z czyjegoś postępowania wyciąga wnioski generalizujące, które skłaniają do odrzucenia wartości religijnej; brak zaufania do siebie — im mniejsze zaufanie, tym większa możliwość przeżywania k. religijnego. Historia życia, wie-

dza religijna, jak i doświadczenia, z których wyciągnięto negatywne wnioski, np. ponieważ istnieje zło, wyciąga wniosek, że nie ma Boga.

Typ osobowości, wrażliwość, pobudliwość i labilność sprzyjają k. religijnemu, a także niewłaściwe środowisko w szerokim tego słowa znaczeniu oraz klimat sekularyzacji i laicyzacji (J. Makselon). Również mass media przyczyniają się do tego, manipulując wartościami religijnymi.

3. Typy k. religijnego. F. Głód wyróżnia cztery jego typy: a) dotyczy wszystkich ludzi, każdej kultury. Szczególnym objawem jest jego natężenie oraz obniżenie, a nawet zaniechanie praktyk religijnych; b) spowodowany niskim poziomem życia moralnego; sytuacjami traumatyzującymi; c) osłabienie więzi emocjonalnej z Bogiem danej religii, niezależnie jak brzmi dany termin bóstwa i jaka jest jego treść; d) wyrazem k. religijnego jest nie tylko obniżenie praktyk religijnych, ale również → racjonalizacja, polegająca w wielu przypadkach na silnej argumentacji, która ma na celu uzasadnienie aktualnej postawy wobec wartości religijnej.

Gdy k. religijny przemija, kształtują się najbardziej skrajne postawy religijne. Ks. Zdzisław Chlewiński wylicza osiem typów k. religijnego: a) dysharmonia pomiędzy wartościami religijnymi a stylem życia; b) kryzys agnostyków i sceptyków jest k. religijnym ludzi, którzy tylko za prawdę uważają to, co można empirycznie zweryfikować; c) dotyczy obrazu → Boga. Jest to k. religijny o charakterze intrapsychicznym; d) o charakterze etycznym, związany z problemem zła, → cierpienia, → śmierci; e) spowodowany konfliktem pomiędzy systemem wartości danej religii a postępowaniem człowieka; f) natury socjologicznej spowodowany wyjściem z jednego środowiska (np. wiejskiego) do drugiego (np. miejskiego); g) na tle praktyk, których domaga się dana religia; h) dotyczący → powołania. Zdaniem ks. Chlewińskiego, tutaj należy zaliczyć k. religijne duchownych.

4. Pomoc w k. religijnym. Musi być wieloraka. Ks. Józef Makselon wylicza szereg przebiegów natury psychologicznej: a) być obecnym przy osobie kryzysującej; b) uważnie słuchać; c) empatycznie rozumieć; d) oczyszczać i wyjaśniać uczucia; e) pomagać w podejmowaniu działań konstruktywnych; f) obserwować i korygować zachowania osoby kryzysującej.

II. Kryzys w wierze. To męczący stan pełen cierpienia o charakterze interpsychicznym rozgrywający się w płaszczyźnie łaski.

1. Istota k. w wierze. Dotyczy on wszystkich sfer życia nowego człowieka (→ *homo novus*), nie tylko duchowej, ale i psychicznej oraz biologicznej. Wiara jest osobową relacją do Osoby Jezusa Chrystusa (J 3, 16). Akt wiary nowego człowieka jest zatem nieodłączny od wiary w Tego, którego Bóg posłał (KKK 151). Nowy człowiek wierzy w Chrystusa, ponieważ On jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym (1 J 5, 20). Wiara jest łaską, jest aktem osoby, jest pełnym „tak” do Chrystusa. Łączy się ona z wydarzeniem przyjścia Syna Bożego (PDV 46). Ci, którzy Go przyjęli otrzymują „moc, aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1, 12). Nowy człowiek nie jest wolny od k. w wierze, który rozgrywa się w sytuacjach, gdzie utrwalone sposoby wyrażania wiary nie zdają egzaminu, stąd rodzi się wewnętrzny konflikt i podejmowane są próby przewyciężenia aż po bardzo gwałtowną walkę wewnętrzną i nagłe załamanie się ustalonej postawy moralnej, świadomość głębokiej grzeszności („jak mogłem tak postąpić w obecności Chrystusa”), zawstydzenie, np. zaparcie się Piotra (Mt 26, 69-75).

K. w wierze nowego człowieka, który zrozumiał fakt i tajemnicę daru łaski, kończy się radosnym pogłębieniem wiary. Cierpienie i krzyż zbliżają do Chrystusa.

2. Przejawy k. w wierze. Nowy człowiek nie jest wolny od przykrych doświadczeń, które mogą tworzyć „cień” (C. G. Jung) w jego osobowości.

Droga → oczyszczenia jest wielkim k. w wierze. Toteż jako oczyszczenie musi trwać przez szereg lat (św. Jan od Krzyża). Przejścia w trakcie tego k. bywają przygniatające, zwalniają tempo życia psychicznego. Smutek i depresja mogą być również lekkie, zwiewne dające poczucie ulgi od fizycznego ciężaru (Z. Płużek). K. w wierze wskazuje na inną sferę, podłoże, które jest „ponadpsychologiczne, ponadludzkie, ponadnaturalne” (K. Wojtyła). Jest to wewnętrzne tworzenie się nowego człowieka, jako skutek sakramentu chrztu i intensywnego życia Misterium Paschalnym, pogłębienie świadomości nowego życia, które wzbiera w nowym człowieku (K. Wojtyła). Św. W. Pallotti modlił się, aby Bóg się od niego „odczepił”, gdyż tak gwałtowne były cierpienia natury duchowej, że nikomu by ich nie życzył. Również droga k. w wierze była bardzo bolesna w życiu św. Faustyny, św. Teresy z Lisieux i wielu innych.

Tego rodzaju k. prowadzi do głębokiej integracji w Chrystusie. „O Jezu, moja Miłości, nareszcie znalazłam moje powołanie: moim powołaniem jest Miłość” (św. Teresa z Lisieux).

3. Przyczyny k. w wierze. Wiara jest faktem i tajemnicą, nie sposób do końca wytłumaczyć, dlaczego ktoś utracił wiarę. Wydaje się, że k. przy niedojrzałej wierze prowadzi do postawy zaprzeczenia łaski wiary, do postawy niewiary. Przyczyny takiego stanu mogą być wielorakie. A. J. Nowak wylicza następujące: a) przekonanie o swojej doskonałości, które nagle się załamuje; b) poszukiwanie własnego „ja” pod pozorem miłości bliźniego; c) przekonanie o posiadaniu „recepty” na wszystkie problemy, które niesie życie (cecha sekt);

d) modlitwa rozumiana jako mechanizm obronny → kompensacji; e) utożsamienie tego, co naturalne (religia) z tym, co nadprzyrodzone (łaska wiary); f) heteronomiczna formacja → sumienia; g) przyjmowanie sakramentów bez głębokiego ich przeżywania.

K. przy niedojrzałej wierze człowiek w zasadzie sam nie pokona, konieczny jest → ojciec duchowny, spowiednik lub psychoterapeuta zorientowany w tego rodzaju przebiegach psychicznych. Czasami potrzebna jest pomoc każdego po trochu, aby k. w wierze był przejściem na wyższy poziom integracji w Chrystusie. Vaticanum II zwraca uwagę na konieczność stosowania w kierownictwie duchowym i duszpasterstwie zasad psychologii, tak aby wiernych prowadzić do dojrzałego życia wiarą (GS 62).

W. Prężyna, *K. religijny a cechy osobowości*, RT 19(1971), 4, 155-165; A. J. Nowak, *Psychoterapia w duszpasterstwie*, STV 13(1975), 1, 143-156; F. Głód, *Psychologiczna analiza k. religijnych u ludzi dorosłych*, w: *Rozwój człowieka w rodzinie*, red. K. Majdański, J. Bajda, B. Mierzwiński, Wwa 1982, 56-70; K., *Com 3*(1983), 6 (cały zeszyt); A. J. Nowak, *Kriterien einer reifen Persönlichkeit und eines mündigen Glaubens*, „Christlich Pädagogische Blätter”, 100(1987), 6, 318-321; P. E. Sifneos, *Kurzpsychotherapie und Krisenintervention*, w: *Psychiatrie in Praxis und Klinik*, 3 — *Neurose*, red. A. M. Freedman, H. I. Kaplan, B. J. Sadock, U. H. Peters, St-NY 1988, 537-551; J. Aleksandrowicz, *Nerwice, Psychopatologia i psychoterapia*, Wwa 1988; Z. Chlewiński, *Religijność dojrzała (Szkic psychologiczny)*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, red. Z. Chlewiński, Lb 1989, 9-36; H. Sęk, *Wybrane zagadnienia psychoprofilaktyki*, w: *Spoleczna psychologia kliniczna*, red. H. Sęk, Wwa 1993, 472-503; A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich k.*, Kr 1996.

ANTONI J. NOWAK OFM

KRZYŻ

Zajmuje naczelną rolę wśród symboli chrześcijańskich; jest świętym znakiem odkupienia. Rozpoczyna wszystkie czynności liturgiczne; Kościół nim błogosławi

i poświęca (→ błogosławieństwa).

W tym znaku zbawienia widziano obronę przed demonami, pomoc w pokusach, umocnienie wiary. Od najdawniejszych

czasów towarzyszył prawie każdej czynności chrześcijan — od powstania ze snu, do udania się na spoczynek.

Jako narzędzie okrutnej śmierci Chrystusa, a jednocześnie sztandar zbawienia i zwycięstwa nad szatanem, jest → symbolem całego chrześcijańskiego życia. Ogarnia wszystkie tajemnice Chrystusa: Mękę, Śmierć, Zmartwychwstanie, panowanie nad światem i paruzję. Jest symbolem miłości Boga do człowieka (J 13, 1; 14, 13), wezwaniem do zerwania z grzechem, pojednania z Bogiem i braćmi oraz współdziałania w zbawieniu siebie i świata (2 Kor 5, 14-18).

W → życiu duchowym również zajmuje miejsce wyjątkowe. Wyróżnia się trzy jego aspekty:

a) *dźwiganie k.* — jest znakiem rozpoznawczym ucznia Chrystusa (Mt 16, 24; 10, 13) — przybiera różnorakie formy znoszenia trudów i znojów życia codziennego w duchu posłuszeństwa woli Ojca (→ zgardzanie się z wolą Bożą);

b) *cierpienie i męka ukrzyżowania* — jest skutkiem → posłuszeństwa Ojcu, zakorzenionego w → miłości. Stopień udziału w k. Chrystusa jest uzależniony od stopnia zaangażowania w miłość. W życiu konkretnego człowieka współcierpienie w męce z Chrystusem może przyjąć w swych zewnętrznych przejawach formę → choroby fizycznej lub psychicznej, aż po okrutną → śmierć męczeńską. Zawsze jednak będzie to

zaledwie cień rzeczywistości duchowych (Hbr 8, 5) rozgrywających się na płaszczyźnie relacji miłości między Bogiem i człowiekiem; lustrzanym odbiciem duszy, stającej się synem w Synu;

c) *śmierć i zmartwychwstanie* — jest pomostem na drodze „paschy” od śmierci do życia. Bez śmierci bowiem nie ma zmartwychwstania (Flp 3, 8-11). Zmartwychwstając Jezus zwyciężył śmierć i → grzech, który prowadzi do śmierci. Dzięki temu chrześcijanin jest zdolny do → wolności. Mocą Chrystusa może zapanować nad światem zmysłów, uczuć, poruszeń → serca, może zwyciężyć → pokusy (Ga 6, 14). Nade wszystko jednak jest zdolny współuczestniczyć w ofierze k., a przez śmierć wejść do chwały Ojca (2 Tm 2, 11).

Doświadczenie mistyków jest świadectwem, że Bóg ofiarowuje wszystkim ludziom, w sposób Jemu tylko znany, możliwość uczestnictwa w → Misterium Paschalnym (GS 22) przez doświadczenie k., a w konsekwencji zakosztowania „mocy przyszłego wieku” (Hbr 6, 5) żyjącym jeszcze na ziemi.

K. Chrystusa, Com 4(1984), 1 (cały zeszyt); W. Bołoz, *Chrześcijańska i pozachrześcijańska symbolika k.*, HD (1986), 1, 24-26; L. Bustince Sola, *Tajemnica k. w życiu chrześcijańskim wg św. Jana od Krzyża i Jana Pawła II*, AK 117(1991), 43-53.

ALICJA PAPLIŃSKA

KULTURA

(łac. *colo, colere, cultum* — uprawiam, uzslachetniam)

Doskonalenie natury przez wysiłek człowieka. Zależnie od treści i zakresu działania jest to *k. podmiotowa* (k. duchowa) albo *k. przedmiotowa* (cywilizacja). Co do sposobu przekazywania, różni się *k. masową* (obejmującą szerokie warstwy społeczne przy użyciu środków technicznych), *k. antagonistyczną* (rozwijającą się wbrew *k. obie-*

gowej jako przeciwwaga na jej jednostronność) itd.

I. Pojęcie. Termin *k.* spopularyzował się dopiero w XX w., jednak etymologią sięga klasycznej starożytności. Pierwotnie oznaczał on uprawę roli, a przez wyrażenie *agricultura* rozumiano przede wszystkim to, co człowiek utworzył ze świata przyrody przez swoją świadomą ingerencję. Cycero († 43 przed Chr.) w swoich *Rozprawach tuskulańskich* rozszerzył ten termin na zjawiska

intelektualne, kiedy mówił o *cultura animi*, mając na myśli przede wszystkim ingerencję człowieka we własną naturę, a więc o opanowanie instynktów i porywów natury ludzkiej. Takie rozumienie k. było przyjmowane aż do czasów obecnych, początkowo w dziedzinie filozofii, a następnie nauk społecznych.

W czasach nowożytnych pojawia się równoległe obok terminu k., termin „cywilizacja”. Użyty po raz pierwszy we Francji w XVI w., oznacza grzeczność, układność i ogładę towarzyską. Z czasem jednak to wyrażenie związane z całokształtem społecznego dorobku w zakresie techniki, nauki, sztuki i urządzeń politycznych.

Konst. *Gaudium et spes* posługuje się szerokim określeniem k. (GS 53). Zagadnienie k. podjął Jan Paweł II przemawiając do ludzi k. (UNESCO) w Paryżu 2 VI 1980: „K. jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś k. sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze bytowania”.

Mówiąc o autentycznej polityce kulturalnej obejmującej człowieka w jego całości a szczególnie w jego wizji duchowej, Papież wysuwa pod jej adresem konkretne postulaty. Przede wszystkim należy skierować k. ku bezinteresownemu poszukiwaniu → prawdy i ludzkich wartości. Będzie to odpowiedź na te modele życia, które tylko pozornie są bardziej postępowe. Następnie k. ma tak się rozwijać, by coraz bardziej ukazywała godność osoby ludzkiej, ludzkiego życia, szacunek dlań i jego obronę. Papież pragnie też przywrócić technice właściwego jej miejsca, tzn. jej charakteru służebnego wobec człowieka. W związku z tym domaga się także refleksji nad sprawami etyki, gdyż ewolucja naukowa i techniczna, która chciałaby obejść się bez wartości etycznych, stopniowo zwróci się przeciw

przeznaczeniu samego człowieka. W polityce kulturalnej nie można wreszcie pominąć rozlicznych więzów istniejących pomiędzy Orędziem zbawienia a k. Wprawdzie Ewangelia, jak to podkreśla Paweł VI w adh. *Evangelii nuntiandi*, nie należy do żadnej z k., ma jednak ścisły związek z człowiekiem. Ten związek Ewangelii z człowiekiem jest kulturotwórczy od samych podstaw. Stąd synteza k. i wiary jest wymaganiem nie tylko k., lecz także wiary. Wiara, która nie jest k., jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżytą wiernie.

II. Odniesienie do duchowości. Kościół podkreśla inspirującą i wspomagającą moc → duchowości i religii w stosunku do k. Religia daje nieograniczone możliwości rozwoju i perspektywy wiecznego trwania, przez co nabiera nieskończonej wartości wszelka działalność → człowieka. Szczególnie zaś realizuje to przez wzbogacenie motywacji aktywności ludzkiej oraz zagwarantowanie pewnej stabilizacji w zmieniających się procesach i formach życia.

Odrzucenie wartości duchowo-religijnych, a więc *sacrum* oraz wartości z nim związanych, tworzy iluzję → doskonałości człowieka i jego nieskończonych możliwości, a w konsekwencji złudzenie, iż wszystko jest jednakowo dobre, wszystko dzieje się dobrze. Faktycznie wszystko staje się jednakowo obojętne, co może prowadzić do katastrofalnych skutków. → Symbole i wartości religijne zakorzenione są w odczuwalnej przez człowieka potrzebie ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości, w którą człowiek mógłby zaangażować się całkowicie i w której znalazłby sens życia. Usunięcie wartości religijnych groziłoby brakiem dostatecznych motywacji ludzkiego działania.

Jeśliby przyjmując, że zasadniczym celem k. jest rozwój osoby ludzkiej w jej życiu osobowym i międzyosobowym (→ rozwój

duchowy) i że pierwszorzędnym „terenem” jej uprawiania powinien być sam człowiek, to koncepcja → świętości jako najwyższej wartości osobowej, realizowanej przez związek i w związku z Osobą Boga, będącą pełnią wartości, gwarantuje prawdziwie ludzkie oblicze k., preferencję ludzkich wartości i dorównanie rozwoju osobowości do rozwoju nauki i techniki.

P. Arrupe, *Postawa Kościoła wobec różnorodności k. świata dzisiejszego*, CT 40(1970), 1, 5-12; M. Kurzyńska, *Zagadnienie k. w nauczaniu Jana Pawła II*, ŻM

30(1980), 6, 26-30; J. Majka, *Chrześcijaństwo a k. narodowe w świetle Vaticanum II*, ChS 12(1980), 15-28; R. Rogowski, *Wiara a k. w aspekcie antropologiczno-teologicznym*, HD 79(1980), 3, 211-218; A. Zuberbier, *Teologia a k.*, STV 18(1980), 2, 169-182; S. Rosik, *Odpowiedzialność chrześcijanina za k.*, RTK 29(1982), 3, 37-46; J. Kowalski, *K. w integralnym rozwoju człowieka w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Służyć prawdzie i miłości*, red. J. Kowalski, Cz 1984, 251-268; M. Gogacz, *Szkice o k.*, Kr 1985; J. Kowalski, *Człowiek i k. w nauczaniu Jana Pawła II*, ChS 14(1987), 5, 29-43; Z. Zdybicka, *Religia a k.*, w: *Żeby wiara nie ustalała*, red. J. Homerski, J. Kondziela, Lb 1988, 451-463.

KS. TADEUSZ REROŃ

KWIETYZM

(łac. *quietus* — spokojny, beczynny)

Błędny kierunek mistyczny, który pojawił się w duchowości XVII w. we Francji, Hiszpanii i Włoszech, głoszący, że człowiek w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem nie powinien podejmować wysiłku ascetycznego, który miałby na celu pracę nad sobą i osiągnięcie → doskonałości. Powinien natomiast biernie poddawać się działaniu Bożemu, które w nim się aktualizuje pod wpływem → łaski. W ten sposób człowiek osiąga stan całkowitego spokoju ducha i pozostaje bierny.

Określenie k. pojawiło się ok. 1677 w związku z wystąpieniem Kościoła przeciwko hiszpańskiemu kapłanowi Michałowi Molinosowi († 1696), którego uznaje się za głównego propagatora tego kierunku. Swoją naukę przedstawił w kilku rozprawach (m.in. *Defensa de la contemplación*), z których głośną stała się *Guía espiritual* (R 1675). Propagował ją również w obfitej korespondencji, przez którą uprawiał → kierownictwo duchowe. Doktryna Molinosa została potępiona przez Innocentego XI bullą *Coelestis Pastor* (20 IX 1687)

Rekonstrukcja jego poglądów oparta jest głównie na potępiającej go bulli, stąd są one stronicze i częściowe. Analiza źródeł wykazuje, że nie był on autorem zbyt oryginalnym.

W swoich dziełach przytacza liczne cytaty z dzieł starożytnych lub współczesnych sobie autorów (np. G. Falconiego). Oprócz wspomnianych wyżej tez, uważał, że → mistyka nie jest powszechnie dostępnym doświadczeniem wszystkich chrześcijan. Nie charakteryzują ją (→ zjawiska nadzwyczajne), lecz wewnętrzne doświadczenie działania Bożego (→ doświadczenie duchowe), dokonujące się z wykluczeniem bezpośredniego udziału człowieka. Rozróżnia przy tym księgi i mistrzów mistycznych od niemistycznych, niemniej jednak przymiotnikiem „mistyczny” powinna odznaczać się każda postać teologii. Nie daje, niestety, systematycznego wykładu na temat mistyki.

Poglądy uznawane za reprezentatywne dla k. propagował także François de Solignac de la Mothe Fénelon († 1715), wielki kaznodzieja Paryża, wychowany w seminarium św. Sulpicjusza — ośrodkiem → francuskiej duchowości. Jako kierownik duchowy Madame de Guyon, stawał w jej obronie, pisząc m.in. *Maximes de Saints* (1697), które stały się przedmiotem polemiki z Jacques Bossuet († 1704), bp. Meaux, który zarzucił mu k. Fénelon głosił ideę czystej → miłości Boga do człowieka, tj. miłości nieuwarunkowanej ludzką zasługą. Zgłaszał cztery

zasadnicze tezy odnośnie do tego: a) wszystkie drogi duchowe prowadzące do doskonałości zdążają do czystej i bezinteresownej miłości; b) napotkane na drodze świętości próby, służą oczyszczeniu miłości; c) → kontemplacja, także w swej najwyższej postaci, nie jest niczym innym, jak tylko słodkim ćwiczeniem się w czystej i bezinteresownej miłości; d) wzniosły stan doskonałości, zwany „drogą jednoczącą”, nie jest niczym innym, jak pełnią czystej miłości i jej stanem habitualnym.

Poglądy Fénelona, jako nieortodoksyjne, zostały potępione przez Innocentego XII w 1699. Potępienie to, którego zasadność należy rozpatrywać w kontekście tamtej epoki, doprowadziło niemal do całkowitego regresu teologię mistyki, zwłaszcza we Francji, aż do 2 poł. XIX w.

Do zwolenników k. zalicza się także Joannę Marię Bouvier de la Motte (Madame

Guyon) († 1717). Wcześniej owdowiała matka pięciorga dzieci, oddała się głębokiemu → życiu duchowemu, osiągając szczyty mistyki. Napisała wiele dzieł (m.in. *Emblèmes sur l'amour de Dieu*, *Cantiques spirituelles*, *Moyen court et très facile de faire oraison*, *Torrents spirituels*), w których — podobnie jak Fénelon — zgłasza koncepcję tzw. czystej miłości Boga, zanurzenia w woli Bożej, → zjednoczenia z Bogiem przez przekreślenie własnego ja, słodkiego poddania się działaniu → Ducha Świętego. W dobie radykalnego racjonalizmu, jej poglądy oceniano jako intelektualistyczne i oskarżano ją o k. (J. Bossuet).

L. Pâquier, *Qu'est-ce que le quiétisme?*, P 1910; P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, P 1921; M. Petrocchi, *Il quietismo italiano nel seicento*, R 1958.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

L

LAIKATU DUCHOWOŚĆ

Styl życia wiernych → świeckich, który jest wyrazem realizacji przez nich łaski → powołania chrześcijańskiego w zwykłych warunkach życia. Takie odniesienie się człowieka świeckiego do Boga, bliźnich, świata i siebie samego, które jest ukształtowane w nim dzięki otwarciu się na łaskę Bożą i współpracy z nią, wysiłkowi podjętemu dla zrealizowania rozpoznanej przez siebie woli Bożej, ma na celu osiągnięcie pełni uczestnictwa w życiu i chwale Boga. Duchowość ta jest wyrażeniem wiary w myślach, słowach i uczynkach, całym sobą w warunkach życia w świecie i wykonywania świeckich czynności.

D. l. ma swe źródło we wszczępieniu chrześcijanina w Chrystusa, które nastąpiło we → chrzcie św. „Wcielenie w Chrystusa przez wiarę i sakramenty chrześcijańskiej inicjacji jest dla człowieka początkiem jego nowej chrześcijańskiej kondycji, która włącza go w tajemnicę Kościoła, kształtuje jego duchowe «oblicze», stoi u podstaw wszystkich powołań i jest punktem wyjścia dla dynamizmu chrześcijańskiego życia świeckich. W Jezusie Chrystusie, umarłym i zmartwychwstałym, ochrzczony staje się «nowym stworzeniem» (Ga 6, 15; 2 Kor 5, 17), oczyszczonym z grzechu i ożywionym łaską” (ChL 9).

L. d. pogłębia się dzięki słuchaniu i → czytaniu słowa Bożego, życiu modlitewnemu, sakramentalnemu i moralnemu (LG 33. 41-42; SC 4; AA 4). Znamionować ją powinien rozwój, ciągłe dążenie do osiągnięcia pełni życia chrześcijańskiego i → doskonałości w miłości (LG 11, 39-41; AG 25). Ojcowie Soborowi mocno zaakcentowali w Konst. dogmatycznej o Kościele, że dla osiągnięcia tej doskonałości wszyscy wierni, także świeccy, powinni — czerpiąc

moc z łaski Bożej — iść w ślady Jezusa Chrystusa, by upodabniać się do Niego, przez okazywanie we wszystkim posłuszeństwa woli Ojca i poświęcenie się z całej duszy → chwale Bożej oraz służbie bliźniemu (LG 40). Taki styl życia sprawia, że → świętość, jaką osiągają, wydaje obfity owoc.

Oprócz powołania do świętości, wierni świeccy powołani są także do → apostołstwa, które jest uczestnictwem w zbawczej misji Kościoła (LG 33). Zostali do niego przeznaczeni przez Chrystusa na mocy chrztu i bierzmowania. Realizując powołanie do apostołstwa świeccy czynią obecnym i aktywnym Kościół tam, gdzie jedynie przy pomocy laikatu może on spełnić swe posłannictwo i stać się „solą ziemi”. Na wiernych świeckich, właśnie z racji ich uczestnictwa w potrójnym urzędzie Chrystusa (kapłańskim, prorockim i królewskim), spoczywa obowiązek przyczyniania się do rozszerzenia się Bożego planu zbawienia na wszystkich ludzi w wymiarze całego → świata. Realizują oni swe powołanie do apostołstwa przy pomocy słowa (przepowiadania) i przez świadectwo, żyjąc prawdziwie po chrześcijańsku.

Niezwykle cennym dla określenia istoty duchowości ludzi świeckich jest odpowiedź na pytanie o tożsamość wiernych świeckich, dana przez Sob. Wat. II (LG 31), którą przytoczył Jan Paweł II w sztandarowym dla l. d. dokumencie, jakim jest adh. *Christifideles laici* (30 XII 1988). Podkreślił tam wagę dla rozważań na temat powołania i misji świeckich w Kościele i w świecie (ChL 9). Z soborowej definicji świeckich wynika, że są oni pełnoprawnymi członkami Kościoła objętymi jego tajemnicą i obdarzonymi specyficznym powołaniem, któ-

rego celem jest przede wszystkim „szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej” (LG 31). Wcieleni przez chrzest w Chrystusa, uczestnicząc w potrójnym Jego urzędzie, przynależą oni do Ludu Bożego Nowego Przymierza, i mają sprawować właściwe temu ludowi posłannictwo w Kościele i w świecie (ChL 9). Uświęcają się w warunkach swego życia, pośród obowiązków czy okoliczności, czyniąc wszystko funkcją miłości. Zaangażowanie się człowieka świeckiego w różnych dziedzinach życia i działalności, podobnie jak zaangażowanie religijne, może być dla niego drogą do osiągnięcia i wyrażania chrześcijańskiej miłości, a tym samym, drogą do osiągnięcia i wyrażania chrześcijańskiej świętości życia (LG 41-42). Prawdy te skłoniły niektórych teologów w okresie posoborowym do określenia l. d. mianem duchowości „włączenia w świat” albo „duchowością wcielenia” (→ inkarnacyjna duchowość).

W wytycznych (*Lineamenta*), jakie zostały przedłożone Kościołom partykularnym w ramach przygotowania do Synodu Biskupów, który obradował na temat powołania i misji świeckich w Kościele i w świecie (Rzym 1987), wymieniono istotne elementy świeckiej duchowości. Zawarte one zostały w stwierdzeniu, że wierni świeccy: a) nie powinni uciekać od → rzeczywistości ziemskich, lecz pełniąc wolę Bożą

w codziennych obowiązkach, mają odnajdywać Boga, kochać Go i pomóc innym posiadać miłość; b) mają przeżywać → nadzieję chrześcijańską pośród świata, dając jej stale wyraz swym postępowaniem oraz przeciwstawiając się złu; c) w swej działalności doczesnej i ziemskiej mają zawsze kierować się → wiarą i miłością.

Pogłębione spojrzenie na l. d. znalazło swe odzwierciedlenie w posynodalnych adh.: *Familiaris consortio* i *Christifideles laici*, ogłoszonych przez Jana Pawła II, i w cyklu katechez wygłoszonych w okresie od 27 X 1993 do 21 IX 1994 na temat Kościoła, w których dużo uwagi poświęcił on świeckim, wyjaśniając zagadnienie dotyczące ich tożsamości, powołania oraz posłannictwa w Kościele i w świecie.

E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Pz-Wwa 1980; W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Pz-Wwa 1981; E. Weron, *Chrześcijanin świecki w świecie*, w: *Odpowiedzialni za świat*, (Powołanie człowieka, 5), Pz-Wwa 1982, 165-177; J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kr 1985; *Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich w świetle dokumentów kościelnych*, opr. E. Weron, Pz 1989; R. Goldie, *Świeccy, laikat, świeckość. Bibliograficzny bilans trzydziestolecia*, Wwa-Pz 1991; G. Chantraine, *Laikat. Chrześcijaństwo w świecie*, Wwa 1993; E. Weron, *Budzenie olbrzyma. Laikat — duchowość — apostołstwo — Akcja Katolicka*, Pz 1995; E. Weron, *Laikat i apostołstwo*, Pz 1999.

WALDEMAR SEREMAK SAC

LECTIO DIVINA

Indywidualna dialogiczna lektura Pisma św. jako słowa Bożego, które pod kierownictwem → Ducha Świętego przechodzi w → medytację, → modlitwę i → kontemplację (fazy: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*).

U podstaw l. d. jest najgłębsze przekonanie, że człowiek w modlitwie mówi do Boga, najpierw jednak Bóg na kartach Bi-

blii mówi do człowieka. „*Oras, loqueris ad Sponsum; legis, ille tibi loquitur*” (Gdy się modlisz, mówisz do Boga; gdy czytasz, On mówi do ciebie — św. Hieronim, *Epist.*, 22, 25; PL 22, 411).

Etymologia tego określenia wskazuje na to, że kto podda się tej lekcji, ma szczególną szansę pogłębienia → życia duchowego. Świadomości Kościoła zawsze towarzyszy-

ło przekonanie, że → kierownikiem duchowym w tej l. d. jest Duch Święty, dlatego ojcowie Kościoła (np. Orygenes) mówili, że już w sama Biblia wskazuje na potrzebę tak głębokiego kontaktu człowieka z Bogiem. Niektóre teksty ST mówią, że lud żył słowem, które wyszło z ust Boga (Pwt 8, 3; Ne 9, 29). Jest to słowo, które karmi i strzeże wierzących (Mdr 16, 26), wyzwala (Wj 15, 26), chroni (Wj 24, 3-8), ma moc nawrócić (Jr 36, 1-32), daje życie (Mk 12, 18-19) itp. Biblia dla Izraelitów była księgą świętą, dlatego cieszyła się tak wielkim poważaniem, że dla ostatecznej argumentacji w sporach teologiczno-religijnych wystarczyło powiedzieć: „Tak mówi Pismo...”. Z tego sposobu argumentowania skorzystał Jezus odpierając pokusy szatana na pustyni (Łk 4, 1-13). W wypowiedziach św. Pawła również znajdujemy stwierdzenie, że Pismo od Boga jest pożyteczne dla nauczania, przekonywania, do poprawiania i do kształcenia w sprawiedliwości (2 Tm 3, 16).

Ojcowie Kościoła zachęcali do takiego sposobu kontaktu z Biblią. W historii l. d. była praktykowana w różnym stopniu przez różne środowiska. W sposób szczególny rozwinęła się w środowiskach monastycznych oraz na chrześcijańskim Wschodzie. Kościół usilnie poleca tę formę modlitwy myślnej wszystkim wierzącym, a zwłaszcza kapłanom i osobom konsekrowanym (DV 25; KKK 1177. 2780). Wskazuje jednocześnie na osobiste i wspólnotowe owoce, które rodzą się z umiłowania Biblii dzięki praktyce l. d. Lektura Pisma św. najpierw

dokonuje się w kategoriach osobowych, następnie powinna rodzić owocniejsze przeżywanie liturgii, a wreszcie zapewnić Pismu św. właściwe miejsce w studiach teologicznych i w modlitwie.

Podejście do rozważanego tekstu ma być życiowe, tzn. daną prawdę Bożą, która zawiera konkretnie obrany tekst, powinno się rozważać w realiach „mojego” życia. Wyklucza to pozostanie wobec słowa Bożego tylko na etapie egzegetycznych metod (technik) o charakterze krytyczno-literacko-historycznym. L. d. zaleca, aby tekst był światłem dla tego, co dzieje się w „moim” życiu. Między realiami życia, a pewnym ideałem chrześcijańskim, który proponuje słowo Boże, jest przestrzeń, którą trzeba wypełnić. Medytujący zauważa, że nie ma w sobie sił, które pozwoliłyby zrealizować to, co proponuje Bóg, wówczas rodzi się modlitwa. W tym kontekście modlitwa jest prośbą o siłę do zrealizowania perspektywy duchowej, ukazanej przez dany tekst. Jeśli l. d. jest systematycznie praktykowana, rozważania kształtują życie. Rodzi się osobowe doświadczenie człowieka z Bogiem (kontemplacja), które w kontekście społecznym owocuje postawą miłości i świadectwa.

Ascolto della Parola e preghiera la „l. d.”, red. G. A. Panimolle, Vat 1987; *Interpretacja Pisma św. w Kościele. Przemówienie Ojca św. Jana Pawła II oraz dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, Pz 1994; K. Romaniuk *L. d. Ascetyczna lektura Biblii*, Cz 1994.

KS. ANDRZEJ SZEWCW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

LEGION MARYI

Stowarzyszenie katolików świeckich, którego oficjalna nazwa brzmi: *Legio Mariae*. Mając za wzór dawne legiony rzymskie, pragnie pod wodzą Maryi Niepokalanej Pośredniczki wszelkich łask nieść pomoc Kościołowi w walce z mocami ciem-

ności dla realizacji jego zbawczego posłannictwa. Do osiągnięcia tego celu LM posługuje się, pod pewnym względem, wzorami organizacyjnymi i nazewnictwem zaczerpniętym w dawnej rzymskiej tradycji woj-skowej. Nie pretenduje jednak, aby być or-

ganizacją wojskową czy paramilitarną, w potocznym znaczeniu.

I. Powstanie i rozwój. Założycielem LM jest świecki urzędnik państwowy Frank Duff († 1980), Irlandczyk. Zaangażowany był w Stowarzyszeniu św. Wincentego à Paulo. Lektura dzieł św. Ludwika Marii Grignon de Montfort była inspiracją do powstania LM. Pierwszy Legion zawiązał się podczas wieczornego zebrania członków Stowarzyszenia św. Wincentego à Paulo w domu Myra-House, przy ul. Francis Street w Dublinie 7 IX 1921 i przyjął nazwę „Matki Boskiej Miłosierdzia”.

Po 5. latach działalności, kolejne Legiony powstawały poza Dublinem, w 3 lata później legiony były już obecne w Anglii, a następnie w Indiach i Ameryce. LM dotarł również do Azji, Australii i Afryki. Dopiero później zaczął się upowszechniać na kontynencie europejskim. Po 30. latach od powstania, LM prowadził działalność wśród 70. różnych narodowości, a liczba członków wyrażała się w milionach. W 1963 LM istniał na terenie 1200 diecezji. Nuncjusz papieski w Chinach wezwał biskupów chińskich do organizowania Legionu, nazywając go swoistym „cudem współczesnego świata”. W Chinach, po dojściu do władzy komunistów, Legion został uznany za organizację wrogą. Aresztowano ok. 20 tys. legionistów, a ok. 2 tys. poniosło śmierć. W 1990 LM prowadził swoją działalność w 2,5 tys. diecezji, a liczba czynnych członków wynosiła ok. 1,5 mln, podczas gdy liczbę członków pomocniczych oceniano na 8-9 mln.

Do szybkiego rozwoju Legionu w różnych regionach świata przyczyniła się, poczynając od lat 30., instytucja „posłańców”, tj. pojedynczych osób, które decydowały się na wyjazd i osiedlenie w nowych krajach w celu zaszczerpienia (*implantatio*) tam LM. Np. Edel Quinn († 1944) działała we wschodniej Afryce; w Południowej Ameryce pracował młody Irlandczyk, Alfie Lambe

(† 1959); w Europie działali od II wojny światowej m.in. Hilde Firtel i prof. dr Friedrich Wessely. W ostatnich latach LM podjął inicjatywę „Peregrinatio pro Christo”, która polega na tym, że głównie w okresie wakacyjnym grupa legionistów wyjeżdża do jakiegoś innego kraju, aby tam przez pewien czas dawać świadectwo wiary i ewentualnie torować drogę do założenia miejscowego prezydium Legionu.

W Polsce dopiero od 1989 zaczęto oficjalnie organizować pierwsze prezydium Legionu, gdyż dotychczas uznawany był przez władzę komunistyczną za organizację wrogą i faszystowską. W 1994 Legion istniał i działał w czterech polskich diecezjach, z siedzibą Komicjum w Katowicach i w Lublinie oraz z Kurią Legionu w Warszawie oraz w diecezji warszawsko-praskiej. Zaczęto wydawać kwartalny „Biuletyn informacyjny «Legio Mariae»”.

II. Cel i duchowość. „Celem LM jest uświęcenie jego członków przez → modlitwę i czynną współpracę w dziele Maryi i Kościoła pod przewodnictwem kapłańskim. Zadaniem tego dzieła jest zmiążdżenie głowy węża (→ szatan) i rozszerzenie królestwa Bożego” (*Oficjalny podręcznik LM*, II, dalej: OP).

Duchowość Legionu jest na wskroś maryjna. Opiera się na doskonałym nabożeństwie, głoszonym przez św. Ludwika Grignon de Montfort. „Duch Legionu jest ten sam, który ożywił Maryję” (OP, III), dlatego członkowie mają dążyć do przyswojenia sobie możliwie wszystkich cnót Maryi, takich jak Jej głęboka → pokora, doskonałe → posłuszeństwo, łagodność, nieustająca modlitwa, umartwienie, → czystość, cierpliwość, mądrość, bezinteresowna miłość Boga i bliźniego, a przede wszystkim mają naśladować jej wiarę. Dzięki temu legionieści zdolni są do podejmowania każdej pracy.

Źródłem ich duchowości jest → Duch Święty, którego pomocy wzywa się na początku każdego zebrania. Jego szczególna

rola znajduje najpełniejszy wyraz w przyrzeczeniu legionisty, które ma formę modlitwy do Ducha Świętego (PO, XI). Nierozdzielną łączność kultu Ducha Świętego z nabożeństwem maryjnym wyraża sztandar, czyli *vexillum Legionu*. Na najwyższym miejscu figuruje symbol Ducha Świętego w postaci gołębiczy z rozpostartymi skrzydłami, a poniżej widnieje postać Maryi wg wizerunku z Cudownego Medalika.

Kult Ducha Świętego i nabożeństwo maryjne prowadzą legionistę do wielbienia całej Trójcy Świętej (PO, XXIX). Pobożność maryjna w Legionie przyjmuje postać duchowości trynitarniej, toteż cała → pobożność osobista jak i działalność członków zostaje podporządkowana i ukierunkowana na uwielbienie → Przenajśw. Trójcy jako początku i ostatecznego celu stworzonego świata.

W duchowości LM położono duży nacisk na obowiązek uczestniczenia we Mszy św. oraz na kult → Eucharystii. Zwrócono też uwagę na związek Maryi z kultem Eucharystii. Stała Ona bowiem pod krzyżem Pana i jako pierwsza uczciła tajemnicę Ciała i Krwi Zbawiciela.

W działalności apostołskiej oraz we wszelkiej pomocy niesionej bliźniemu powinni legioniści mieć przed oczyma ewangeliczną zasadę: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Zasada ta opiera się na prawdzie o mistycznym Ciele Chrystusa. Jest to fundamentalna prawda duchowości Legionu (PO, XXXI). Chrystus i Kościół stanowią jeden mistyczny organizm, którego Rodzicielką jest Maryja. To rodzicielstwo Maryi ciągle się jeszcze dokonuje. W tym znajduje się również uzasadnienie prawdy o wszechpośrednictwie łask przez Maryję. Ona bowiem rozprowadza życiodajną krew łaski Chrystusowej po całym nadprzyrodzonym organizmie. Maryja pełni więc funkcję serca, podczas gdy Duch Święty jest ożywiającą duszą Kościo-

ła. Doktryna o mistycznym Ciele stanowi podstawę i jakby podsumowanie całej duchowości Legionu.

Patronami LM są: św. Józef, św. Jan Apostoł, św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, Michał archanioł i archanioł Gabriel, Aniołowie Stróżowie, św. Jan Chrzciciel oraz św. Apostołowie Piotr i Paweł.

Obszerną teologię duchowości LM napisał kard. L. Suenens.

III. Organizacja LM. Do Legionu Maryi może być przyjęty każdy katolik, który prowadzi życie chrześcijańskie, jest ożywiony duchem Legionu i jest zdecydowany wypełnić obowiązki członkowskie. Po zgłoszeniu się do miejscowego prezydium Legionu, odbywa trzymiesięczną próbę, w czasie której wykonuje w całym zakresie prace i obowiązki legionisty. Definitywne przyjęcie do Legionu dokonuje się przez złożenie przyrzeczenia, przepisane go przez Regułę LM.

Podstawową jednostką organizacyjną jest *prezydium*, które może być powołane do życia tylko przez odpowiednią decyzję rady wyższego stopnia wyłącznie za zgodą odnośnego proboszcza lub biskupa. Prezydium jest bezwzględnie zobowiązane do regularnego odbywania cotygodniowego zebrania. Ponadto każde prezydium musi mieć swego przewodniczącego, jego zastępcę, sekretarza i skarbnika. Kierownika duchowego mianuje proboszcz lub biskup na czas nieograniczony. Natomiast wszystkie inne urzędy są obsadzane na trzy lata. Po trzech latach mogą być te same osoby ponownie wybrane przez radę wyższego stopnia, na ten sam urząd, ale bez możliwości ponownego wyboru na stanowisko w tym samym prezydium. Kierownik duchowy ma prawo weta zawieszającego uchwały prezydium.

Oprócz prezydiów ludzi dorosłych, istnieją odrębne prezydium dla młodzieży, przy czym kierownictwo prezydium młodzieżowego spoczywa zawsze w ręku kogoś z prezydium dla dorosłych.

Prezydium podlega radzie okręgowej, czyli tzw. *kurii*. Kurie natomiast podlegają radzie diecezjalnej zwanej *komicjum*. Rady diecezjalne podlegają radzie krajowej, którą jest *senat*. Na czele całej organizacji Legionu stoi rada najwyższa, tzw. *koncilium*, z siedzibą w Dublinie.

Oprócz czynnych członków, do LM należą członkowie pomocniczy, którzy go wspierają głównie modlitwą. Są to duchowni i świeccy, którzy z różnych powodów nie są w stanie wypełniać wszystkich obowiązków czynnego uczestnictwa. Zostają oni wpisani na osobną listę.

Rozróżnia się trzy stopnie członkostwa pomocniczego. Pierwszy stopień stanowią *pretorianie*, którzy oprócz zwyczajnych modlitw legionisty zobowiązują się do codziennej Mszy św. i Komunii św. w intencjach Legionu. Drugi stopień stanowią tzw. *auksyliatorzy* zwyczajni i adiutorzy. Auksyliatorzy zwyczajni zobowiązani są do odmawiania tych samych modlitw jak czynni legionieści, adiutorzy ponadto zobowiązują się do odmawiania brewiarza. Od 1955 w Legionie wyodrębniła się trzecia grupa członków, tzw. *patrycjusze*. Są to członkowie zatrudnieni głównie w pogłębianiu wiedzy religijnej, w nauczaniu oraz w wychowaniu.

IV. Obowiązki legionisty. Do główniejszych obowiązków czynnego legionisty należy: a) regularne i punktualne przybycie na *cotygodniowe zebrania prezydium*, od którego nie ma okoliczności usprawiedliwiających; b) *wypełnienie obowiązku pracy apostolskiej* wyznaczonej przez prezydium, przynajmniej przez dwie godziny tygodniowo, której nie można zastąpić modlitwą ani żadnym → ćwiczeniem pobożnym; c) *obowiązek odważnego postępowania* i nieliczenia się ze względami ludzkimi, gdy chodzi o dopełnienie apostolskiego zadania; d) *obowiązek ustnego sprawozdania* na cotygodniowym zebraniu prezydium z wypełnienia wyznaczonego zadania; e) w spra-

wach związanych z działalnością Legionu oraz wypełnieniem wyznaczonych zadań obowiązuje *dyskrecja*; f) obowiązek *prowadzenia notatnika*, tzn. dzienniczka swej pracy apostolskiej; g) odmawianie codziennej modlitwy, zwanej *Katena*; h) w stosunku do członków Legionu obowiązuje *szczególna miłość*; i) pracę apostolską wykonuje się w *towarzystwie drugiego legionisty*, tj. zawsze we dwóch; j) należy *pozyskiwać nowych członków* dla LM; k) obowiązuje *studium podręcznika* legionu, zawierającego regułę organizacji; l) pozostawanie zawsze w *ofiarniej gotowości* do podejmowania zadań apostolskich; m) zaleca się każdemu legionieście odprawić raz na rok → *rekolekcje zamknięte*; n) obowiązek *gorliwej modlitwy*. Zaleca się zwłaszcza modlitwę różańcową i przynależność do → Żywego Różańca, a ponadto praktykowanie modlitwy myślniej; o) legionista powinien się odznaczać wielkim *nabożeństwem do Najśw. Eucharystii*.

V. Sposoby odbywania zebrań. Oryginalny jest sposób odbywania cotygodniowych zebrań prezydium. Oficjalny podręcznik przypisuje tym zebraniom szczególne i zasadnicze znaczenie.

Zebranie odbywa się przy stole z figurą Niepokalanej. Po jej bokach znajdują się dwa flakony z kwiatami i dwa świeczniki z zapalonymi świecami. Po prawej stronie figury umieszcza się *vexillum* — znak Legionu. Na stole rozpościerna się biały obrus z napisem *Legio Mariae*.

Posiedzenie rozpoczyna się punktualnie w wyznaczonej godzinie wieczornej i odbywa się wg pisemnie opracowanego porządku. Zebranie zaczyna się wspólną modlitwą do Ducha Świętego. Następnie wszyscy klękają i odmawiają głośno cząstkę Różańca. Po czym następuje pięciominutowe czytanie duchowe, najczęściej z podręcznika reguł Legionu. Po zakończeniu czytania wszyscy czynią znak krzyża św. Następuje odczytanie przez sekretarza protokołu z poprzedniego zebrania. Jeśli nikt

nie wnosi żadnych zastrzeżeń, protokół zostaje podpisany przez przewodniczącego. Następuje pouczenie przewidziane w Regule, które przewodniczący odczytuje na początku każdego miesiąca, a w inne tygodnie jest dołączane na piśmie do porządku dnia. Skarbnik zdaje sprawozdanie z dochodów i wydatków w czasie ostatniego tygodnia. Kolejno każdy z legionistów składa ustną relację ze swej działalności apostolskiej. Pisemny tekst sprawozdania oddaje się przewodniczącemu. Sprawozdania te nadają zasadniczy ton całemu zebraniu, są szkołą apostolskiej metody działania i źródłem zachęty do dalszej pracy. Po sprawozdaniach odmawia się wspólnie *Katene*, na którą się składa antyfona, *Magnificat*, powtórzenie antyfony i oracja. Następuje przemówienie kierownika duchowego trwające 5-6 minut na temat życia duchowego LM wraz z zachętą do zachowania Reguły. Po skończonej egzorcie czynią wszyscy znak krzyża św. i odbywa się dalszy ciąg sprawozdań, w czasie których dokonuje się dyskretna zbiórka pieniężna na potrzeby Legionu. Każdy uczestnik posiedzenia powinien włożyć rękę do woreczka, także wówczas, gdy sam nie daje żadnej składki. Składka zostaje natychmiast obliczona i zaksięgowana. Przed zakończeniem zebrania każdy z członków otrzymuje nowy przydział pracy apostolskiej do wykonania na najbliższy tydzień i wpisuje swoje nazwisko na liście uczestnictwa. Zebranie kończy się modlitwą. Nie powinno ono trwać dłużej niż 1,5 godz. Ustawowo zabrania się dłuższych posiedzeń.

VI. Dziedziny pracy LM. Legion jest zrzeszeniem na wskroś apostolskim. Wychowuje swych członków przez działanie apostolskie. Zgłaszający się kandydat jest od razu kierowany do jakiegoś odcinka pracy, by mógł w ten sposób okazać swoją przydatność do celów Legionu, a zarazem by mógł wypróbować swe siły i możliwości w tej dziedzinie. Pola pracy Legionu są rozległe.

Od samego powstania LM pierwszym terenem pracy apostolskiej było nawiedzenie chorych w szpitalu. Ta dziedzina pracy jest nadal aktualna i z nią wiąże się opieka nad ubogimi oraz uciśnionymi warstwami ludności, a także nad zdeprawowanymi i prostytutkami. Legion z zasady nie prowadzi pracy ściśle charytatywnej i nie dostarcza wsparcia materialnego. Zostawia tę dziedzinę innym, specjalnie do tej pracy powołanym organizacjom katolickim.

Jedną z głównych form pracy apostolskiej są odwiedziny po domach. Legioniści chodzą od drzwi do drzwi nie opuszczając również mieszkań ludzi niewierzących lub innowierców. Do szczególnych zadań legionistów należy szerzenie praktyki intonizacji → Serca Jezusa w rodzinach katolickich. Przy okazji odwiedzin w domach uzupełniają kartotekę parafialną na użytek proboszcza.

Preferowaną dziedziną pracy apostolskiej LM jest propagowanie pism katolickich. Jest to bardzo często wygodny i dobry pretekst ułatwiający legionistom wstęp do domów i rodzin, zwłaszcza zamożniejszych katolików. Przy tej okazji starają się nawiązać ściślejszy kontakt z domownikami, zachęcając do częstszego korzystania z sakramentów, uczęszczania na Mszę św. Informują o sprawach Kościoła, budzą zainteresowanie misjami wśród pogan itp. W celu rozprowadzania czasopism i książek katolickich posługują się specjalnymi samochodami i ruchomymi punktami bibliotecznymi.

Bardzo wiele LM czyni dla pozyskania dzieci i młodzieży do pełnego życia religijnego. Legioniści odwiedzają dzieci, które zaniedbują Mszę św. niedzielną i przypominają rodzicom ich obowiązki względem własnych dzieci. Sami niekiedy podejmują się uzupełniania braków w zakresie katechizacji zaniedbanych czy opuszczonych dzieci. Zakładają stowarzyszenia dla dorastającej młodzieży. Kontrolują w parkach i na ulicach dzieci oraz wagarującą mło-

dzień. Opiekują się organizacjami młodzieżowymi i czuwają nad ich klubami rozrywkowymi, dyskotekami itp.

Prócz tych terenów działalności legioniseci prowadzą poważną pracę samokształceniową w zakresie wiedzy religijnej. Bez dokształcania się i pogłębiania wiedzy religijnej ich działalność szybko stałaby się bezowocna. Studium traktuje się jako jeden ze środków umożliwiających praktyczne oddziaływanie apostołskie.

Z innych dziedzin pracy Legionu na uwagę zasługuje opieka nad bezrobotnymi, nad opuszczonymi dziećmi ulicy, nad marynarzami w miastach portowych, praca dla misji wśród pogan, różne rodzaje pomocniczych prac w parafii, przy czym uwzględnia

się zawsze miejscowe potrzeby i warunki. Z tego powodu w niektórych diecezjach i krajach LM uznawany bywa przez hierarchię kościelną za → Akcję Katolicką.

F. Duff, *Czy możemy być świętymi?*, Kr 1929; L. Suenens, *Théologie de l'Apostolat. Commentaire doctrinal de la promesse légionnaire*, P 1951; F. Duff, *The Spirit of the Legion of Mary*, Glasgow 1956; E. Neubert, *La mission apostolique de Marie et la nôtre*, P 1958; E. Weron, *Laikat i apostołstwo*, P 1973, 121-128; *Oficjalny podręcznik LM. Wzorcowe wydanie*, Dublin 1969; W 1980²; H. Firtel, *Ein Leben für Christus. Frank Duff und die Legion Mariens*, [bmw] 1983; A. Liechtenstein, *Frank Duff*, Ka 1992; L. Suenens, *Odnówić świat w Chrystusie. Przyrzeczenie LM*, Wwa 1992; F. J. Ripley, *LM a życie kapłańskie*, Wwa 1993.

EUGENIUSZ WERON SAC

LENISTWO DUCHOWE

Opieszalszość duchowa (→ acedia), skłonność do próżnowania, nie podejmowania wysiłku w → życiu duchowym. Jest uchyleniem się od osobistego dobra duchowego z powodu wysiłku, który może być obowiązkiem lub warunkiem → rozwoju duchowego.

Należy do zakresu zmysłowości, gdyż wpływa z zamiłowania do egoistycznej przyjemności. L. d. może być usposobieniem chorobliwym (zły stan zdrowia) lub nabytym przez niewłaściwe → wychowanie albo → formację duchową. Człowiek opanywany tą wadą łatwo zniechęca się trudnościami związanymi z wysiłkiem duchowym. Charakterystycznym objawem l. d.

jest często smutek, zły humor i zwiększona aktywność zewnętrzna.

Tradycja ascetyczna wyróżnia różne stopnie l. d. (m.in. człowiek gnuśny, próżny, leniwy). L. d. odnoszące się do ćwiczeń duchowych nazywa się → oziębłością.

Zasadnicze środki zaradcze, to m.in.: przekonanie o konieczności pracy nad sobą, oraz systematyczny i metodyczny wysiłek.

Asceza odczłowieczenie czy uczłowieczenie (HM, 3), red. W. Słomka, Lb 1985; G. W. Kosicki, *Walka duchowa*, Wwa 1992; S. Urbański, *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)*, Wwa 1995; tenże, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Wwa 1988.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

LIGUORIAŃSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Nurt we → włoskiej duchowości zainicjowany w XVIII w. przez św. Alfonsa Marię de Liguori († 1785), akcentujący potrzebę → świętości i → doskonałości polegającej głównie na miłości Boga, czego wyrazem jest postępowanie zgodne z Jego wolą jako Ojca wszystkich ludzi, który najpełniej

objawił się w → Jezusie Chrystusie. L. sz. d. przeciwstawia się jansenistycznym poglądom (→ jansenizm) jakoby człowiek nie był zdolny do pełnienia dobra.

Św. Alfons Liguori, jako założyciel Zgromadzenia Najśw. Odkupiciela (re-demptoryści) i propagator misji ludowych,

podkreślał, że droga do świętości rozpoczyna się od → nawrócenia, a prowadzi poprzez słuchanie słowa Bożego i przyswajanie go dzięki modlitwie i łasce Bożej oraz rozbudzenie miłości wobec Boga i bliźnich. Całość przekazywanej nauki winna koncentrować się na osobie Odkupiciela oraz Jego męce i śmierci na krzyżu. Miłość, odgrywająca dużą rolę w nawróceniu, znajduje swe odzwierciedlenie w zachowaniu przykazań. Przedmiotem modlitwy winna być łaska umiłowania Boga i ostatecznego wytrwania.

Głównym elementem duchowości l. sz. d. jest → chrystocentryzm, bowiem Wciele-

nie, Męka, Śmierć i Eucharystia są najważniejszymi znakami Bożej miłości.

Przedstawicielami duchowości liguoriańskiej w Polsce byli m.in. św. Klemens Maria Hofbauer (Dworzak) († 1820) i sługa Boży Bernard Łubieński († 1933).

J. Oppitz, *Historia i duchowość alfonsjańska*, Kr 1987; Jan Paweł II, *List apostolski z okazji dwóchsetnej rocznicy śmierci św. Alfonsa Liguori „Spiritus Domini”*, HD 57(1988), 118-124; G. Siwek, *Trwale wartości myśli misyjnej świętego Alfonsa Liguori*, tamże, 185-192; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lb 1992, 86-87.

KS. JERZY MISIUREK

Ł

ŁASKA

Trwały stan nadprzyrodzonej łączności z Bogiem. Jest to nadprzyrodzone udzielenie się Boga człowiekowi jako stworzeniu rozumnemu i wolnemu, dzięki czemu → człowiek już obecnie, w życiu doczesnym, choć w sposób ukryty i nieodczuwalny, uczestniczy w życiu Boga Trójjedynego (J 6, 57; Ef 2, 18) oraz ma zapewnione osiągnięcie zbawienia, czyli ostatecznego → zjednoczenia z Bogiem w wieczności (1 Kor 13, 12; 1 P 1, 3 n.; 1 J 3, 2).

Nauka o ł., czyli charytologia, rozróżnia dwa rodzaje zbawczego samoudzielania się Boga ochrzczoneму: ł. uświęcającą i ł. uczynkową. Należy odróżnić je od ł. „charyzmatycznej” (łac. *gratia gratis data*), która jest nadprzyrodzonym uzdolnieniem do uświęcania innych, niekoniecznie jednak powodującym świętość tego, kto takie uzdolnienie otrzymuje (→ charyzmaty).

I. Ł. uświęcająca (habitualna). Polskie określenie „ł. uświęcająca” jest nieprecyzyjne, gdyż także ł. uczynkowa ma znaczenie uświęcające, tzn. prowadzi do nadprzyrodzonego zjednoczenia z Bogiem.

Darem ł. uświęcającej ludzie zostali obdarzeni przy stworzeniu, utracili go jednak przez grzech pierworodny (Rz 5, 12. 18). Odzyskał go dla całej ludzkości Jezus Chrystus (Rz 5, 15. 19; 1 J 2, 2), który dokonał odkupienia (Mt 20, 28; Rz 3, 23 n.; 1 Tm 2, 5) przez swoją śmierć na krzyżu (Rz 6, 6; 1 P 2, 24) i swoje zmartwychwstanie (Rz 4, 25). Przywrócenie tego daru konkretnemu człowiekowi nazywa Apostoł Paweł usprawiedliwieniem (Rz 3, 24). Jego warunkiem jest uwierzenie w Jezusa Chrystusa (Rz 3, 22. 28; 5, 1-2), to znaczy przyjęcie Jego słowa (Rz 10, 17), wzywającego do *metanoi*, czyli „przemiany → serca” (Mt 4, 17; Mk 1, 15) oraz przyjęcie → chrztu,

który jest tajemniczym uczestniczeniem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (Rz 6, 3 n.; Kol 2, 12).

Usprawiedliwienie oznacza rzeczywiste uwolnienie człowieka z grzechów (1 Kor 6, 11) i uczynienie go świętym, mieszkaniem Ducha Świętego (1 Kor 3, 16 n.; 6, 19). Pozostawanie w tym trwałym stanie łączności z Bogiem jest możliwe jedynie dzięki Jezusowi Chrystusowi (J 14, 6), co w tekstach NT ukazane jest jako łączność z Nim w obrazie winnego krzewu i jego latorośli (J 15, 4-6) oraz członków jednego ciała złączonych z głową (1 Kor 12, 27; Ef 4, 15).

Zjednoczenie z Chrystusem, Jednorodnym Synem Bożym (J 1, 14. 18), powoduje, że człowiek staje się przybranym dzieckiem Boga (Ga 4, 4) nie tylko w sensie prawnomoralnym (→ synostwo), ale przez wewnętrzną przemianę swojej istoty (1 J 3, 1), nazywaną wręcz „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17; Ga 6, 15). Stąd przyjęte w teologii katolickiej określenie „ł. stworzona”. Rzeczywistość tego stanu → dziecięstwa Bożego podkreślona jest przez stwierdzenie, że podobnie jak Jezus żył i działał „w Duchu Świętym” (Łk 4, 1; 10, 21; J 1, 33), tak i człowiek staje się dzieckiem Bożym mocą Ducha Świętego, którego otrzymuje dzięki Chrystusowi, a który w nim mieszka i działa (Rz 8, 14-16; Ga 4, 6-7). Takie zamieszkanie przypisywane jest również Boskim Osobom Ojca i Syna (J 14, 23), co oznacza, że człowiek jest wewnętrznie zjednoczony z całą Trójcą Świętą i może być nazwany „uczestnikiem Boskiej natury” (2 P 1, 4). Teologia określa to jako „ł. niestworzoną”.

Trwałość ł. uświęcającej (habitualnej) w człowieku jest darem ze strony Boga (Rz 8, 1-3; 5, 2), ale może być utracona z winy

człowieka (Ga 5, 19-21) przez grzech, który jest świadomym aktem nieposłuszeństwa wobec Boga. Chrześcijanin ma jednak możliwość ponownego pojednania się z Bogiem, dzięki pomocy społeczności kościelnej (2 Kor 2, 6-8; Ga 1, 6; 2 Tes 3, 14), której Chrystus Pan przekazał władzę uwalniania od grzechów (J 20, 21-23).

Stan ł. uświęcającej jest pierwszym i koniecznym (choć nie wystarczającym) warunkiem zasługi nadprzyrodzonej, czyli tej właściwości ludzkich czynów moralnie dobrych, dobrowolnych i podejmowanych z intencją wypełnienia woli Boga, że mają one zapewnioną od Boga nagrodę zbawienia (Mt 19, 29; 25, 34), będącą wyrazem Jego sprawiedliwości (2 Tm 4, 7-8). Także już w życiu doczesnym czyni takie powodują wzrastanie w ł., czyli pogłębianie się wewnętrznej więzi z Bogiem i upodabnianie się do Niego.

II. Ł. uczynkowa (aktualna). Nadprzyrodzone oddziaływanie Boga określane jako „oświecenie umysłu” oraz „poruszenie woli” skłaniające człowieka, ale go nie przymuszające, do uwierzenia Bogu, odrzucenia grzechu i podjęcia czynów miłości, upodabniających człowieka moralnie do samego Boga (Mt 5, 48).

Przejawem ł. uczynkowej są powstające w człowieku myśli i chęci, które sprawia Bóg, a które człowiek może albo odrzucić, albo dobrowolnie podjąć i potwierdzić swoimi czynami (1 Kor 12, 3; 2 Kor 3, 5; Ef 2, 8; Flp 2, 13). Jest to więc działanie Boga wzywające człowieka do współdziałania własnymi decyzjami w dążeniu do świętości i do zbawienia (Rz 6, 11-12), czyli do jednoczenia się z Bogiem w życiu doczesnym i w wieczności. Działanie to jest darem niczym nie zasłużonym, pochodzącym z wolnej decyzji Boga (1 Kor 15, 20).

Pierwszym poważnym sporem dotyczącym znaczenia ł. uczynkowej była polemika św. Augustyna z mnichem Pelagiuszem w pocz. V w. Św. Augustyn zarzucał Pelagiu-

sowi, że przypisuje człowiekowi możliwość osiągnięcia zbawienia siłami naturalnymi, także po grzechu pierworodnym, który — wg Pelagiusza — był tylko złym przykładem danym przez pierwszych rodziców swemu potomstwu, natomiast w naturze człowieka nie spowodował wewnętrznej zmiany na gorsze. Dyskusja z Pelagiuszem, a potem z jego zwolennikami, zakończyła się przyjęciem przez Kościół dogmatycznych sformułowań (Synod w Kartaginie z 418 i Synod w Orange z 529), że grzech pierworodny spowodował moralne osłabienie natury człowieka i jego skłonność do złego; że ł. nadprzyrodzona jest koniecznie potrzebna do osiągnięcia zbawienia; że zarówno pierwszy impuls w dążeniu do zbawienia (*pius credulitatis affectus*), jak i ostateczne jego osiągnięcie należy uznać za dar Bożej ł.

Teologia odróżnia ł. *uczynkową uprzedzającą* (J 6, 44), *towarzyszącą* (Rz 8, 9, 13-14) i ł. *ostatecznego wytrwania* (Flp 1, 6; 1 Kor 1, 8).

Tysiąc lat później Marcin Luter († 1546) wystąpił z tezą, iż skutkiem grzechu pierworodnego jest całkowite zniewolenie człowieka przez grzeszną pożądlivość i niemożność jego współdziałania z darem ł. uczynkowej. W odpowiedzi Sob. Tryd. (Dekret o grzechu pierworodnym z 1546; Dekret o usprawiedliwieniu z 1547) podkreślił wolność i odpowiedzialność człowieka także po grzechu pierworodnym oraz możliwość wykonywania przez niego czynów dobrych i prawdziwie zasługujących na zbawienie. Stąd w katolickiej → teologii duchowości podkreśla się rolę → modlitwy i → ascezy jako koniecznego sposobu współpracy z ł. uczynkową.

Rozważania nad tajemnicą współdziałania wszechmogącego Boga, od którego woli zależy zbawienie człowieka (Rz 8, 30; 9, 16) oraz człowieka obdarzonego przez Boga wolnością i odpowiadającego za swoje czyny (Mt 19, 27-29; 23, 37; Rz 2, 6-8), dopro-

wadziły pod koniec XVI w. do gwałtownych dyskusji nad pojęciami *ł. wystarczającej i skutecznej*. Chodziło o wytłumaczenie, na czym polega różnica między działaniem Boga umożliwiającym człowiekowi zbawienie, ale napotykanym na opór wolnej woli i do zbawienia nie doprowadzającym (Łk 10, 13 n.; 13, 14) oraz takim działaniem, które ten cel ostatecznie osiąga (Flp 2, 13). Teologowie → dominikańskiej szkoły duchowości głosili tezę, że *ł. skuteczna* zawiera w sobie pewną niezawodną determinację czynów człowieka, który jej działaniu nie może się sprzeciwić. Natomiast teologowie → ignacjańskiej szkoły duchowości bronili tezy, że *ł. staje się skuteczna* wówczas, gdy Bóg oddziałujący na człowieka przewiduje jego decyzję przyjęcia daru. Ostatecznie Paweł V nakazał zaprzestanie polemiki na ten temat uznając, iż oba tłumaczenia są dopuszczalne, choć żadne z nich nie może sprawy rozstrzygnąć do końca.

Przyjęcie prawdy objawionej, że Bóg ogarnia swoją wolą zbawienia wszystkich ludzi (Iz 49, 6; 1 Tm 2, 4; 1 J 2, 2), prowadzi do tezy o powszechności *ł. uczynkowej* jako umożliwiającej każdemu człowiekowi wejście na drogę zbawienia (RMs 29). Uznając tę tezę, musimy jednak stwierdzić, że pozostaje dla nas bardzo często tajemnicą, w jaki sposób Bóg to powszechne przeznaczenie do *ł.* realizuje w życiu poszczególnych ludzi.

A. Żychliński, *Teologia życia wewnętrznego*, Ki 1947², 95-195; W. Granat, *O ł. Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lb 1959; C. Baumgartner, *Ł. Chrystusowa*, w: *Tajemnica Chrystusa*, Pz-Wwa-Lb 1969, 424-482; H. de Lubac, *O naturze i ł.*, Kr 1986, 207; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Wwa 1987, 101-118.

KS. ANDRZEJ SANTORSKI

ŁASKA STANU

(hebr. *hen* — życzliwość kogoś potężniejszego od tego, komu jest okazana i gotowość do obdarzania, a także dar, będący jej znakiem i dowodem; gr. *charis* — dar jako znak i wyraz czyjejs hojności i życzliwości)

Szczególna Boża przychylność i → błogosławieństwo udzielone ochrzczoneму w związku z jego wejściem w określony stan życia w Kościele (kapłański, życia konsekrowanego lub świecki).

Udzielenie *ł. s.* wiąże się z porządkiem sakramentalno-liturgicznym. W przypadku kapłanów udzielana jest ona podczas sakramentu święceń (KKK 1581), małżonkowie otrzymują ją podczas zawierania sakramentu małżeństwa (KKK 1641-1642), zaś → osoby konsekrowane dostępują jej w związku z → profesją → rad ewangelicznych (KKK 931). Można także mówić o *ł. s.* udzielonej przez sakrament namasz-

czenia chorych osobom przewlekle cierpiącym fizycznie lub będącym w bezpośrednim zagrożeniu życia (KKK 1520-1523).

Jej skutkiem jest uzdolnienie do należytego i owocnego dla → życia duchowego wykonywania wszystkich obowiązków i zadań, zwłaszcza najtrudniejszych, wynikających z realizacji konkretnej formy powołania chrześcijańskiego w Kościele.

Ł. s., jako nienależny dar, ze swej natury domaga się świadomej i wielkodusznej współpracy ze strony chrześcijanina w realizacji swego powołania do → świętości (LG 39) w wybranym stanie życia i zaistniałych jego uwarunkowaniach.

J. Daujat, *Łaska i my*, Wwa 1967; R. Guardini, *Wolność, łaska, los. Rozważania o sensie istnienia*, Kr 1995; H. de Lubac, *O naturze i lasce*, Kr 1986; E. Puzik, *O sztuce stania się w naszym ś. świętym*, Pz 1988.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

L

M

MACIERZYŃSTWO DUCHOWE

Eklezjalny termin na określenie powołania każdej kobiety wobec → człowieka. W kontekście tajemnicy → Kościoła jako Matki tych „dzieci, które z Boga się narodziły”, termin ten akcentuje rolę i godność kobiety jako powołanej do towarzyszenia w rozwoju i dorastaniu do pełni na wzór Syna Umiłowanego; odnosi zaangażowanie kobiety nie tyle do potrzeb cielesnych i materialnych, co do rozwoju w człowieku wszystkiego, co z → Ducha Świętego bierze początek. W pewnym stopniu przeciwstawia się starotestamentalnej wizji kobiety-matki akcentującej jej płodność cielesną.

I. Sens ogólny m. d. Macierzyństwo w sensie ogólnym zyskuje swą zaszczytną pozycję jedynie w tym → świecie, w którym bezwzględna wartość mają osoba i życie, których tajemnicy ludzkość nie jest w stanie rozpoznać bez Misterium Chrystusa.

Splendor macierzyństwa ma początek w pierwotnym powołaniu kobiety (→ kobiety duchowość), a odsłania się w funkcjonowaniu Kościoła jako Matki dzieci Bożych, na podobieństwo Matki Jednorodzonego Syna Bożego. Maryja „miłością współpracowała, by wierni rodzili się w Kościele” (św. Augustyn). Świat nie rzadko sprowadza życie wyłącznie do wymiarów doczesności i materii. Bez Boga „sama natura przestaje być «mater», czyli matką, zostaje sprowadzona do «materialu», którym można swobodnie manipulować” (EV 22).

Kultura, która znajdzie w sobie właściwe miejsce dla Boga, znajduje zarazem fundament dla międzyludzkich ludzkich relacji, a także prostą drogę do zhierarchizowania wartości. Macierzyństwo w tej → kulturze spełnia właściwe sobie funkcje, ta zaś ceni wkład kobiety bardziej od strony jej duchowego twórczego zaangażowania

niż pomnażania dóbr materialnych. „Powołanie kobiety nie polega na pełnieniu funkcji społecznej, lecz funkcji ludzkiej; jej polem działania nie jest cywilizacja, lecz kultura” (P. Evdokimov, 201).

M. d. jest najbardziej podstawowym powołaniem kobiety, którym jako *darem natury i łaski* może cieszyć się każda kobieta — rodzicielka, i każda kobieta w ogóle. Objawienie uczy, że „właśnie w «Niewieście», Ewie-Maryi, historia zapisuje dramatyczną walkę o każdego człowieka [...] o jego zasadnicze «tak», lub «nie» wobec Boga i o odwieczny zamysł Boży wobec człowieka” (MD 30). Pierwszym, którego dotyczy troska kobiety, jest → mężczyzna. Wobec niego w sensie najbardziej podstawowym, ujawnia się kobiece powołanie do troski o życie i rozwój człowieka. W zasadzie nie ma istotnego znaczenia, kim mężczyzna jest: ojcem, bratem, synem, mężem czy niespokrewnionym. W obrębie rodziny to podstawowe powołanie intensyfikuje się, przybierając charakter szczegółowego powołania konkretnej kobiety wobec konkretnego mężczyzny w przymierzu małżeńskim.

W zakresie odpowiedzialności społecznej, w wyjątkowym natężeniu m. d. winno ujawniać się w tych zawodach, które są służebne i zyskują miano „powołania”. Nie należy się dziwić, że w sposób naturalnie spontaniczny, zawody te są sfeminizowane: szkolnictwo, medycyna, służby opiekuńcze i wychowawcze itp. Właściwie odczytana godność m. d. daje kobiecie radość służenia człowiekowi, zaś społeczeństwo zyskuje niewymiernie wielki wkład twórczy. Nie można go postawić na jednej szali z wkładem produkcyjnym, choćby najbardziej efektywnym. Radość kobiecości znajduje

swój pełny wyraz właśnie w m. d. Kobieta, może jeszcze bardziej niż mężczyzna, „pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą” jeśli w sposób zupełnie realny „nie spotka Miłości, jeśli jej nie dotknie i w jakiś sposób nie uczyni swoją, jeśli nie znajdzie w niej swego uczestnictwa” (RH 10).

Matka jest w naturalny sposób pierwszą miłością człowieka. Ona w okresie endogenezy „żywi” dziecko bez udziału mężczyzny, dziecko oddycha jej duchowością. Kobiecość spełnia się w radości wyłącznie na drodze tego podstawowego powołania, jakim jest m. d.

Bywa, że kobieta deformuje m. d. przez próbę pochwylenia miłości, tj. potraktowanie kochanych osób, jakby były „czymś” i zawłaszczenia ich. W tej sytuacji, sama przestaje „być darem”, a dar drugiej osoby usiłuje wziąć jak „rzecz”. Głębia egzystencjalna więzi międzyosobowych wymaga od kobiety wielkiego uduchowienia jej macierzyństwa.

Istota i znaczenie więzi osobowych odsłania się w Miłości Niestworzonej, tj. w Duchu Świętym. Zarówno → Ewa, jak Maryja objawiają kobiecą predyspozycję do dialogu z Duchem. Bez mocy Ducha Świętego żadna naturalna droga nie wiedzie macierzyństwa do jego pełni. „Kościół uczy się od Maryi swego macierzyństwa” (RM 43), a jest to macierzyństwo w Duchu Świętym (RM 44). Stąd wynika rzeczywista potrzeba kobiety do częstego kontaktu z Bogiem, życia sakramentalnego i modlitwy. Kobiety często „siedzące u stóp Pana” wręcz podświadomie szukają sił do spełnienia się w m. d., nawet w warunkach ekstremalnie niesprzyjających.

Kościół domowy (*ecclesiola*) czerpie swą żywotność z właściwie przeżywanego m. d. kobiet w nim obecnych: matki, żony, sióstr i córek. Troska o ognisko domowe (→ dom) przez świadomość wiary staje się tu także troską o „płomień Pana”, o Ducha Bożego, który odnawia oblicze ziemi. Tro-

ska o obecność Ducha w różnych dziedzinach życia społecznego, o dostęp Bożych zamysłów do ludzkiego serca, jest praktyczną realizacją m. d. w codzienności.

Apostoł Paweł jako mężczyzna swą posługę przekazywania Ewangelii określa jako kobiecą funkcję — „rodzenie w bólach” (Ga 4, 19). On „dla określenia podstawowej misji Kościoła nie znalazł lepszego wyrazu, jak odwołanie się do macierzyństwa” (MD 22). Wiele narodów kobietom zawdzięcza wprost swój kontakt z chrześcijaństwem, m.in. także Polska za sprawą księżnej Dąbrowki. Jest to podwójny fenomen w dziedzinie cywilizacji: kobiety wchodzą na arenę historii wraz z rozwojem wiary chrześcijańskiej, krzewiąc wiarę z gorliwością dając wielki wkład w rozwój kultury narodów.

M. d. w szczególny sposób powinno przejawiać się w żeńskich środowiskach życia konsekrowanego, jak zgromadzenia zakonne, → klasztory, domy zakonne itp. Trafnie oddaje to powszechna nazwa kobiety konsekrowanej „siostra”. „Nie ulega wątpliwości, że «siostra» jest szczególnym objawieniem piękna duchowego kobiety, ale jest zarazem objawieniem jakiejś jego «nienaruszalności». [...] Postać kobiety-siostry ma doniosłe znaczenie w naszej chrześcijańskiej cywilizacji, w której niezmiernie liczna rzesza kobiet stała się siostrami w sposób uniwersalny, dzięki typowej postawie przyjętej przez nie wobec bliźnich, zwłaszcza najbardziej potrzebujących. «Siostra» jest gwarantem bezinteresowności: w szkole, w szpitalu, w więzieniu i na innych polach służby społecznej. Jeżeli zaś kobieta pozostaje niezamężna, w jej darze siostrzanym — w jej zaangażowaniu apostołskim, czy też w wielkodusznym poświęceniu bliźnim, rozwija się w szczególny sposób jej duchowe macierzyństwo” (Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wlk. Czwartek* 1995, 5).

Dziewicze m. d. kobiet konsekrowanych jest znakiem otwarcia świata osób na Boga. Najgłębszy sens m. d. jest zakotwiczony w

powołaniu, które Bóg wyznaczył Kościołowi — zabieganie o to, by każdy człowiek mógł „być w Chrystusie”. Taki kontekst nadaje m. d. kształt troski zapatrzonej w to, co nadchodzi, w przyszłość, w „być” eschatyczne, ostateczne. Matka duchowa miłuje *dziecko duchowe* zdając się sercem wybiegać do tego, *kim będzie*. Akceptacja osoby na sposób macierzyński obejmuje to, co w nazwanym dzieckiem Bożym „jeszcze się nie ujawniło” (1 J 3, 2), choć „jest” rzeczywistość Bożym i „uświęca się podobnie, jak On jest święty” (1 J 3, 3).

M. d. wspiera nadzieję członków Kościoła na osiągnięcie „zamysłów Bożych” wobec człowieka, które zostały odsłonięte w Chrystusie. Pomaga zrozumieć przeszłość i teraźniejszość w odniesieniu, do tego co nadchodzi; uczy czujności wypatrującej Pana i czujności wobec mocy Złego. Jest formą służby, gdyż towarzyszy rozwojowi i stymuluje przemianę w celu osiągnięcia dojrzałości oraz przemiany „dziecka” w osobę będącą uformowanym obrazem Boga. Z tego powodu wiąże się z „bólem rozdzielenia”, analogicznym do fizycznego porodu, a jednocześnie z „radością, że człowiek narodził się”.

Powołanie do m. d. nie jest zrozumiałe bez zakotwiczenia w macierzyńskości Kościoła i tajemnicy Niewiasty-Bogarodzicy. Czerpie całkowicie swój sens i moc z działania Ducha Świętego, który cały Kościół wiedzie do „pełni” ucząc, oświecając, pobudzając, wzmacniając siły, przekonując, osądzając itd.

II. M. d. w kierownictwie duchowym. Żaden człowiek poza Niepokalaną i Jezusem Chrystusem nie rodzi się świętym, każdy jednak może stać się świętym. → Kierownictwo duchowe dotyczy tego procesu stawania się, drugiego rodzenia się: od „być człowiekiem” do „być człowiekiem świętym”.

Wydaje się, że odrębność osobowa mężczyzny i kobiety wiąże się z rozróżnie-

niem poznawczym: immanencja — transcencja. Dla mężczyzny tajemnica drugiej osoby leży pierwotnie w sferze *transcencji*, za zewnątrz jego doznań. Wychodząc z tego początku, uczy się uwewnętrznienia „drugiego” w sobie: żony, dziecka i przyjaciół. Dla kobiety druga osoba ma pierwotnie wymiar *immanencji*, zwłaszcza w zjednoczeniu oblubieńczym i w odniesieniu do dziecka poczętego. Wychodząc z immanencji, uczy się kobieta tajemnicy odrębności osób w *communio personarum*.

Z tym wiąże się kwestia wewnętrznego postrzegania spraw właściwych danej płci, a także kwestia kierowania duchowym rozwojem osoby. Nie ulega wątpliwości, że możliwość niesienia pomocy w → życiu duchowym nie jest tylko domeną mężczyzny. Włączenie do posługi kierownictwa duchowego w Kościele kobiet, które swe m. d. przeżywają głęboko i mają odpowiednie predyspozycje oraz wiedzę, może oddać cenne usługi tym, którzy pragną intensywniej żyć i postępować w wierze.

Wzorem m. d. jest Maryja Matka, której Ojciec powierzył swego Syna, a Syn powierzył Jej swój Kościół. Rola Służebnicy Pańskiej wiąże się z posługiwaniem macierzyńskim, bardziej w wymiarze duchowym niż biologicznym. Matka faktycznie „niesie Dziecko” dopóki tego potrzebuje, nawet będąc Bogiem. Także „idzie za Synem”, gdy działając zbawczo „jest w sprawach swego Ojca”. Wreszcie „z woli Syna” idzie macierzyńsko do Apostoła, któremu Jezus z krzyża jakby użycza swego tytułu „syn” nadając mu nową tożsamość (J 19, 26-27). Maryja nie otrzymuje jakiejś „nowej funkcji”. Jej służba wobec Kościoła wypływa z Jej natury jako Matki.

Kobiety, a w szczególności konsekrowane, otrzymują w m. d. „drogę” Niepokalanej, po której mogą pójść bez przydzielenia im szczególnej funkcji ze strony hierarchii Kościoła. Kierownictwo duchowe nie musi przyjmować formy urzędowej, może stać się

formą macierzyńskiego towarzyszenia duchowego wobec każdego, kto jest w potrzebie. W dziejach Kościoła święte kobiety kierowały w gorliwej spontaniczności nawet wysoko postawionymi hierarchami (np. św. Brygida Szwedzka († 1373) napominała listownie papieża Klemensa VI; św. Katarzyna Sienieńska († 1380) — Grzegorza XI, Urbana VI, kardynałów i biskupów).

Jan Paweł II wskazuje przykładowo na kilka „dzielnych” kobiet, które uczestniczyły w posłannictwie Kościoła (MD 27), niejako kierując czynami odnowicieli. Jeśli „Kościół jest zarazem «maryjny» i apostołsko-Piotrowy” (MD 27), to m. d. i posługi kapłaństwa urzędowego wzajemnie dopełniają się.

M. d. może wydatnie wspomagać kapłanów nie tylko na polu współpracy duszpasterskiej, ale zarazem wspierać kapłanów w ich „byciu kapłanami”. W świecie współczesnym → kapłaństwo bywa zagrożone w swej tożsamości bardziej niż w funkcjonalności (→ funkcjonalizm). Towarzyszenie kapłanowi w m. d. nie jest w Kościele sprawą nową. Przykładów udokumentowanych dostarczają wielkie święte (np. Teresa z Avila, Teresa z Lisieux), które korespondencyjnie lub w rozmowach wspierały, inspirowały, napominały kapłanów i zakonników. Niepublikowanych przykładów takiej posługi jest wiele. Z pewnością niejedynemu kleryk i nowicjusz czerpał z rad duchowych zaprzyjaźnionych sióstr, nawet przez wiele miesięcy czy lat, nie zgłaszając formalnie tego kierownictwa. „W świetle tajemnicy odkupieńczego wcielenia, jeszcze bardziej niż w stwórczym planie Boga, kobieta przez Maryję ukazuje się jako pośredniczka miłości między mężczyzną a Bogiem” (N. Echivard, 50). Dotychczas nikt tak silnie jak Jan Paweł II nie podkreślił, że pośrednictwo Maryi ma charakter specyficznie macierzyński (RM 38).

Zwłaszcza w kierownictwie duchowym wobec osób młodych (katechizowani, człon-

kowe grup eklezjalnych itp.) macierzyński kształt inspirowania do dążenie wzwyż („Duc in altum!”) przynosi owoce. Mężczyzna-kierownik duchowy może mieć problem z akceptacją kierowanego, gdy nie dostrzega aktualnie postępów w rozwoju. Kobiecie łatwiej przychodzi dojrzeć w podopiecznym to, co w nim jest potencjalnie. Pokłada nadzieję w tym, co może się rozwinąć i dojrzeć. Ma to znaczenie ambiwalentne, gdyż mężczyzna skoncentrowany na stanie aktualnym może w znaczącym stopniu stymulować przemianę, zwłaszcza przez dosadny osąd stanu kierowanego. Pewnym osobom bądź określonym sytuacjom taki bodziec może być bardzo potrzebny i przynosi zbawienne owoce. Kobiece dalekowszroczne wizje związane z łagodnością nie muszą pozytywnie wpływać na podopiecznego. Pomagają mu „być” teraz, a nie wyzwalają postępu w stronę „być” dojrzałego. Niemniej innym prowadzonym potrzeba nieraz prawdy podanej z czułością, interwencji na tyle delikatnej, że nie rani dosadnością.

Inną dziedziną, w której kobiecego kształtu kierownictwa może wydawać owoce, są osoby chore, wymagające nie tylko obsługi ciała, lecz pragnące towarzyszenia w drodze ku wyzdrowieniu, ku operacji czy ku → śmierci. W sytuacji, gdy znikoma ilość sióstr zakonnych pozostała w medycynie zawodowo, a kapelan pracuje w limitowanym czasie, szpitalu, → hospicju i sanatorium są terenem, na którym łatwo można znaleźć pragnących pokierowania duchowego. W domach prywatnych wielu chorych z radością przyjmuje posługę duchową kobiet konsekrowanych.

Kierownictwo w postaci m. d. jest nie tylko współczujące, ale za przykładem Maryi w Kanie Galilejskiej (J 2, 3) „przyspiesza” czy wręcz wywołuje pewne czyny i wielkie decyzje. Kobieta łatwiej uzasadnia nadzieję, nie przyjmuje do serca faktu, że „krzyż” jest ostatnią pieczęcią. Wg ks. Ta-

deusza Dajczera Maryja pod krzyżem wypowiada zdwojone „fiat”: niech się tak stanie Jemu i mnie. „Macierzyństwo duchowe Maryi ma swoje źródło w tym najtrudniejszym «tak»” (*Rozważania o wierze*, Wwa 1992⁵, 113).

Wreszcie wewnątrz wspólnot konsekrowanych m. d. leży w sferze zadań przełożenińskich. Św. Franciszek z Asyżu, nawet wobec męskich wspólnot, mówi o „miłości matczynej u przełożonych” (*Reguła zatw.*, 6, 7-9). Św. Klara pisze o „gorącej miłości macierzyńskiej” do współsióstr (IV List do św. Agnieszki). We współczesnych wspólnotach konsekrowanych, w wyjątkowy sposób kierującą życiem duchowym jest nie rzadko Matka Założycielka. Jej tytuł wyraża głęboko tę funkcję. Może należałoby sugerować aktualnym przełożonym, zwłaszcza wyższym, by swoją posługę postrzegały bardziej na kształt m. d. niż administrowania dobrami i sankcjonowania przestrzegania reguł. Te ostatnie zadania mogą być bez uszczerbku podejmowane przez kolegialne decyzje całych zarządów czy przygotowane ekonomki.

Główną troską osób postawionych „nad” zgromadzeniami czy ich prowincjami winno być życie duchowe członkiń, żywotność charyzmatu w podejmowanych dziełach, budzenie świadomości powołania do uświę-

cenia każdej osoby konsekrowanej (VC 93). Właściwe przyjrzenie się osobie Założycielki (Założyciela) zawsze prowadzi do stwierdzenia, że była ona bardziej zasłuchaną Marią z Betanii niż zabieganą Martą (Łk 10, 38-42), nawet jeśli pozostawiła po sobie ogrom dzieł. W m. d., jako posłudze kobiecej, łatwiej jest sięgać wprost do przykładu Apostoła Jana, który Boga postrzegał nade wszystko jako Miłość. Uczeń ten jest ukazany jako opierający się na pierś Pana (J 13, 25) — na znak wiary miłującej. Maria z Betanii analogicznie — objawia wiarę zatroskaną o to, by Pana przyjąć nie tylko „do domu”, ale „do siebie”. Z troskanie materialne o „dom” jest sprawą ziemi, troska o wejście Pana do człowieka, o gotowość człowieka do zasłuchania się — jest „nowym” kierownictwem duchowym.

P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Pz 1981; N. Echivard, *Kobieto, kim jesteś?*, Pz 1989; R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, Wwa 1990; A. J. Nowak, *Kobieta kapłanem?*, Lb 1993; G. Blaquièrre, *Laska bycia kobietą*, Kr 1993; A. J. Nowak, *Kobieta. Miłość. Życie*, Wr 1995; G. Basista, *Maryja w „Vita consecrata”*, w: *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lb 1998, 271-277; M. Macek, *Godność i rola kobiety konsekrowanej*, tamże, 429-439; A. J. Nowak, *Kapłaństwo kobiety — tak i nie*, Lb 1998; *Oblicza macierzyństwa*, red. D. Kornas-Biela, Lb 1999.

TERESA PASZKOWSKA

MAITRI

Międzynarodowy katolicki Ruch Solidarności z Ubogimi Trzeciego Świata, powstały w Polsce w połowie lat 70., zainicjowany przez osoby świeckie, podejmujące apostołską służbę wobec najbiedniejszych z biednych.

I. Geneza. M. jako odpowiedź na niesprawiedliwość współczesnego świata, powstał w wyniku osobistego zetknięcia się jednego z późniejszych jego założycieli z tragiczną sytuacją biednych w Indiach i z

dziełem Matki Teresy z Kalkuty († 1997), co przyczyniło się do powstania i rozprzestrzenienia spontanicznej akcji pomocy na rzecz potrzebujących w Indiach w poczuciu współodpowiedzialności za istniejącą niesprawiedliwość. Zaangażowaniu w pomoc najbiedniejszym towarzyszyło pogłębienie postawy religijnej, co skłoniło uczestników do tworzenia własnej → formacji duchowej. Jej głównym zadaniem było pogłębienie życia duchowego, kształtowanie wrażeń

liwości → sumień na los najbiedniejszych i przygotowanie do apostołstwa wśród nich.

Załącznikiem M. była grupa działająca pod nazwą Studenckie Konwersatorium Trzeciego Świata przy Klasztorze Paulinów w Warszawie, zatwierdzona pismem Kurii Metropolitarnej w Warszawie nr 6980/D/76 z 15 X 1976. Do 1990 ruch nosił nazwę „Ruch Wymiany z Krajami Trzeciego Świata «Maitri»”.

Pod koniec lat 70. idee M. przeniknęły do byłej Czechosłowacji. Rozwój M. nastąpił po przemianach politycznych w 1989. W 1992 w Czechach odbyło się I Międzynarodowe Spotkanie uczestników z Czech, Polski i Słowacji, które zapoczątkowało wspólnotę międzynarodową M. Od 1988 trwały prace nad uporządkowaniem założeń ideowych, zakończone opracowaniem statutu. Od 1990 M. jest członkiem Rady Ruchów Katolickich.

II. Nazwa. „Maitri” z języka staroż. Indii oznacza przyjaźń. Przyjęcie w nazwie ruchu słowa z języka ludzi, którym ma on nieść pomoc, jest wyrazem szacunku wobec nich i ich dóbr duchowych. Słowo „solidarność” w nazwie ruchu jest rozumiane jako → solidarność ze wszystkimi a zwłaszcza z ubogimi (Jan Paweł II). Być solidarnym to stawiać „być” przed „mieć”, przeciwstawiać się postawie konsumpcyjnej, dzielić się nie tylko tym co zbywa, ale i tego co konieczne do życia zgodnie z zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr, dążenie do służby drugim, zamiast panowania nad nimi (SRS 38-40). Uprzywilejowaną grupą ludzi, z którą solidaryzuje się M. są najbiedniejsi, to znaczy będący w największej potrzebie (→ miłosierdzie).

„Trzeci Świat” brany jest w świadomości członków M. nie jako terytorium największego niedorozwoju (tak jak było u początków Ruchu), ale jako każde miejsce, gdzie ludzie doświadczają ubóstwa i głodu.

III. Charyzmat i duchowość. Charyzmatem M. jest miłość do najbiedniejszych

z biednych. Głównymi celami apostołskimi jest okazywanie miłości najbiedniejszym przez niesienie pomocy, budzenie wrażliwości otoczenia, otwieranie ludzkich serc na godność → człowieka biednego oraz szukanie dróg pojednania i zbliżenia z biednymi.

Duchowość ruchu jest skoncentrowana wokół Osoby cierpiącego Jezusa. Wołanie Jezusa z krzyża „Pragnę” jest wezwaniem do zaspokojenia Jego pragnienia miłości, które wciąż pozostaje niezaspokojone w potrzebujących braciach. Wyrazem miłości okazanej cierpiącemu Jezusowi jest służba ludziom będącym w największej potrzebie (Mt 25, 35-36. 40). Służba biednym jest zarazem odpowiedzią na miłość Jezusa, który oddał za ludzi życie na krzyżu (1 J 3, 16). Obecność Jezusa w najbiedniejszych uczestnicy M. traktują z taką samą wrażliwością i godnością, jak obecność Chrystusa w Eucharystii.

Obok służby biednym, uczestnicy M. dają świadectwo swoim stylem życia, który kształtują przyjęte przez nich zasady: ograniczanie wydatków i potrzeb; dzielenie się z potrzebującymi; szacunek dla innych, szukanie dróg zbliżenia z tymi, którym służą; traktowanie siebie na równi z tymi, z którymi się dzielą; uwrażliwianie swoją postawą otoczenie na los ludzi najbiedniejszych.

Maryja, która towarzyszyła swojemu Synowi aż po krzyż, jest dla uczestników M. wzorem wierności w służbie Chrystusowi cierpiącemu i przewodniczką na drodze wiary oraz wzorem służby, która uczy wrażliwości na potrzeby biednych i rozeznawania możliwości zaradzenia im (J 2, 5).

Uczestnicy kształtują swoją → duchowość w oparciu o rozważanie Męki Pańskiej (głównie Droga Krzyżowa w I Piątki Miesiąca połączone ze ścisłym postem) oraz drogi Maryi, Eucharystię i adorację Najśw. Sakramentu, codzienne odmawianie modlitw: Matki Teresy z Kalkuty, św. Fran-

ciszka z Asyżu i kard. J. H. Newmana i studium katolickiej nauki społecznej, rozeznanie woli Bożej w dramatycznej sytuacji ludzi najbardziej potrzebujących w dzisiejszym świecie.

Na kształtowanie duchowości ruchu szczególny wpływ wywarła duchowość św. Franciszka z Asyżu, patrona ruchu i Matki Teresy z Kalkuty.

IV. Struktura. Do M. należą osoby różnych stanów. Niektórzy tworzą autonomiczne wspólnoty przy parafiach. Zarówno wspólnoty jak i osoby indywidualne po-

dejmują apostołstwo na rzecz najbardziej potrzebujących w swoich środowiskach.

Główne kierunki działań ruchu wytycza Zgromadzenie Ogólne pod przewodnictwem Głównego Odpowiedzialnego.

Formacja, troska o duchowe oblicze M. i rozwój jego charyzmatu spoczywa na Rządzie Animatorów pod kierownictwem Głównego Animatora i Krajowego Duszpasterza M.

Ruchy katolickie w Polsce, red. J. Zdrzałek, A. Czarnecki, Wwa 1994, 55-60.

WERONIKA MUSIAŁ

MANICHEIZM

System religijny, któremu początek dał Mani (Manes, Manicheusz † ok. 276).

Nauka i wynikający z niej nowy Kościół Maniego powstał w Persji i nosił w sobie wszystkie cechy synkretyzmu religijnego. Twórca znał mazdeizm, a także braminizm, buddyzm i judaizm. Przez swego ojca najsilniej związany był z mazdeizmem, który wyznawała wówczas sekta perska istniejąca do dziś w okolicach Bagdadu. Mazdeizm głosił dualizm, zobowiązywał swoich wyznawców do wstrzemięźliwości od mięsa i wina oraz wymagał kultowych oczyszczeń. Mani został wychowany w tej sekcie. Od 240 przeżywał jakieś wizje, przez które czuł się powołany do apostołatu w duchu nowej, uniwersalnej religii. Odbył w związku z tym misyjną podróż do Indii, gdzie zyskał dość znaczną liczbę wyznawców. Jednakże objęcie władzy w Persji przez Szapura I (241-273) zachęciło go do powrotu do kraju i głoszenia swojej religii w całym państwie Sasanidów. Do innych krajów posyłał swych misjonarzy. Nagła zmiana na tronie, który objął król Bahram I (274-277), zwolennik tradycyjnego dla Sasanidów mazdeizmu, doprowadziła do uwięzienia Maniego i jego śmierci w więzieniu. Zwolennicy, by podkreślić jego znaczenie dla tej

religii, nazwali śmierć „ukrzyżowaniem”. Prześladowanie zwolenników m. w państwie Sasanidów doprowadziło do ucieczki wielu jego zwolenników na Zachód oraz na Wschód do Indii i Chin, gdzie znani byli jeszcze w XIV w.

Doktryna m. zakładała istnienie dwóch równych sobie, niestworzonych, tj. wiecznych, najwyższych pierwiastków światła i ciemności oraz dobra i zła, między którymi trwa ciągła walka, jakby kosmiczny konflikt. Odbiciem tego jest walka światła i ciemności w człowieku, który wtedy może zbawić się, gdy w pełni rozpozna swój stan duchowy. „Ojciec światłości” jest w ten proces szczególnie zaangażowany. Posłał bowiem w tym celu na ziemię apostołów prawdziwej religii: Buddę, Zoroastra, Jezusa i Maniego. Trzej pierwsi wysłańcy byli skierowani jedynie do pojedynczych części świata — Budda do Indii, Zoroaster do Persji, Jezus do Judei i na Zachód. Nie spisali oni swego nauczania, stad uległo ono zniekształceniu. Natomiast Mani, jako ostatni „wysłańnik Światła”, otrzymał uniwersalne posłannictwo i pozostawił spisana naukę, przez którą świat ma się zbawić. Bez niej mógłby zgubić się na zawsze.

Z dualistycznej nauki m. wyprowadzał konkretne wskazania etyczne. Naczelną zasadą było wstrzymywanie się człowieka od wszystkiego co łączy się z materią. Idealny wyznawca m. odrzuca zatem cały świat materialny, zwalcza w sobie konsekwentnie pożądlivość posiadania rzeczy materialnych. Zobowiązuje się do tego przez „potrójną pieczęć” ust, rąk i łona, a więc unikanie nieczystych słów oraz pokarmów, a także odrzucenie wszelkiej pospolitej pracy, która wskutek tworzenia rzeczy materialnych przyczynia się do uwięzienia wszelkich elementów światłości. Ponadto doskonały manichejczyk wstrzymuje się od stosunków płciowych i małżeństwa.

Zbyt wygórowane wymagania doprowadziły z czasem do podziału członków sekty na „wybranych” oraz „słuchających” (katechumenów), co nie przeszkadzało, że obie grupy utworzyły dobrze zorganizowaną całość. „Wybrani” stanowili w niej grupę diakonów. Należeli doń też kapłani, a nad nimi stali nauczyciele prawdy, czyli biskupi i kolegium dwunastu apostołów, nad wszystkimi zaś zwierzchnik apostołów, zwany też królem religii. „Wybrani” organizowali się często we wspólnoty klasztorne. Istniały odrębne świątynie manichejczyków, gdzie gromadzono się celem sprawowania nabożeństwa „czystego” słowa Bożego, na co składało się czytanie pism Maniego i śpiewy hymnów. Nie znano żadnych gestów obrzędowych, ponieważ były one związane z ciałem — złą materią, a do zbawienia konieczna jest tylko prawdziwa *gnosis*. W hymnach wysławiano często Jezusa, ponieważ sam Mani nazwał się apostołem Jezusa Chrystusa i nauczał, iż

przez niego przemawia zesłany przez Jezusa Paraklet — Duch.

Uwypuklenie znaczenia Jezusa Chrystusa i przyjęcie do manichejskiej doktryny wielu elementów NT i apokryfów nowotestamentowych wprowadziło w błąd wielu chrześcijan. Efekty manichejskich misji były znacząco duże zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, zwłaszcza w północnej Afryce. Wydany dla Afryki edykt cesarza Dioklecjana z 297 przeciwko m. wskazuje na ogromną liczbę manichejczyków na tym terenie. Do nich należał przejściowo nawet św. Augustyn przed swoim nawróceniem i niemało chrześcijan z wyższych warstw społecznych. Odpowiadała im manichejska *gnosis*. Manichejczyków zwalczano również w IV w. w kościelnym ustawodawstwie synodalnym oraz edyktami cesarzy chrześcijańskich. Polemikę z m. prowadzili także liczni cesarze chrześcijańscy. Błędy tego systemu religijnego najlepiej ukazują pisma św. Augustyna, który stał się jego zdecydowanym przeciwnikiem.

M. przetrwał w stanie szczątkowym aż do średniowiecza. Odżył na nowo w herezji bogomilów i katarów. Obecnie pewne elementy m. pojawiają się głównie w → sektach o podłożu dalekowschodnim i gnostyckim.

F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, C 1925; E. Waldschmidt, W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, B 1926; S. Runciman, *The Medieval Manichee*, C 1946; G. Windengren, *Mani und der Manichäismus*, St 1961; K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *Historia Kościoła*, 1, Wwa 1971; M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, 1, Wwa 1986.

KS. EDWARD WALEWANDER

MANIPULACJA

(łac. *manus* — ręka, *plere* — napelniać; *manus-pelere* — mieć w dłoni czyjąś dłoń, mieć kogoś w ręce, w dłoni)

W XIX w. m. była terminem czysto

technicznym, dopiero w XX w. słowo to weszło do psychologii, pedagogiki, socjologii i medycyny. Oznacza umiejętnie, dyplomatyczne kierowanie drugim człowie-

kiem dla własnych interesów. W takich znaczeniu w m. człowiek jest traktowany przedmiotowo.

M. jest podstawowym terminem szkoły neobehawioralnej B. F. Skinnera — klasycznego przedstawiciela radykalnego behawioryzmu. Jego psychologia zachowania posiada jako punkt wyjścia elementy wspólne górnych kończyn małp i człowieka. Kończyny rozwinęły się tym celu, by mogły manipulować przedmiotami.

Dla uczniów Skinnera i klasyków marksistowskich, jak i dla solidaryzującego się z nimi laicyzmu, wszystko co dotyczy człowieka jest w gruncie rzeczy „techniką zachowania”. Problem wychowania człowieka jest rozumiany jako „technika tworzenia”, to znaczy ukształtowanie człowieka wg określonego miernika, reprodukcja człowieka.

W klimacie m. życiem społecznym niezmiernie ważny jest problem, czy człowiek uświadamia sobie, że jest obiektem tego działania. Dla przeciętnego obywatela jest sprawą bardzo trudną odróżnić w mass mediach przekaz informacji od m. „Środki manipulacji opinią publiczną są tak potężne, że całe narody mogą być zagrożone we własnej tożsamości, która decydowała przez wieki o ich kulturze i autentycznie ludzkich wartościach ich sposobu życia” (ks. W. Słomka).

Można również mówić o „samom.”, takiej jak nikotynizm, alkoholizm, pornografia czy narkomania. Samomanipulator nie chce przyjąć do wiadomości prawdy o godności i wartości ciała. Staje się ono obiektem niszczenia, rozczarowania, bądź materiałem wymiennym. Samom. może być tak silna, że zanika poczucie odpowiedzialności za drugiego człowieka. Magia słowa i sugestii, mogą stać się tak wpływowe, że nawet manipulator nie uświadamia sobie, jakich spustoszeń dokonuje w życiu wewnętrznym i zewnętrznym człowieka. Doświadczamy zła, krzywdy a nie ma winnych. Manipula-

tor zabiega o utrzymanie drugiej osoby w sytuacji zależności od siebie.

M. jest stosowana z reguły przez ludzi → sekt. Psychom. (czasami zwana w języku obiegowym „praniem mózgu”) buduje na ontycznej kategorii lęku, która jest właściwa istocie ludzkiej. Człowiek może przeżywać głębokie niepokoje, lęki psychiczne mimo braku jakiegokolwiek zagrożenia. Wmawia się człowiekowi, że gdzieś istnieje poważne zagrożenie nie tylko dla konkretnego człowieka, ale i całych narodów. Jedynym ratunkiem jest rzekomo konkretna sekta. M. ma doprowadzić człowieka do całkowitego podporządkowania się liderowi sekty i zaniku wewnętrznej oceny krytycznej. Instrumentalne traktowanie ma być wyrazem autentycznej wolności, dzięki temu, że narasta przekonanie o pełni duchowej.

S. Forward wymienia sześć kolejnych etapów m. o charakterze szantażu: a) *żądanie* — wyrażone początkowo w bardzo delikatnej i ujmujący sposób, nabiera charakteru m., sugestii; b) *opór* — może być wyrażony prostym słowem „nie” aż po wielość metod biernego oporu; c) *presja* — początkowo może mieć charakter bardzo ujmujący, emocjonalny a nawet uczuciowy, celem zdobycia drugiego człowieka; d) *groźba* — jeżeli propozycje nie zostaną spełnione może pojawić się zapowiedź nieszczęścia, pozbawienia czegoś bardzo ważnego w życiu; groźba ma na celu skłonienie człowieka do emocjonalnej uległości; e) *uległość* — tak dalece idąca, że człowiek gotów jest wykonywać polecenia nawet wbrew własnej woli i własnemu przekonaniu; f) *powtórzenie*.

Uzyskany sukces będzie zachęcał do ponawiania przeprowadzonej strategii.

Nie można zaprzeczyć, że w każdym procesie wychowawczym zachodzi swoista delikatna m. Człowiek jest jedyną istotą, która musi być wychowywana. Ważnym tutaj kryterium pozostaje, czy ta delikatna m. ma na celu posługiwanie się człowie-

kiem jako bezwolnym przedmiotem, by był do usług, na rozkaz, czy też doprowadza go do samostanowienia o sobie, do osobistej wolności, do odważnego podejmowania odpowiedzialności. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z m., w drugim z → kierownictwem duchowym.

Być może w tym zakresie oddziaływania tkwi pewien wymiar tajemnicy Jana Pawła II, który jest bardzo niewygodny manipulatorom, bowiem jako duchowy przewodnik uświadamia poszczególnym narodom i każdemu człowiekowi wartość i godność osoby ludzkiej — jest to humanizm chrystocentryczny. M. w rozumieniu behavioralnym, skinnerowskim, nie może być stosowana w kierownictwie duchowym, jest to bowiem degradacja osoby ludzkiej do rzeczy, a nawet sprowadzenie jej do roli używki.

Istnieje również m. pozytywna, np. stosowana w naukach medycznych. Trzeba jednak w tak rozumianej m. przestrzegać: a) norm i wartości, w świetle których dokonuje się m., muszą być jasno zdefiniowane tak, by cieszyły się ogólną akceptacją; b) nie wolno w żadnym przypadku lekceważyć wolności i godności osoby ludzkiej; c) należy wykluczyć możliwość zaistnienia nieodwracalnie negatywnych zmian.

W. Słomka, *Wolność i zniewolenie*, Wallington 1988; F. Seitelberger, *Erforschung und Manipulation der Subjektivität*, „Arzt und Christ”, 34(1988), 1, 11-20; A. J. Nowak, *M. a kierownictwo duchowe*, TDK, 352-365; A. Lepa, *Świat m.*, Cz 1995; S. Forward. D. Freizer, *Szantaż emocjonalny*, Gd 1999; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznej*, Kr 1999; *Kulty i sekty, zagrożenia i profilaktyka. Ogólnopolska konferencja szkoleniowa*, Ka 2000.

ANTONI J. NOWAK OFM

MANTRA

W sensie ogólnym uważa się, że m. posiada szczególną skuteczność i moc. Każda m. wyrasta z konkretnego doświadczenia określonej kultury i wspólnoty religijnej. Stąd też chcąc przybliżyć naturę i technikę stosowania jakiejś m., by nie pomieszać pojęć, należy uwzględnić jej kontekst teologiczny i antropologiczny.

I. M. w hinduizmie. Wyraz „m.” wywodzi się od: a) rdzenia *man* (myśleć) i *tra* (strzec, chronić, uwalniać). Sufiks *tra* służy do tworzenia słów oznaczających narzędzia i przedmioty. W tym sensie m. jest narzędziem myśli — oznacza coś, co stając się przedmiotem myśli człowieka uwalnia go i chroni; b) rdzenia *mantr* (mówić). W tym sensie m. znaczy „święta wypowiedź”, „modlitwa” albo „hymn wedyjski”.

W tradycji hinduistycznej istnieje wiara w szczególną wartość dźwięku i słowa. Przyjmuje się, że dźwięk poprzedzał wyłonienie się świata z boskiego Praźródła, że

jego wibracje wiązały atomy powstającego świata. W tym kosmicznym kontekście m. to „święte sylaby” zawierające w sobie szczególną moc (*śakti*). Od początku powstania Wed za m. uważa się niektóre święte teksty Rygwedy, Samawedy i Jadžurwedy. Owe „dłuższe m.”, przekazywane z pokolenia na pokolenie, były recytowane przez wiernych z zamiarem „wchłaniania” pochodzących z nich mocy. Także dziś pewne strofy Wed są recytowane jako m. podczas rytów inicjacyjnych, ofiarnych, ślubnych i magicznych, rządzących życiem hinduisty.

Z kolei szkoły powstałe z inspiracji Upaniszad rozwinęły wedyjskie nauczanie o dźwięku i słowie nie tylko w kontekście kosmogonii. Wg nich dźwięk i słowo pochodzą z boskiego Praźródła, są z nim związane i podtrzymywane przez nie. Są siłą, która rodzi, podtrzymuje i niszczy świat. Ze względu na tę swą transcendentną

moc dźwięk i słowo mogą stać się dla człowieka drogą wyzwolenia, tzn. poprzez nie można powtórnie wejść w styczność z boskim Praźródłem i połączyć się z nim.

Istnieją różne formy m. Każdy uczeń podczas obrzędu inicjacji otrzymuje od swego guru tzw. m. załączkową (*bidža*). W hinduizmie istnieje przekonanie, że wymawiając ją człowiek uzyskuje dostęp do energii, przenikającej zarówno ludzkie siły jak i wszechświat. W literach *bidža-mantra* jako w symbolu dźwiękowym skoncentrowana jest istota szczególnego aspektu Ostatecznej Rzeczywistości. Podstawową m. (*mala-mantra*) uznawaną za najświętszy dźwięk jest sylaba OM (AUM). Komentarze do ksiąg wedyjskich tak się o niej wyrażają: „Z wszystkich bytów Ziemia jest istotą; z Ziemi wody są istotą; z wód rośliny są istotą; z roślin człowiek jest istotą; z człowieka słowo jest istotą; ze słowa wedyjska strofa (*rig*) jest istotą; ze strofy melodia (*samam*) jest istotą; z melodii istotą jest Udgitha (tj. zasadnicza część melodii); sylaba AUM jest Udgithą” (*Chandogja Upaniszada*, I, 1, 1-2). OM jest dźwiękiem łączącym w sobie zgłoski A, U i M, ale w taki sposób, że przy wymawianiu A i U zlewają się w O; O powinno być pełne i otwarte, zaś M dwukrotnie dłuższe niż O. Ta sylaba mantryczna oznacza obecność Absolutu, trzy charakterystyczne dla hinduizmu aspekty bóstwa: A — oznacza Brahmę, który stwarza; U — Wisznu, który podtrzymuje przy życiu; zaś M — Sziwę, który niszczy. Powtarzając ją na początku i na końcu wszelkich recytacji, hinduista wierzy, że uczestniczy w trzech aspektach jednej i tej samej mocy Najwyższej Istoty i przez asymilację owej m. zanurza się w najwyższym Brahmanie.

Drogą duchową polegającą na powtarzaniu m. jest *japa-joga*, zwana też *mantra-joga*. Opiera się ona na znajomości właściwości dźwięków i ich oddziaływania na funkcje fizjologiczne, stany psychiczne,

duchowe, a nawet podświadomość człowieka. *Mantra-joga* jest drogą modlitwy kierowanej do jakiegoś bóstwa, przywoływaniem go dzięki wydawaniu odpowiednich dźwięków. W używaniu m. wchodzi uczeń z chwilą, gdy guru rytualnie obdarzy ją mocą i przekaże ją uczniowi. Uczeń powinien trzymać m. w tajemnicy, uważać za świętą i medytować nad nią w swej relacji do bóstwa, do którego ona się odnosi. Powtarzanie m. może uczeń praktykować na głos (*likhita-japa*), milcząco poruszając wargami (*vaikhari-japa*) lub w myślach (*manasika-japa*). Ten ostatni sposób powtarzania, jeśli ktoś jest w stanie skoncentrować swą uwagę przez dłuższy czas, jest uważany za najskuteczniejszy. Wytrwałe praktykowanie *mantra-japa* pozwala człowiekowi uzyskać wyższy poziom koncentracji i otworzyć się na budzącą się w nim absolutną moc energetyczną (*kundalini*). Celem tej drogi duchowej jest wyzwolenie ze stanu uwarunkowania i zjednoczenie z Brahmanem w stanie nie dualistycznym.

W szerszym zakresie niż w *japa-joga* jest praktykowana m. w *bhakti-joga*. Tu jogin nie zmierza do rozplynięcia się w Brahmanie, ale pragnie wejść w trwałą więź z jakimś bóstwem. Wybór bóstwa pozostawiony jest wolności każdego wierzącego. Powtarzanie m. polega na skoncentrowaniu się na imieniu wybranego bóstwa i rozbudzeniu w sobie miłości do niego, by móc dojść do zjednoczenia z nim w ekstazie. Przykładem tak praktykowanej m. są „wierni Kryszny”, znani nie tylko w Indiach, ale i w Europie. Ich główna m. (*mahamantra*) zaczynająca się od słów „Hare Kryszna...”, jest modlitwą do Kryszny: „O Boże, o Energio Twoja, proszę pozwól mi być zaangażowanym w służbę oddania dla ciebie” (S. Paramahansa).

II. M. w → buddyzmie. Jest ona słowem lub wyrażeniem zawierającym w sobie imię Buddy, jakiś jego aspekt lub odnosi się do sił kosmicznych. Medytacja z uży-

ciem m. jest znana w wielu szkołach buddyjskich, szczególnie jednak jest praktykowana w amidyzmie, czyli we wszystkich szkołach chińskiego i japońskiego buddyzmu oraz i w wadźrajanie, czyli w buddyzmie rozpowszechnionym w północnych Indiach, Tybecie, a także częściowo w Chinach i w Japonii.

W amidyzmie, odmianie buddyzmu mahajanistycznego, istnieje wiara w możliwość dostania się do tzw. Czystej Ziemi Zachodu, w której panuje i jest czczony budda Amitabha (jap. *Amida*). Symbolizuje on mądrość oraz miłosierdzie i pragnie spełnić swą obietnicę, iż dopomoże wszystkim, którzy się do niego zwrócą, osiągnąć stan szczęśliwości oświeconego. Droga do niego, w przekonaniu wyznawców amidyizmu, prowadzi nie tyle przez osobisty wysiłek, co przez wiarę i ufność w pomoc Amitabh. Aby tę pomoc uzyskać, należy recytować m.: „Cześć buddzie Amidzie” (*Nami Amida Butsu*) z najgłębszą ufnością i oddaniem się temu buddzie.

Także w wadźrajanie recytacja m. odgrywa znaczącą rolę. Najbardziej praktykowaną m. w tybetańskim buddyzmie jest: *Om mani padme hum* („Klejnot w lotosie”; *om* i *hum* są dźwiękami, którym przypisuje się nadprzyrodzoną siłę). W tym kierunku buddyzmu funkcja m. zmienia się w zależności od systemu medytacyjnego. Oprócz recytacji, m. bywa zapisywana na papierze i umieszczana na „kole modlitewnym”. Kręcenie tym kołem jest magicznym sposobem wydobywania z niej mocy.

III. M. w → islamie. Sposobem praktykowania m. w islamie jest znana w sufizmie technika medytacji *dhikr*. Słowo to oznacza zarówno pamiętanie jak i wspomnianie (inwokację). Koran zaleca pamiętanie o Bogu przez wzywianie Jego imienia: „O wy, którzy wierzycie! Wspominajcie Boga częstym wspomnieniem” (33, 41). Pewien *hadis* zachęca: „Tego, kto mnie wspomina, ja będę wspominał, a tego kto wspomina

Mnie w zgromadzeniu, tego ja będę wspominał w zgromadzeniu lepszym niż to” (tj. w niebie).

Najczęściej stosowaną formułą wzywania imienia Boga jest część formuły wyznania wiary: „Nie ma bóstwa oprócz Boga” (*La illaha illa llah*). Przedmiotem powtarzanej m. może być także jakiś werset Koranu, formuła modlitewna, *melepeja*, litania przywołująca 99 imion Allaha. Muzułmanin rozpoczynając recytację *dhikr*, wzbudza w sobie intencję szukania jedynie Boga i wyrzeka się świata. Kto wytrwale praktykuje *dhikr*, ten stopniowo przechodzi od poziomu dźwięcznej inwokacji do poziomu serca, a następnie do poziomu podstawy duszy. W trakcie przemierzania tej radykalnej drogi mogą wystąpić zjawiska parapsychiczne, do których nie należy się przywiązywać. Celem *dhikr* jest całkowite oczyszczenie serca i zjednoczenie z Allahem.

IV. M. w chrześcijaństwie. Słowo to pojawiło się w → duchowości chrześcijańskiej pod wpływem pewnych inspiracji pochodzących z Dalekiego Wschodu, głównie z buddyzmu zen, w którego metodach chrześcijanie dostrzegli możliwość uzupełnienia i pogłębienia własnych metod medytacji oraz uczynienia → medytacji chrześcijańskiej bardziej uniwersalną. Nie chodzi tu o przeniesienie treści z religii pozachrześcijańskich do chrześcijaństwa. M., podobnie jak każda inna, wyrasta bowiem we własnym środowisku i w kontekście osobistego → doświadczenia duchowego. Stąd też w znalezieniu własnej m. dla chrześcijanina ważne jest uświadomienie sobie podstawowych danych osobistego doświadczenia duchowego: osobistej relacji do Chrystusa, miejsca we wspólnocie Kościoła, sensu życia wynikającego z wiary i sposobu zaangażowania w świecie. Analizując głębiej te dane w świetle Ducha Świętego, człowiek może wydobyć z nich jakieś ważne dla siebie, kluczowe słowa i połączyć je w pewną całość, w jakieś możliwie krótkie zdanie. W

ten sposób dochodzi do stworzenia własnej m., której powtarzanie będzie inspirujące dla życia duchowego.

Zazwyczaj m. staje się jakieś zdanie, wyrażenie Pisma św., które poruszy chrześcijanina podczas medytacji i wyda mu się szczególnie bliskie, wyrażające jego sytuację duchową. Jest to wyrażenie, w którym odkrywa on dla siebie żywo pulsujące źródło mocy duchowej. Za taką własną m. może ktoś uznać jedno z następujących zdań: „W Tobie jest źródło życia” (Ps 35, 10); „Trzeba, aby On wzrastał, a ja abym się umniejszał” (J 3, 30); „Pan mój i Bóg mój” (J 20, 28); „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8. 16); „Miłość Chrystusa przynagła nas” (2 Kor 5, 14). M. mogą się stać słowa jakiegoś świętego, np. św. Franciszka z Asyżu: „Bóg mój i wszystko moje”, słowa św. W. Pallottiego: „Wszystko dla zbawienia dusz” itp. Większe znaczenie będzie miała dla chrześcijanina m., w której zawarte jest wyraźne osobiste odniesienie do Boga i własny Jego obraz. Nie chodzi tu oczywiście o „Boga osobistego”, który byłby w jakiejś sprzeczności z Bogiem wszystkich chrześcijan, ale tylko o głębsze osobiste doświadczenie aktualnej z Nim więzi. Tajemnica chrześcijańskiej m. tkwi w Bogu samym objawiającym się w swym Synu, w imieniu Jezusa Chrystusa będącym ponad wszelkim imieniem (Flp 2, 9). Wierząc w potęgę tego imienia, chrześcijanin prosi Boga Ojca w imię Chrystusa i — zdając się na Ducha Świętego — ma ufność, że będzie wysłuchany poprzez krótką m. (J 15, 16). Jest przekonany, że tylko w tym imieniu ludzie mogą być zbawieni (Dz 4, 12).

Doświadczenie mocy m. przychodzi wraz z coraz głębszą jej asymilacją. W procesie przyswajania sobie własnej m. ważną rolę odgrywa nie tylko świadomość jej wewnętrznej treści, ale jej dźwięk i niekiedy także istniejąca między nimi jedność, co można zauważyć np. w poezji religijnej.

„Więź z dźwiękiem mówionym lub śpiewanym przekracza granicę racjonalnego jedynie użycia słowa, wdrażając przed- i pozaracjonalne obcowanie z nim” (J. B. Lotz, *Wprowadzenie w medytację*, 193).

Powtarzanie m. może się odbywać w rytm oddechu (→ hezychazm; → modlitwa Jezusowa). Wówczas przynajmniej dwukrotnie dłuższa część m. winna być wypowiedziana na wydechu, w którym medytujący oddaje siebie samego temu, co przeżywa, np. jakiejś tajemnicy Boga. Oddech, jako zamię całego człowieka, pomaga medytującemu — podobnie jak dźwięk — przekroczyć sferę racjonalną i wznieść się do pozaracjonalnej. Ponadto celem skupienia uwagi człowieka na własnym oddechu winno być to, „aby stał się on zdolny do złączenia ducha (swojego oddechu) z Duchem (Tchnieniem) Bożym” (J. Y. Leloup, *Hezychazm zapomniana tradycja modlitewna*, 137).

Medytacja chrześcijańska praktykowana przy pomocy m. zakorzenia się bardziej w sercu człowieka, czyni go bardziej otwartym na Ducha Bożego, pomaga mu pełniej przeżywać modlitwę we wspólnocie Kościoła i bardziej zaangażować się w realizację swego posłannictwa w świecie. A to oznacza, że m. umiejętnie włączona w medytację chrześcijańską nie narusza jej autentycznej natury.

S. Parmahamsa, *Medytacja z m. i samorealizacja*, [bmrw]; J. B. Lotz, *Wprowadzenie w medytację*, Kr 1983; A. Al-Tanawi, *Wprowadzenie do islamu*, Ł 1993; S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, Wwa 1988; *Gebete des Islam*, red. A. T. Khoury (Gütersloher Taschenbücher, 710), Gütersloh 1995; K. Friedrichs, *Das Lexikon des Hinduismus*, Mn 1996; J. Y. Leloup, *Hezychazm zapomniana tradycja modlitewna*, Kr 1996; R. Waterstone, *Indie. Religie i rytuały bogowie i kosmologia, medytacja i sztuka jogi*, Wwa 1996; M. Grodecka, *Ścieżki jogi*, Ka 1997.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

MARIAŃSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Zainicjowany przez sługę Bożego ks. Stanisława Papczyńskiego († 1701) i odnowiony przez bł. Jerzego Matulewicza († 1927) kierunek → życia duchowego, akcentujący potrzebę osiągnięcia → doskonałości chrześcijańskiej w oparciu o osobisty związek i przyjaźń z Bogiem jednym w Trójcy Osób, a zwłaszcza wszczęcie w Jezusa Chrystusa i żywy z Nim kontakt, kult Maryi Niepokalanie Poczętej i Jej naśladowanie oraz pamięć na rzeczy ostateczne, jak i wspieranie modlitwą zmarłych, szczególnie żołnierzy i ofiary zarazy, stanowiące jeden z motywów wewnętrznej przemiany.

Podstawy m. sz. d. stanowią pisma ks. Papczyńskiego, głównie *Norma vitae (Reguła życia)*, Lb 1996), będąca zbiorem podstawowych idei założonego przez niego instytutu. Oparte na Piśmie św. i regule św. Augustyna dziełko, stanowi regułę zakonną marianów. Cenne są również inne pisma założyciela marianów, jak np. *Orator Crucifixus* (Kr 1670) i *Templum Dei mysticum* (Kr 1675), a także *Inspectio cordis*, rękopis opracowany przed 1685, zawierające rozważania na niedziele, święta i poszczególne dni tygodnia. W *Prodromus Reginae Artium* (Wwa 1663) zamieścił m.in. kazanie o Matce Bożej, wzywając do naśladowania Jej cnót.

Myśli założyciela m. sz. d. rozwijali jego następcy i uczniowie, jak np. sługa Boży Kazimierz Wyszyński († 1755), autor pierwszej biografii ks. Papczyńskiego i kilku innych pism, w których akcentował potrzebę naśladowania Maryi, a także W. Sękowski († 1911). Dzieła odnowy m. sz. d. podjął się P. P. Buczys († 1951). Odnowa ta jednak związana jest z osobą bł. J. Matulewicza, od 1911 generała zgromadzenia marianów, który elementy → życia wewnętrznego, głoszone przez ks. Papczyńskiego, umiejętnie połączył i zharmonizował, dzięki czemu bardziej uwidaczniają się główne wymiary tej szkoły: trynitarny, eklezjalny, maryjny i eschatyczny.

Warto dodać, że założeni przez ks. Papczyńskiego marianie byli pierwszym polskim zakonem. Ich duchowość jest integralną częścią → polskiej szkoły duchowości.

S. Sydry, *Czcigodny sługa Boży O. Stanisław od Jezusa Maryi Papczyński i jego dzieło*, Wwa 1937; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, 1, Lb 1994, 395-406; T. Rogalewski, *Teologiczne podstawy życia chrześcijańskiego w nauczaniu założyciela i odnowiciela Zgromadzenia Księży Marianów*, Wwa 1996; W. Mikoś, *O Stanisław od Jezusa Maryi Papczyński. Badania i refleksje*, Wwa 1998.

KS. JERZY MISIUREK

MARIAWITYZM

(łac. *Maria* — Matka Jezusa, *vita* — życie; naśladowanie życia Maryi)

Ruch religijny rozwijający się pod koniec XIX w. na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim, zapoczątkowany przez Marię Franciszkę Kozłowską († 1921), przekształcony 1907 w Związek Mariawitów Nieustającej Adoracji Ublągania, a w 1935 w Starokatolicki Kościół Mariawitów i Kościół Katolicki Mariawitów.

Strukturę mariawitów stworzono na podstawie *Ustaw* opracowanych 1904 przez Kozłowską: Zgromadzenie Kapłanów (wg I Reguły św. Franciszka), Zgromadzenie Sióstr (wg II Reguły św. Franciszka), Tercjarze (wg III Reguły św. Franciszka) i Bractwo Mariawitów Nieustającej Adoracji Ublągania. Pod hasłem „Wszystka ziemia niech Cię adoruje i błaga” (Ps 65) określono ich cel oraz zadania — przywró-

cenie na całym świecie najwyższej → chwały Boga, zwłaszcza przez szerzenie czci Najśw. Sakramentu, odrodzenie duchowe i przywrócenie → gorliwości religijnej na wzór pierwszych chrześcijan z pomocą Matki Bożej oraz działalność społeczno-oświatowa, szczególnie w środowiskach robotniczych i wiejskich.

Przyczyną powstania m. była reakcja młodego pokolenia duchownych katolickich na złą sytuację Kościoła katolickiego pod zaborem rosyjskim. M. był przejawem odnowy religijnej, w nurcie której mieścił się m.in. proces powstawania → honorackich zgromadzeń ukrytych oraz tendencja do zrzeszania się duchownych w celu poszukiwania nowego modelu życia kapłańskiego w procesie kształcenia wg zreformowanych programów studiów seminaryjnych i nowych metod wychowawczych.

M. swój początek znajduje w Zgromadzeniu Sióstr Ubogich św. Klary, założonym przez Kozłowską, nazwanym następnie Zgromadzeniem Sióstr Mariawitek Nieustającej Adoracji Ublągania (oprócz → posłuszeństwa, → ubóstwa i → czystości, siostry ślubowały nieustającą → adorację Najśw. Sakramentu), zaś momentem początkowym ruchu było prywatne objawienie Kozłowskiej 2 VIII 1893 woli Pana Jezusa nakazującego jej założenie Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów.

Stowarzyszenie kapłańskie, powołane przez Kozłowską, pierwotnie nawiązywało do tradycji życia zakonnego. Później, przyjmując różne stopnie organizacyjne — kapłanów, sióstr, tercjarzy i bractw, przekształciło się w ruch religijny. Na początku 1903 mariawici, zwyczajem zakonnym, wprowadzili podział na 3 prowincje (prowincjami zostali księża: Jan Kowalski, Leon Gołębiowski i Roman Próchniak) i deklarowali całkowite podporządkowanie się władzy kościelnej. Tymczasem biskupi — lubelski (Franciszek Jaczewski) i warszawski (Teofil Chościak-Popiel), w obawie przed odpo-

wiedzialnością wobec władz carskich, nie przyjęli do wiadomości istnienia zgromadzenia. Natomiast bp płocki zapoznał się z objawieniami Kozłowskiej i historią m., lecz go nie zaakceptował. Wobec braku zainteresowania m. ze strony polskich biskupów, animatorzy ruchu zwrócili się do Stolicy Apost. z prośbą o aprobatę. Bezskutecznie starali się ją uzyskać wysyłając kilkakrotnie (1903 i 1904) delegacje do Rzymu. W sytuacji nakazu Świętego Oficjum z 4 IX 1904 rozwiązania wszelkich form m. pod groźbą kar kościelnych (potwierzonego przez list okólny Piusa X), na pocz. 1906 odbył się zjazd kapłanów związanych z m., na którym skierowano ostatni apel do papieża i wypowiedziano posłuszeństwo biskupom polskim. Jednocześnie w kościołach diecezji płockiej został odczytany okólnik Konsystorza Płockiego z 14 II 1906 o uznaniu m. za herezję, a 31 XII tego roku ogłoszony dekret Kongregacji Św. Oficjum o kłątwie rzuconej na M. F. Kozłowską i ks. Jana Kowalskiego oraz ekskomunice większej (osobistej i imiennej) na kapłanów, jeśli nie porzucą m., a także wykluczeniu wiernych z Kościoła katolickiego.

W sytuacji formalnego wykluczenia ze struktur Kościoła katolickiego, mariawici rozpoczęli starania o zalegalizowanie ruchu jako odrębnego związku wyznaniowego. W listopadzie 1906 uzyskali statut → sekty uprawnionej do tworzenia gmin zatwierdzanych następnie przez ministra spraw wewnętrznych. Po obowiązującym ich zwróceniu świątyni Kościołowi katolickiemu, rozpoczęli budowę własnych (budowali ponadto tzw. domy ludowe, szkoły i ochronki). W październiku 1907 odbyli pierwszą kapitułę generalną kapłanów mariawitów, na której wybrali ministra generalnego (został nim ponownie ks. Jan Kowalski). W celu uzyskania sukcesji apostolskiej nawiązali łączność z biskupami Kościoła starokatolickiego w Holandii, co zaowocowało sakrą bi-

skupią ks. Kowalskiego (udzielił mu jej abp Gerard Gula z Utrechtu), a następnie ks. Próchniewskiego i ks. Gołębiowskiego, zmianą nazwy na Starokatolicki Kościół Mariawitów i uznaniem ze strony władz państwowych za związek religijny na prawach korporacji publicznej na równi z innymi Kościołami chrześcijańskimi. Swoje centrum stworzyli w Płocku (w 1914 wybudowali tam „Świątynię” i klasztor).

Po śmierci Kozłowskiej wprowadzili komunie pod dwiema postaciami (1922), kapłaństwo zakonne (1929) i kapłaństwo powszechne (1930). Wskutek zniesienia → celibatu (1924) i wprowadzenia małżeństw kapłanów z zakonnicami, mariawici utracili więź z Unią Utrechcką, wskutek czego odeszła część kapłanów. Daleko idące reformy przeprowadzone przez abp. Kowalskiego wywołały krytykę i zwolnienie go na kapitule 1935 z obowiązków ministra generalnego. W jego miejsce został wybrany ks. Klemens Feldman z tytułem biskupa naczelnego i utworzony został Synod, tj. instytucja zarządzająca Kościołem, złożony

z biskupów i wybranych kapłanów. Odrzucono też reformy Starokatolickiego Kościoła Mariawitów wprowadzone po śmierci Kozłowskiej.

Obecnie m. liczy ok. 25 tys. wiernych, 3 biskupów, 27 kapłanów, 42 parafie i 40 świątyń. Władzami Kościoła są: Synod, kapituła generalna, rada Kościoła, biskup naczelnny i biskup diecezjalny. Kościół był współtwórcą Polskiej Rady Ekumenicznej i jest aktywnym jej uczestnikiem.

Abp Jan Kowalski wraz z 3 popierającymi go kapłanami i 80 siostrami został przeniesiony do Felicjanowa k. Płocka, gdzie zorganizował centrum Kościoła Katolickiego Mariawitów. W 1996 liczył ok. 4 tys. wiernych, 16 parafii (łącznie z filiami). Posługę duchownych pełnił również kobiety.

K. Mazur, *M. w Polsce*, Kr 1991; S. Rybak, *M. Studium historyczne*, Wwa 1992; D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przeł. XIX i XX wieku*, Wwa 1996, 55-64; S. Rybak, *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lb 1996, 245-255.

ZOFIA PAŁUBSKA

MARIOFANIE

Widzenia, → wizje, → objawienia prywatne (najczęściej za pośrednictwem słowa) skierowane do określonego człowieka lub małej grupy ludzi, o treści mariologicznej. Manifestują one cudowną moc Boga i szczególne pośrednictwo Matki Bożej oraz Jej działania w historii.

I. Natura m. Różne formy o. p., w których Maryja przybiera odmienny strój, postawę a nawet wiek, tłumaczy się pedagogicznym przystosowaniem do kultury widzających. Maryja spełnia podczas objawienia różne funkcje: wzywa do założenia nowych zakonów, uzdrowia, strzeże przed nieszczęściami, ratuje w kłopotach, wyzwala, popiera życie chrześcijańskie, wzywa do strzeżenia wiary i obyczajów, nawraca wzy-

wając do pokuty i skruchy, zali się nad grzesznikami, gani niedbałych czcicieli, udziela pomocy w wewnętrznej walce, obiecuje nagrodę za cnotliwe życie.

Często pod wpływem m. powstają zewnętrzne dzieła: fundacje kaplic, kościołów klasztorów z cudownym wskazaniem na odpowiednie miejsce, ujęcia źródeł, organizacja miejsc pielgrzymkowych itp.

Zazwyczaj fenomen ten występuje u prostych wiernych, zwłaszcza dzieci, i stanowi wyzwanie dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, którego zadaniem jest zajęcie wobec niego stanowiska. Kościół zawsze wykazuje daleko idącą ostrożność w ocenie m. i choć przyciągają one zawsze tłumy pielgrzymów, żadne objawienie maryjne nie

zostało oficjalnie uznane po 1933 roku (Beauraing i Banneux). Niemniej toczy się dyskusja, czy wobec wyraźnej aprobaty papieża ostatnich dziesięcioleci dla objawień w Lourdes i Fatimie, nie należy uznać ich za autentyczne.

Możliwość m. opiera się na chrześcijańskim pojęciu Boga, który jako osobowy, wolny i wszechmocny Stwórca ma moc działania w stworzeniu także poza ustanowionymi przez siebie prawami natury. Ma zatem moc sprawiania cudów. Może więc prosić o to Matkę Bożą uczynić widzialną i poznawalną w Jej cielesno-zmysłowej strukturze. Jednak wśród teologów nie ma zgody co do charakteru m.: czy jest cielesny czy wyobrazeniowy. Za pierwszym przemawia przekonanie wizjonera o rzeczywistości widzenia, wpisanie postaci objawienia w przestrzeń postrzegania innych materialnych obiektów oraz równoczesne widzenie jej przez wiele osób. Oczywiście Maryja może przybierać ciało pozorne lub świetlisty kształt i tak wpływać na zewnętrzne organy zmysłów widzącego.

Nowsze ujęcia zazwyczaj traktują m. jako wyobrazeniowe, czyli wywołane w wyobraźni widzącego. Przeciw cielesności objawienia przemawia pojawienie się Maryi z Dzieciątkiem Jezus, czyli w stanie, którego nie da się pogodzić z pozycją wywyższonego i uwielbionego Pana. To samo dotyczy wyobrażeń Maryi w nastroju, który kłóci się z przeżywaniem uszczęśliwiającego widzenia Boga, np. płaczącą nad grzechami świata. Trudno też wytłumaczyć czemu w niektórych przypadkach tylko wizjoner widzi cielesną postać. Poza tym pewne właściwości objawień uważanych za cielesne znajdują się też w naturalnych, subiektywnych i wizualnych doświadczeniach. Nie wykluczając więc możliwości cielesnego objawienia, zakłada się wizje wyobrazeniowe, tak długo, jak nie dowiedzie się ich cielesnego charakteru.

II. Najważniejsze m. W Biblii jedynie fragment Ap 12, 1 bywa interpretowany w sensie mariofanicznym. W tradycji chrze-

ścijańskiego Wschodu Maryja miała ukazać się między innymi: św. Grzegorzowi Cudotwórcy († 270) (wg św. Grzegorza z Nyssy); w kościele Anastasis w Konstantynopolu (wg *Historia Ecclesiastica* Sozomena); Temizjuszaowi z Antiochii w tzw. objawieniu „antychalcedońskim” (wg Jana Rufusa); mnichowi Cyriakowi (wg *Pratum spirituale* Jana Moschosa); Janowi Kame (VIII-IX w.); Jakubowi (wg *Historii Patriarchów Kościoła egipskiego* Ibn al-Muqaffa); św. Zofii; mnichowi Samuelowi (wg *Żywota Izaaka*); św. Teofilowi; św. Marii Egipcjance i św. Janowi Damasceńskiemu (VIII w.).

W łacińskiej tradycji patrystycznej mamy szereg świadectw objawień maryjnych, np.: Apostołowi Jakubowi Większemu w Saragossie (40); pap. Liberiuszowi i patrycjuszowi Janowi (IV w.); św. Marcinowi z Tours († 397); dziewczyni o imieniu Muza (wg relacji św. Grzegorza Wlk.); św. Ildefonsowi z Toledo († 667); biskupowi Vigornii Ecgwinusowi (VIII w.); rzymskiemu młodzieńcowi (wg *Bedy Czcigodnego*); architektowi budującemu z nakazu cesarza Konstancyjna sanktuarium maryjne w IV w. (wg *Libri miraculorum* Grzegorza z Tours); żydowskiemu dziecku wyratowanemu z ognia (wg Ewagriusza Scholastyka).

Późne średniowiecze, zwłaszcza XII-XIII w. przynosi na Zachodzie rozkwit m. związany z rozwojem apokryficznych, dogmatycznych i pobożnościowych praktyk wiary.

Najsłynniejsze i uznane przez autorytet Kościoła m., przypadają na okres nowożytny. Objawienia w Meksyku w Guadalupe indiańskiemu neoficie Janowi Diego w 1531 miały wielki wpływ na tworzenie się Kościoła latynoamerykańskiego. Trzy objawienia w Paryżu na rue du Bac św. Katarzynie Labouré w 1830 zaowocowały popularnym na całym świecie „Cudownym medalikiem”. W La Salette we Francji 19 IX 1846 Maryja płakała i nawoływała do nawrócenia wobec pasterzy Melanii Calvat i Maksymina Giraud. Również we Francji, w

Lourdes Maryja objawiła się św. Bernadettie Soubirous 18 razy w okresie od 11 II do 16 VII 1858. W Pontmain miała miejsce m. 17 I 1871. W Fatimie w 1917 każdego trzy-nastego dnia miesiąca od maja do października z wyjątkiem sierpnia (19 dnia) Maryja ukazała się bł. Hiacyncie i bł. Franciszkowi Marto oraz Łucji dos Santos. W Beauraing w Belgii od 29 XI 1932 do 3 I 1933 pięcioro dzieci widziało 33 razy Maryję. W 1933 w Banneux, Matka Boża ukazała się Mariette Beco w 9 objawieniach.

W Polsce, w Gietrzwałdzie na Warmii od 27 VI do 16 IX 1877 Maryja ukazywała się na klonie dwom dziewczętom: Justynie Szafryńskiej i Barbarze Samulowskiej. Mówiła do nich po polsku, wzywając m.in. do modlitwy różańcowej i trzeźwości, co stało się dla bł. Honorata Koźmińskiego OFMCap. († 1916) inspiracją do założenia Zgromadzenia Służek NMP Niepokalanej.

W 1977 podczas Kongresu Maryjnego i Mariologicznego w stulecie objawień, bp warmiński Józef Drzazga zatwierdził objawienia jako jedyne autentyczne w Polsce.

Inne m., choć nie uznane, spotkały się z akceptacją lokalnych biskupów dla kultu ludowego, np. w Saint Bazille de la Sylve (1873), Pellevoisin (1876) i Cnoc Mhuire 1879.

Należy pamiętać, że uznanie objawień przez biskupa miejsca, a w szczególnych wypadkach przez Stolicę Apost., wg powszechnej opinii teologów nie gwarantuje ich nadprzyrodzonego charakteru. Stwierdza tylko, że wydarzenie nie zawiera elementów niezgodnych z wiarą i obyczajami, pozwala na rozpowszechnienie i kult, a także dostarcza dość argumentów porządku naturalnego, by móc przyjmować rozsądnie, ludzką wiarą, występowanie nadprzyrodzonej przyczyny.

W ostatnich dziesięcioleciach doliczono się ponad 200 m., które zostały odrzucone

przez Kościół jako na pewno pozbawione elementu nadprzyrodzonego. Niektóre z nich to: Marpingen (diec. Trier) — 1876/77; Bickendorf (diec. Trier) — 1921; Ezquioga (Hiszpania) — 1931; Etikhove (Belgia) — 1933; Lokeren (Belgia) — 1933; Voltago (Włochy) — 1937; Kerizinen (Niemcy) — 1938; Bonate (Włochy) — 1944; Amsterdam — 1945-1949; Pfaffenhofen an der Roth (diec. Augsburg) — 1946; Gimigliano (Włochy) — 1948; Lipa (Filipiny) — 1948; Heroldsbach (diec. Bamberg) — 1949; Fehrbach (diec. Speyer) 1949; Garabandal (Hiszpania) — 1961-1965, określone przez S. C. Napiórkowskiego jako antyfátima; S. Damiano — 1964; Oława — 1984.

Mimo niekwestionowanych owoców duszpasterskich występujące od 24 VI 1981 w Medjugorje m., spotykają się z krytyczną opinią władz kościelnych i należy poczekać na ostateczną ich weryfikację.

Niektóre z rzekomych objawień prowadziły do apostazji, np. w Neceda (USA), gdzie wizjonerka i jej zwolennicy porzucili Kościół katolicki, w Bayside (New York) czy Palmar di Troya (1975), gdzie część wspólnoty zaczęła nawet święcić biskupów i antypapieża.

K. Wilczyński, *Znak na niebie*, Kr 1946, 1947³; R. Kostecki, *Znaczenie objawień w Fatima*, Kr 1947; J. Warszawski, *Garabandal — objawienie Boże czy mamienie szatańskie*, R 1970; „Studia Warmińskie” 14(1977), 5-484; *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Wwa 1994; R. Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*, Gd 1995; D. Rafalska, E. Łażewski, „Objawienia” w *Medjugorje w świetle reguł rozeznawania duchów*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia* (DwP, 6), red. M. Chmielewski, Lb 1999, 23-43; A. Seul, *Medjugorje w świetle reguł rozeznawania duchów...?*, w: *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka* (DwP, 7), red. M. Chmielewski, Lb 2001, 263-283; D. Rafalska, E. Łażewski, *O nieporozumieniach wokół domniemych objawień z Medjugorje*, tamże, 285-310.

KS. WOJCIECH ZYKAK

MARYJNA DUCHOWOŚĆ

Aspekt duchowości chrześcijańskiej, który czerpie inspirację i kształtowany na wzór Maryi, Matki Jezusa Chrystusa. Bada tajemnicę życia i misji Maryi pod kątem chrześcijańskiego → życia duchowego, traktując Matkę Jezusa jako wzór do naśladowania, a przez modlitwę do Maryi poddaje się Jej wpływowi. M d. nie ogranicza się do oddawania czci Matce Chrystusa, lecz przede wszystkim czerpie z niej przykład wiary, nadziei i miłości, czym istotnie różni się od → pobożności maryjnej (RM 48). Nie jest jednak wyłącznie teoretyczną refleksją nad tajemnicą Maryi, lecz prowadzi do ożywienia i pogłębienia dialogu z Matką Zbawiciela w życiu chrześcijańskim.

M d. jest pierwotna i bardziej podstawowa wobec pobożności maryjnej i służy jej pogłębieniu. O m d. należy mówić wtedy, gdy chrześcijanin stara się kształtować swoją duchowość w oparciu o duchowość Maryi, kiedy swoją drogę wytycza wg drogi Maryi, własne myślenie ustawia zgodnie z Jej myśleniem, swoje odniesienie do Ojca, Słowa Wcielonego oraz Ducha Świętego upodabnia do odniesień stwierdzanych i podziwianych u Matki Bożej. Jest to więc duchowość „jak Maryja”, a nie tylko pobożność „do Maryi”, choć jedna i druga mają swoje miejsce w wielkiej tradycji chrześcijańskiej.

M d., jako wzorcza dla duchowości Kościoła katolickiego, ma swoje zakorzenienie w Biblii i prawdach wiary.

I. Podstawy biblijne. Egzegeza i teologia biblijna odkrywa wciąż nowe bogactwa i aspekty obecności Maryi w Biblii, zarówno w ST (bardziej w sensie zapowiedzi i przygotowania typologicznego), jak i w NT, gdzie Maryja pojawia się w kluczowych momentach wypełnienia się Tajemnicy Odkupienia.

ST zapowiada włączenie niewiasty w walkę z → szatanem i w decydujące zwycięstwo odniesione przez Mesjasza (Rdz 3, 15). Proroctwo Izajasza (7, 14) ukazuje niewiastę, która będzie brała udział w zbawieniu jako matka Emmanuela. Wskazuje się również na So 3, 14-17, gdzie Córa Syjonu jest typem Maryi rodzącej Nowy Lud Boży — Kościół. Mi 5, 1-4 mówi o „mającej porodzić”, a liturgia upowszechniła upodobnienie Maryi do Mądrości opierając się na Syr 24, 3-12 oraz Prz 8, 22-35.

NT wyjaśnia i wypełnia wszystkie prefiguracje Maryi obecne w ST i ukazuje Jej rolę w Misterium Wcielenia i Odkupienia aż do czasu eschatologicznego (Mt 1-2; Mk 3, 31-35; 6, 1-6; Łk 1-2; J 2, 3-4; 19, 25-27; Ga 4, 4-5; Ap 12).

Maryja w NT jest zawsze podporządkowana misji Chrystusa, jest Świętą Dziewicą i Matką Zbawiciela. Jako jedyna spośród świętych jest obecna we wszystkich podstawowych momentach historii zbawienia. NT pokazuje Ją nie tylko na początku, ale i na końcu życia Chrystusa, a także przy rozpoczęciu Jego publicznego posługiwania i przy narodzeniu Kościoła. Jest to obecność dyskretna, najczęściej milcząca, którą ożywia poryw głębokiej wiary i czujnej miłości, otwartej na zrozumienie i wypełnienie planów Boga i pragnień ludzi.

Teologia biblijna odsłania dominujące i drugorzędne aspekty, w których objawia się tajemnica Maryi w Piśmie św. Coraz wyraźniej precyzuje się znaczenie tej tajemnicy w powiązaniu z innymi prawdami objawionymi, mianowicie z tajemnicą Boga, Chrystusa i Kościoła.

II. Podstawy dogmatyczne. Drugim fundamentem m d. jest rozwój dogmatów maryjnych, którymi zajmuje się mariologia i dostarcza m d. podstaw teologicznych. Ma-

riologia bada, jak tajemnica Maryi kształtowała się i rozwijała w Kościele, jak dochodziło do ogłoszenia wielkich i ważnych dogmatów maryjnych. Należą do nich: dogmat o Bożym Macierzyństwie Maryi, Jej dziewictwie, Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu. Dla m d. szczególne znaczenie ma także badanie paralelizmu Maryi i → Ewy, różne związki Maryi z tajemnicą Wcielenia Syna Bożego, trzema Osobami Boskimi, a także Jej duchowe macierzyństwo realizujące się aktualnie w świecie.

M d., opierając się na tych danych, ukazuje Maryję, która pomaga żyć prawdziwie po chrześcijańsku; która wychowuje swoim przykładem do właściwego przeżywania tajemnic → wiary, → nadziei i → miłości. W m d. zakłada się, że obecna w Kościele Maryja nie tylko wytycza drogę, którą chrześcijanin ma podążać, ale jako Matka wywiera pewien wpływ swą obecnością, wstawiennictwem i macierzyńskim działaniem. Jest ona matczynym środowiskiem, które podtrzymuje i umacnia każdego chrześcijanina (M.-D. Philippe).

III. Podstawy teologicznoduchowe.

Teologowie duchowości widzą w Maryi kompendium i model → duchowości chrześcijańskiej. Dotyczy to wymiaru trynitarnego (Maryja jako świątynia i miejsce odpoczynku Trójcy Świętej), chrystycznego (miłość do Jezusa), pneumatologicznego (Obłubienica Ducha Świętego) i eklezjalnego (Typ Kościoła i Matka miłująca Kościół). Traktując życie duchowe jako drogę, dostrzega się obecność Maryi jako Matki i Nauczycielki na wszystkich jej etapach. Jest Ona obecna we wszystkich trzech fazach życia duchowego: na etapie chrześcijańskiej inicjacji, w fazie duchowego dojrzewania oraz mistycznego zjednoczenia.

Jan Paweł II stwierdza, że Kościół „widzi [...] Błogosławioną Bogarodnicę w zbawczej tajemnicy Chrystusa i w swojej własnej tajemnicy; widzi Ją głęboko zakorzenioną w dziejach ludzkości, w odwiecz-

nym powołaniu człowieka, [...] widzi Ją po macierzyńsku obecną i uczestniczącą w licznych i złożonych sprawach, których pełne jest dzisiaj życie jednostek, rodzin i narodów; widzi ją jako Wspomożycielkę ludu chrześcijańskiego w nieustannej walce dobra ze złem, aby «nie upaść», a w razie upadku, aby «powstać» (RM 52).

M d. jak i odpowiadająca jej pobożność (RM 48), znajdują bogate źródła także w historycznym doświadczeniu osób i wspólnot chrześcijańskich żyjących pośród różnych środowisk na całym świecie. Wśród nich Jan Paweł II wskazuje najczęściej na postać św. Ludwika Marię Grignon de Montfort († 1716), który zachęca chrześcijan do poświęcenia się Chrystusowi przez Maryję i jest uważany w Kościele za klasyka dobrze pojętej m d. W dziele *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* wytyczył on zręby nie tylko kultu maryjnego, ale także m d. Ma ona tutaj charakter wybitnie trynitarny, chrystocentryczny i eklezjalny oraz prowadzi do komunii z Bogiem przez pogłębianie przyjaźni z Maryją.

W historii duchowości i w życiu wielu wybitnych postaci Kościoła świętego (np. św. Maksymilian M. Kolbe, Jan Paweł II) *Traktat* św. Ludwika M. Grignon de Montfort odegrał znaczącą rolę i jest uważany za klasyczne dzieło dla rozwoju m d. w Kościele katolickim.

Na gruncie polskim do rozwoju m d. wybitnie przyczynili się Stanisław Fenicki SJ († 1652) i Jan Chomętowski SJ († 1641) propagując i dając teologiczne uzasadnienie idei maryjnego niewolnictwa (→ polska duchowość).

Rozwój m d. prowadzi do podkreślenia nie tylko cnót Maryi, lecz ukazuje duchowe aspekty Jej duchowej konsekracji, modlitwy, cierpienia, radości, pracy, samotności, doświadczenia mistycznego itp., przedstawiając Maryję jako wzór do naśladowania w przeżywaniu ludzkiego życia całkowicie oddanego Bogu.

M d. nie należy do duchowości partykularnych w Kościele katolickim, lecz jest duchowością środka. Nie jest zatem jedną z wielu duchowości, tak jak Maryja nie jest traktowana w Kościele jak jedna z wielu osób wierzących czy nawet jedna z wielu świętych. W świadomości Kościoła m d. jest coraz bardziej archetypem i wzorem wszelkiej chrześcijańskiej odpowiedzi wiary. Jest ona w ścisłym sensie duchowością eklezjalną, wyprzedza bowiem wyodrębnienie się pojedynczych charyzmatów. Jest ona raczej objawieniem i elementem jednoczącym wszelkie partykularyzmy rozlane w jednej duchowości Kościoła Oblubienicy.

Komponentem m d. jest pobożność maryjna, czyli kult Maryi Dziewicy. Celestyn S. Napiórkowski OFMConv. wymienia 7 elementów tego kultu: wzywianie, sławienie, pozdrawianie, uznawanie, naśladowanie, zawierzenie oraz inne formy czci, jak np. nadawanie dzieciom imienia Maria, uczestniczenia w pielgrzymkach do sanktuariów maryjnych, noszenie medalika czy → szkaplerza, wnoszenie kościołów i kaplic ku Jej czci.

IV. Zasady m d. i pobożności maryjnej. Paweł VI w adh. *Marialis cultus* (2 II 1974) wskazał następujące zasady pogłębiania m d. i kultu maryjnego: 1) *trynitarna* — m d. i pobożność trzeba zawsze odnosić do Trójcy Przenajśw.; 2) *chrystologiczna* — problematykę mariologiczną i maryjną należy zawsze ujmować w perspektywie Chrystusa, czemu dał wyraz Jan Paweł II w homilii na zakończenie XX Międzyn. Kongresu Maryjno-Mariologicznego w Rzymie (24 IX 2000) w słowach: „Ad Iesum per Mariam, ale także Ad Mariam per Iesum!” (Jan Paweł II, *Tajemnica Trójcy Świętej a Maryja*, OR 21(2000), 11-12, 16); 3) *pneumatologiczna* — czcąc Maryję należy pamiętać o istotnej roli Ducha Świętego, którego Ona jest Oblubienicą; 4) *eklezjologiczna* — „Ponadto jest konieczne, by praktyki pobożności, którymi chrześcijanie po-

świadczają swą cześć i poszanowanie dla Matki Pana, jasno i wyraźnie ukazywały miejsce, jakie zajmuje Ona w Kościele” (MC 28); 5) *skryptyurystyczna* — m d. powinna być oparta przede wszystkim na tym, czego uczy o Niej Pismo św., nie zaś na treściach legendarnych (→ apokryfy); 6) *liturgiczna* — m d. i odpowiadającą jej pobożność maryjną należy uzgadniać z liturgią i liturgii ją podporządkować; 7) *antropologiczna* — w kulcie Matki Najświętszej należy uwzględniać osiągnięcia nauki o człowieku. Chodzi o ukazywanie Maryi jako człowieka, kobiety, wzoru możliwego do naśladowania przez wszystkich. Koniecznie więc trzeba odejść od typowej dla pobożności XIX w. maksymalizacji w patrzeniu na Maryję, kiedy traktowano Ją niemal jako Boginię. Oburzając się na to, św. Teresa od Dzieciątka Jezus napisała, iż „Maryja jest bardziej Matką niż Królową” (*Dzieje duszy*, Kr 1984, 269); 8) *ekumeniczna* — ponieważ Matce Bożej cześć oddają wszystkie Kościoły chrześcijańskie, chociaż w różny sposób, dlatego trzeba unikać niewłaściwych form kultu maryjnego, które mogłyby zrażać do katolicyzmu braci odłączonych; 9) *naśladowania w pobożności* — od Maryi, Pierwszej Chrześcijanki trzeba uczyć się chrześcijańskiej pobożności. W Jej pobożności uderza najbardziej zasluchanie w słowo Boże, czynienie go pokarmem swego życia i tworzywem modlitwy, całkowite oddanie się Chrystusowi i Jego dziełu oraz otwarcie się na Bożego Ducha; 10) *hierarchii nabożeństw maryjnych* — nie wszystkie stosowane w Kościele formy kultu maryjnego spełniają powyższe zasady w jednakowym stopniu, nie wszystkie więc są jednakowo godne zalecenia i praktykowania. Paweł VI szczególnie zaleca modlitwę *Magnificat*, „Anioł Pański” i Różaniec.

L. Melotti, *Maryja i Jej misja macierzyńska*, Kr 1983; L. Balter, *Duchowość i pobożność maryjna w świetle kościelnej tradycji*, AK 110(1988), 395-406; R. Laurentin, *Matka Pana*, Cz 1989; S. De Fiores, *Maria nel-*

la teologia contemporanea, R 1991; S. C. Napiórkowski, A. Sikorski, *Maryjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, TDK, 366-375; J. E. Bifet, *Spiritualità mariana della Chiesa*, R 1994; S. de Fiores, *Na drogach Ducha z Maryją*, Wwa 1998; M. Chmielewski, *Metodologiczne aspekty duchowości maryjnej*, SM 1(1999),

2, 320-336; M.-D. Philippe, *Misterium Maryi*, Ni 2000; R. E. Rogowski, *Trynitarny charakter duchowości maryjnej*, w: *Trójca święta a Maryja*, red. T. Study, K. Pek, Cz 2000, 33-47.

KS. ADAM RYBICKI

MARYJNOŚĆ KAPŁANA

Maryjny aspekt życia, posługi i duchowości kapłana (→ kapłaństwo); proces kształtowania duchowości kapłana drogą naśladowania Maryi „obecnej w tajemnicy Chrystusa i Kościoła” (RM 48), która jest także „wzorem dla całego Kościoła w oddawaniu czci Bogu” oraz nauczycielką pobożności” (MC 21).

Motywy m. k. jest także „egzystencjalny” związek zachodzący pomiędzy Maryją Matką Jezusa a każdym kapłanem, którego jest Matką (J 19, 26-27).

M. k. winna mieć wymiar chrystocentryczny i potwierdzać swoje umiłowanie Kościoła (PDV 82). „Duchowość kapłańska nie może być uznana za pełną, jeśli nie bierze poważnie pod uwagę testamentu Chrystusa ukrzyżowanego, który zechciał powierzyć Matkę umiłowanemu uczniowi, a przez niego wszystkim kapłanom powołanym do kontynuowania Jego zbawczego dzieła” (Dyr 68).

Pobożność maryjna kapłana jako wyraz jego duchowości maryjnej winna uwzględniać kryteria dotyczące autentycznej duchowości chrześcijańskiej zawartej w *Mariialis cultus* (→ maryjna duchowość). Na kształtowaną w ten sposób m. k. wpływ mają istniejące powszechnie indywidualne i wspólnotowe pobożne praktyki maryjne (→ ćwiczenia pobożności), a w szczególności zawierzenie Maryi, Jej → kontemplacja oraz pielgrzymki do sanktuariów maryjnych (zwłaszcza Jasna Góra).

Jan Paweł II szczególnie w *Liście do kapłanów na Wlk. Czwartek 1988* podjął temat m. k., wskazując na eklezjalny i ascetyczny (głównie pod kątem → celibatu) wymiar związku kapłana z Maryją.

L. Balter, *Duchowość i pobożność maryjna w świetle kościelnej tradycji*, AK 110(1988), 395-406; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lb 1996.

KS. MATEUSZ KRZYWICKI

MASS MEDIA

Środki (narzędzia), dzięki którym społeczeństwo komunikuje się ze sobą (środki komunikowania społecznego). We współczesnym społeczeństwie środki te odgrywają wyjątkowo ważną rolę w informowaniu, kształceniu i dostarczaniu godziwej rozrywki. Rola ta wzrasta w związku z postępem technicznym, bogactwem i rozmaitością przekazywanych wiadomości, wpływem wywieranym na opinię publiczną. Informacja przekazywana przez m. m. pozostawać powinna w służbie dobra wspólnego. Spo-

łeczeństwo ma prawo do informacji opartej na prawdzie, wolności, sprawiedliwości i solidarności.

Rola, jaką te środki spełniają wobec społeczeństwa, jest bardzo istotna. Stanowią one jedną z wielkich sił (tzw. „czwarta władza”), które modelują → świat. Dobrze użyte oddają rodzajowi ludzkiemu wielką przysługę, przyczyniając się do braterstwa, pokoju i jedności całej rodziny ludzkiej (→ globalizacja). Faktycznie zmierza się do „elektronicznej wioski” (McLuhan). Nieste-

ty, mogą też one być użyte ze szkodą dla dobra ludzkości (→ manipulacja), dlatego ci, którzy rozporządzają m. m., ponoszą wielką odpowiedzialność moralną za prawdziwość rozpowszechnianych informacji, za potrzeby i reakcje, jakie wywołują i za wartości, które proponują. Obowiązkiem ich jest tak układać czynniki ekonomiczne, polityczne czy artystyczne, by nigdy nie sprzeniewierzały się dobru wspólnemu. Jakość ich pracy decyduje w dużej mierze o tym, jakie możliwości rozumienia dzisiejszego świata oraz jakie działania na rzecz pokoju zgodnie z tym będzie miała społeczność ludzka. Wierność prawdzie zobowiązuje do tego, aby nie opierać się na kruchych informacjach, zaczerpniętych z wątpliwych źródeł, by nie wyolbrzymiać faktów o mniejszym znaczeniu, by nie poddawać się naciskowi opinii publicznej i interesownej pokusie sensacji, aby nie przystępować do opcji stroniczej. Dla zachowania swojej uczciwości należy strzec → wolności i niezależności w służeniu → prawdzie.

I. Doktryna Kościoła. Nowe formy komunikacji, jakie rodzą się w wyniku rozwoju postępu technicznego, stają się dla Kościoła prawdziwym wyzwaniem. Toteż interesuje on się nimi i wykorzystuje je w swojej pracy apostołskiej. Już Pius IX zabierał głos na temat prasy, św. Pius X na temat filmu, Pius XI interesował się problematyką związaną z radiem. Piusowi XII nie są obce problemy dotyczące telewizji. Wydarzeniem wielkiej wagi dla środków społecznej komunikacji jest zajęcie wobec nich stanowiska przez Sob. Wat. II. (Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica* z 1963). Wkrótce potem ukazał się dokument Papieskiej Komisji do Spraw Środków Społecznego Przekazu pt. *Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu „Zjednoczenie i postęp”* (1971).

Ostatnie dokumenty Kościoła, a zwłaszcza wypowiedzi Jana Pawła II, są świadectwem niezwykle pozytywnego ustosunko-

wania się Nauczycielskiego Urzędu Kościoła do współczesnych technik komunikacji (IM 1). Toteż Kościół uważa za swój obowiązek głosić orędzie zbawienia również przy pomocy m. m. oraz uczyć ludzi właściwego korzystania z nich. W świetle *Instrukcji* środki społecznego przekazu są darem Bożym, gdyż doprowadzają do braterskiej przyjaźni między ludźmi. Dokument ten zaleca w głoszeniu Ewangelii postępowanie na wzór Chrystusa, który przez Wcielenie upodobił się do ludzi, przyjął ich styl życia oraz głosił zbawienie w języku zrozumiałym dla współczesnych. Zatem Kościół chcąc kontynuować misję głoszenia Ewangelii, czyli jakby wcielenia Chrystusa we współczesną rzeczywistość (→ inkarnacyjna duchowość) nie może pominąć m. m., które tworzą nowy język, ułatwiają proces porozumienia i zbliżenia się ludzi do siebie. Każdy, kto czuje się odpowiedzialny za głoszenie Dobrej Nowiny, nie może uważać, że wiernie wypełnia nakaz Chrystusa, jeżeli przechodzi obojętnie obok ułatwień, jakich dostarczają m. m.

Dla przypomnienia znaczenia środków komunikowania w życiu ludzkim i wynikających stąd obowiązków, przede wszystkim dla katolików, ustanowiono Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, obchodzony zwykle z 25. niedzielą zwykłą, który staje się okazją do przemyśleń nad ich znaczeniem i zadaniami.

II. Odniesienie do duchowości. M. m. odwołują się do wrażliwości masowego odbiorcy i budzą ciągle nową ciekawość. Groźba polega na tym, że człowiekowi poddającemu się działaniu m. m. grozi zagubienie prawdy i mądrości życiowej na rzecz bierne i bezkrytycznie przyjmowanych wiadomości. Gonitwa za wiadomościami nie tylko nie ułatwia poznawania świata, ale może uczynić nawet niezdolnym do tego. Sytuację pogarsza bezkrytyczne przyjmowanie cudzych opinii.

Chrześcijanin winien wiedzieć, że w zdobywaniu wiadomości na pierwszym miejscu stoją nie wiadomości przyjemne, lecz konieczne. Zrąb podstawowych wiadomości religijno-moralnych, niezbędnie potrzebnych każdemu, co do ważności nie może ustąpić innej, choćby cennej i pożytecznej wiedzy. Kościół pragnie, by środki te budziły sumienia i szacunek dla godności ludzkiej. Tego zaś nie można uczynić nie ukazując relacji człowieka do Boga. Prawdziwy bowiem rozwój nie może zamykać się w sferze spraw doczesnych. Trzeba łączyć elementy naturalne i nadprzyrodzone, spójnienie teologiczne z filozoficznym i społecznym. Rzeczywistość jest jedna i trzeba ją widzieć całościowo. Inaczej nie podobna jej zrozumieć i niepodobna zrealizować celów, jakie stoją przed Kościołem i każdym człowiekiem.

Tworzenie wspólnoty ludzkiej przez środki społecznego przekazu jest ważnym ich zadaniem. m. m. mogą odgrywać istotną rolę w przekraczaniu barier o charakterze ideologicznym, politycznym i torować drogę ku pokojowi. Mogą też ułatwiać proces integracji i braterstwa, solidarności między narodami. Toteż mogą oświecać, kierować i wspierać to wszystko, co prawdziwie słu-

ży autentycznemu i integralnemu rozwojowi ludzkiego współżycia, otwieraniu umysłom horyzontów, pobudzaniu jednostek i społeczeństwa do dążenia ku tym celom, które decydują o lepszej jakości życia. Wspólnototwórcze właściwości m. m. są również bardzo przydatne w tworzeniu wspólnoty kościelnej. Dzieje się zaś tak wtedy, gdy stają się one użyteczne w głoszeniu Ewangelii wszystkim narodom (→ ewangelizacja), a także w uświęcaniu obecnego świata.

M. Braun-Gałkowska, *Wykorzystanie środków masowego przekazu w procesie wychowania rodzinnego*, ChS 8(1976), 4-5, 182-194; J. Chrapek, *Współczesne technologie komunikowania nowym wyzwaniem dla Kościoła*, „Znaki Czasu”, 2(1987), 1, 176-183; J. Góralski, *Jan Paweł II o środkach społecznego przekazu*, „Ethos”, 2(1989), 4, 246-258; *Mass-Media. Człowiek — Kościół — kultura*, red. I. Dante, Cz 1989; *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Wwa 1990; S. van Calster, *Środki masowego przekazu: wychowanie alternatywne?*, Com 12(1992), 3, 94-114; K. Klauza, *Teologiczne aspekty komunikowania społecznego*, ChS 22(1992), 1, 153-161; A. Lepa, *Kościół w epoce mediów masowych. Instrukcja „Aetatis novae” — inspiracje i wskazania*, ChS 22(1992), 1, 173-184; tenże, *Świat propagandy*, Cz 1994; tenże, *Świat manipulacji*, Cz 1995.

KS. TADEUSZ REROŃ

MĄDROŚĆ

Mająca swe źródło w Bogu, zatem oparta na nadprzyrodzonej miłości, praktyczna umiejętność wydawania sądu i rozróżniania dobra od zła; jeden z → darów Ducha Świętego.

I. Pojęcie ogólne. W ścisłym rozumieniu można dokonać rozróżnienia między m., a wiedzą, która nie zawsze, albo rzadko, daje tę umiejętność co m. Jest ona owocem wysiłku człowieka, który chce poznać „ukryte prawa” wpływające na codzienność życia. Jest to wiedza ujmująca wszystko w kontekście stwórczego dzieła Boga. Całą

rzeczywistość ujmuje jako pochodzącą od Stwórcy i ku Niemu zmierzającą, a więc w Bogu dostrzega pierwszą przyczynę i ostateczną celowość bytów (KKK 295).

Człowiek mądry w wyniku refleksji i wartościowania wydarzeń życiowych poznaje niedostępne dla innych tajemnice życia, którymi się kieruje. M. na pierwszym miejscu stawia praktyczne kształtowanie życia, dopiero wtórnie teoretyczne pytania o ostateczne zasady i przekształca je w przekonania. Biblia mówi, że „Cała m. od Boga pochodzi...” (Syr 1, 1). Dopiero wów-

czas, gdy poszukiwanie M. harmonizuje z postawą otwartą i pokorną i kiedy człowiek zostaje obdarzony przez Boga tym darem, jest prawdziwie mądry. Dla dobra innych stara się ją przekazywać, posługując się różnymi formami komunikacji.

II. W Biblii i Tradycji. Pismo św. wymienia różne formy przekazu m.: hymny, modlitwę, przysłowia itp. W Biblii znajduje się grupa ksiąg, które noszą nazwę „mądrościowe” (Ps; Prz; Hi; Koh; Pnp; Syr; Mdr). Poza tym nauczanie mądrościowe można dostrzec w innych księgach (Rdz 1, 1-31; Wj 35, 25; 2 Krn 1, 7-12; Iz 44, 13-20; Mt 13, 54). Jako wzór człowieka mądrego ST podaje Salomona, który prosił i otrzymał od Boga serce mądre i posłuszne (1 Krl 3, 4-15). Wyrażenie „serce” sugeruje, że rozum nie jest siedliskiem m., ale istota osobowego „ja” człowieka. M. była widoczna we wszystkim co Salomon mówił i robił: w sądzeniu (1 Krl 3, 15-28); w sprawowaniu rządów (1 Krl 4, 1-8); w budowie świątyni (1 Krl 5, 15-8,66); w polityce zagranicznej (1 Krl 9, 26-10,3). Te atrybuty sprawiły, że wszelkie doświadczenia w dziedzinie m. biblijnej porównywano z postawą Salomona, przypisując mu też autorstwo wielu ksiąg (Ps 72; 127; Prz 1, 1; Koh 1, 1 Pnp 1, 1; Mdr 7-9).

NT przedstawia Salomona jako protoplastę Jezusa (Mt 1, 6-16). Jezus jednak w każdej dziedzinie przewyższa m. Salomona (Mt 6, 28-29; 12, 42; Łk 11, 31; 12, 27; Dz 7, 47). Te porównania wskazują na Jezusa jako człowieka obdarzonego najdoskonalszą m. W osobie Jezusa koncentrują się wszystkie sposoby i treść nauczania, dzięki czemu może być nazwany „M. Boga” (Mt 23, 34; Łk 11, 49; 1 Kor 1, 24), która najbardziej zmanifestowana została w zbawczej tajemnicy paschalnej Chrystusa (1 Kor 1, 30; 2, 7), co było szczególnym przedmiotem analizy ojców Kościoła wschodniego i zachodniego. Najśłynniejszą świątynią w chrześcijaństwie wschodnim w Konstanty-

nopolu nazwano *Hagia Sofia* (gr. święta M.), była ona poświęcona Chrystusowi jako uosobieniu M. Przedwiecznej.

M. pozwala człowiekowi odnaleźć pierwotną harmonię, zarówno w sobie jak i w środowisku oraz zachować odpowiednią postawę wobec rzeczywistości, w której żyje. Bogactwo i głębia m. jest tak duża, że w Biblii, u Ojców Kościoła i w literaturze teologicznej jest wyrażana przy pomocy różnych form i ukazuje wiele aspektów życia człowieka. Charakterystyczna dla refleksji mądrościowej jest kontemplacja rzeczywistości. Ojcowie Kościoła człowieka, który znalazł i trwa w m., nazywają „błogosławionym”. Literatura hagiograficzna dowodzi, że Bóg w przedziwny sposób obdarzył m. świętych.

KS. ANDRZEJ SZEWCIW

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

III. W mityce. W klasycznej teologii mistyki katolickiej m. jako dar Ducha Świętego, rozważana jest w funkcji przyczyny formalnej doświadczenia mistycznego i → kontemplacji. Zarówno bowiem doświadczenie mistyczne, jak i kontemplacja, którą św. Tomasz z Akwinu określa mianem *simplex intuitus veritatis ex caritate consecutus* (proste widzenie prawdy płynące z miłości — STh II-II, q. 180, a. 3, ad 6), są aktami afektywno-kognitywnymi, w których istotną rolę odgrywają dary Ducha Świętego jako habitualne nadprzyrodzone usprawnienia władz człowieka, działające na sposób Boski.

Szczególne znaczenie ma dar m., sprawiający konnaturalność przedmiotu i podmiotu doświadczenia mistycznego. Dar m. bowiem, jako nadprzyrodzone działanie Ducha Świętego, upodabnia chrześcijanina, zwłaszcza mistyka, do Chrystusa, który jest wcieleniem Odwiecznej M. (KKK 474). Wielkim piewą Chrystusa jako M. Odwiecznej był bł. Henryk Suzo († 1365), zaliczany do grona mistyków nadreńskich (→ niemiecka duchowość).

Upodobnieni mocą Ducha Świętego do Chrystusa, który udzielił bogactwa Swej → łaski „w postaci wszelkiej m. i zrozumienia” (Ef 1, 8), chrześcijanie mają możliwość uczestniczenia w wewnętrznym życiu Boga Trójosobowego. Napelniony darem m. mistyk zostaje zanurzony w wewnętrzne życie → Trójcy Przenajśw., które jest nieustannym odwiecznym poznawaniem i miłowaniem. W zależności od tego, który z tych wymiarów życia wewnątrztrynarnego był wiodącym przedmiotem doświadczenia mistycznego i z którą z władz się wiązał, rozróżniano *kontemplację cheru-*

biczną — gdy Trójca Przenajśw. pozwalała intelektowi doświadczać się jako Światłość, i *kontemplację seraficzną* — mistyk w swej woli doświadczał Boskiej M. jako miłowania. Są to w istocie dwa aspekty doświadczenia tej samej nadprzyrodzonej Rzeczywistości.

H. Suzo, *Księga M. Przedwiecznej*, Pz 1983; A. Royo Marin, *Teologia della perfezione cristiana*, R 1987; R. E. Murphy, *L'albero della vita*, Bre 1993; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lb 1995, 2/1.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

MECHANIZMY OBRONNE

Nieuświadomione sposoby zachowania o charakterze zniekształcającym, przemieszczającym i hamującym w sytuacjach, które wzbudzają lęk, wstyd, poczucie winy lub zagrażają samoocenie człowieka.

M. o. mają dwa główne cele: automatyczne i nieświadome rozładowanie emocjonalnego napięcia lub redukcję nadmiernego lęku, a jednocześnie podtrzymanie szacunku jednostki dla samej siebie. Realizacji tych celów może służyć samooszukiwanie, ukrywanie wewnętrznych impulsów oraz maskowanie motywów własnego postępowania w wyniku stosowania m. o. Zafałszowanie rzeczywistości doprowadza do pozytywnego przystosowania w sytuacjach trudnych, ale jednocześnie utrudnia konstruktywne rozwiązanie istniejącego problemu. M. o. są często stosowane przez ludzi zdrowych. Używane w sposób umiarkowany poprawiają przystosowanie, natomiast jako dominujące sposoby rozwiązywania problemów prowadzą do zaburzeń osobowości.

Podstawowe rodzaje m. o., to: *represja* (wykluczenie ze świadomości doświadczeń, które wzbudzają poczucie winy lub lęku), *thumienie* (ukrywanie przeżyć, pojawiają-

cych się w świadomości), *formowanie reakcji* (tworzenie nowych postaw i zachowań, które stanowią bezpośrednie zaprzeczenie zachowań wypartych), → *sublimacja* (rozładowanie zablokowanych popędów w działalności akceptowanej przez jednostkę i grupę społeczną), → *identyfikacja* (nieświadomy proces upodabniania się do osoby stanowiącej wzorzec postępowania), → *introjekcja* (uznawanie za własne cech osobowości innej osoby), → *projekcja* (przypisywanie własnych, nieaprobowanych cech innym osobom), *zaprzeczanie* (negowanie istnienia określonego doświadczenia), *substytucja* (realizowanie działań zastępczych, które są podobne do działań zakazanych), → *kompensacja* (braki lub niepowodzenia w jednej dziedzinie stanowią motywację do uzyskania sukcesu w innej dyscyplinie), *restytucja* (pragnienie odkupienia nieświadomionej winy), *racjonalizacja* (uzasadnianie racjonalnymi argumentami niezrozumiałych lub nieetycznych działań), *fiksacja* (powielanie sposobów zachowań, które były skuteczne we wcześniejszych etapach życia), *dysocjacja* (eliminowanie elementu osobowości, która jest powodem niepowodzeń lub przykrości), *konwersja* (powsta-

wanie zaburzeń somatycznych, głównie ruchowych lub czuciowych w wyniku traumatycznego przeżycia), *symbolizacja* (zastępowanie przeżycia lub przedmiotu przez inne przeżycie lub przedmiot, będący symbolem myśli przeżycia lub przedmiotu pierwotnego), *kondensacja* (reprezentowanie przez jeden → symbol wielu znaczeń).

Podział m. o. ma charakter arbitralny, ponieważ reakcja człowieka na frustrujące wydarzenie może wykazywać cechy różnych mechanizmów.

M. o. z punktu widzenia życia duchowego najczęściej ujawniają się w związku z samooceną moralną (rachunek sumienia), a zwłaszcza z przeżywaniem sakramentu pokuty.

S. Siek, *Struktura osobowości*, Wwa 1986; J. Aleksandrowicz, *Nerwice. Psychopatologia i psychoterapia*, Wwa 1988; C. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Wwa 1990; M. Chmielewski, *Kapłan jako penitent*, RT 44(1997), 5, 85-99; P. Zimbardo, *Psychologia i życie*, Wwa 1997.

IWONA NIEWIADOMSKA

MEDYTACJA

I. Pojęcie m. Łac. *meditari* oznaczało pierwotnie: cierpliwie rozważać, w skupieniu o czymś myśleć, w spokoju otwierać się wewnątrznie na jakąś tajemnicę; wytrwale się ćwiczyć (w sensie fizycznym, czy intelektualnym, tak jak to czynią żołnierze czy muzycy); z upodobaniem ciągle do czegoś powracać i w ten sposób to coś rozwijać. Czynność więc medytacji zakładała od początku energiczną aplikację świadomości, a nawet całego podmiotu do jakiegoś przedmiotu, skupienie na nim uwagi i element powtarzania danej czynności służący pogłębianiu medytacyjnego przeżycia i docieraniu do istoty przedmiotu.

1. Ogólnoludzka praktyka m. i jej doniosłość. Cała rzeczywistość widzialna i niewidzialna stanowi przedmiot m. i jest dla człowieka wezwaniem do tego, by nie zatrzymywał się na jej wymiarze faktycznym, ale docierał do jej głębszych, pełnych sensu warstw. W tym znaczeniu m. jest zjawiskiem ogólnoludzkim; może być praktykowana w każdej kulturze. Na tej płaszczyźnie można ją określić jako „proces, który przenika wszystkie warstwy człowieka aż do najgłębszego centrum i z tej perspektywy wzbogaca go, przemienia i odnawia” (Lotz). Praktykowanie m. daje możliwość uczestnictwa w świecie wartości i dlatego

jest szansą na pełniejszy sposób istnienia oraz upragnione dla każdego spełnienie się w swym człowieczeństwie.

We współczesnym świecie zmienianym przez technikę i nauki przyrodnicze, człowiek coraz bardziej doświadcza, że jest spychany na powierzchnię rzeczywistości, i że tym samym oddala się od głębi własnej istoty. W związku z tym traci głębsze spojrzenie na świat. Doświadczenie to może niekiedy nabrać niepokojącego charakteru rozszczepienia świadomości, gdy człowiek skupi się jedynie na tym, co zewnętrzne, co dla niego użyteczne i przyjemne, a pomija to, co istotne i decydujące o jego spełnieniu w wymiarze duchowym. Stąd też coraz częściej dostrzega się w m. środek na wyzwolenie się z takiego stanu alienacji, coś co pozwala odzyskać utraconą głębię życia lub ją odkryć, albo styl dojrzałego życia nie zagrożonego przez niepokój, pośpiech i stres. Kto nie praktykuje m., ten pozostaje bardziej w sferze zewnętrznej i skazuje się na wyobcowanie z siebie samego.

2. Chrześcijański sens m. Rzeczywistość przedmiotowa i obecne w niej wartości naprowadzają człowieka medytującego na Boga (Rz 1, 20). Wśród wszystkich stworzeń najbardziej swą obecność odcisnął Bóg w człowieku ukształtowanym na Jego

podobieństwo (Rdz 1, 27). Stąd też pewną drogą prowadzącą do spotkania z Absolutem będącym u podstaw każdej rzeczy, a przede wszystkim człowieka, jest zagłębianie się we własne wnętrze. Ową potrzebę zagłębiania się we własne wnętrze i samą naturę chrześcijańskiej m. opierającej się na wierze w Boga osobowego, dobrze wyrażają słowa św. Augustyna († 430): „Powróćmy do serca i odnajdziemy Go” (*Wyznania*, IV, 12, 19). Przez taki powrót należy — zgodnie z nauką św. Teresy od Jezusa († 1582) — rozumieć skupienie władz i wejście w siebie (DrD, 28, 4), tj. w swe „najbardziej wewnętrzne wnętrze” (Lotz) i niejako przeniesienie tam tego, co człowiek przeżywa w swej relacji do świata zewnętrznego.

Odnalezienie Boga jest możliwe nie tyle we własnym, wyizolowanym «ja», co raczej głębiej, we własnej «jaźni», czyli w stanie lub «miejscu» transcendowania samego siebie i otwarcia się na Absolut, Boga Trójosobowego. On bowiem „jest bardziej wewnątrz mnie, niż to co we mnie najbardziej osobiste” (*Wyznania*, III, 6, 11), tzn. On nie utożsamia się z sercem człowieka, ani z tym, co jest w nim najgłębsze, ale znajduje się jeszcze głębiej i spotkanie z Nim jest możliwe jedynie wówczas, gdy człowiek medytujący poddając się przyciągającemu działaniu łaski Bożej, przekroczy samego siebie. Biorąc pod uwagę docelowy stan m., niektórzy teolodzy duchowości zaliczają ją do „jednej z form modlitwy kontemplacyjnej” (Ch. A. Bernard), w której człowiek przez aplikację swej świadomości (i jej aktów kognitywnych, wolitywnych i afektywnych) do treści chrześcijańskiej wiary i w otwarciu się na światło Boże, wchodzi w coraz bardziej osobowy kontakt z Bogiem. W tym duchu określa m. ks. Walerian Słomka jako „wiedzę serca pozostającego w komunii z odkrytymi i identyfikowanymi wartościami, mocą chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości oraz mocą działającego Ducha Świętego”.

II. M. w Biblii. Biblia pokazuje, jak osobowy Bóg wychodzi na spotkanie człowieka w zrozumieniu, wolności i miłości i zaprasza go do wspólnoty ze sobą (DV 2) oraz w jaki sposób człowiek poszukuje Boga i w uległości rozumu a także woli Mu się powierza.

1. ST. Modlitwa medytacyjna i pewne jej techniki były już znane w tradycji ST. F. Foresti i E. Bortoni wskazują na praktykowane wówczas trzy kategorie takiej modlitwy: modlitwa nad księgą Tory; medytacyjne wspomnianie zbawczych czynów Boga dokonanych w historii Izraela; m. przeżywana w nadziei ukierunkowanej na spełnienie obietnic Bożych w przyszłości (*Meditazione*, DES, 1558-1560).

Pierwsza kategoria modlitwy medytacyjnej była wyrazem odpowiedzi Izraelity na pamiętne wezwanie Boże skierowane do Jozuego: „Niech ta księga Prawa będzie zawsze na twych ustach: rozważaj ją w dzień i w nocy, abyś ściśle spełniał wszystko, co w niej jest napisane, bo tylko wtedy powiedzie ci się i okaże się twoja roztropność” (Joz 1, 8). Postawa Izraelity wobec Tory wyrażająca się w medytowaniu nad jej treścią w dzień i w nocy (Ps 1, 1), jej interioryzacja i przekazywanie jej bogactwa innym (Pwt 6, 7) jest najlepszą drogą do nabywania mądrości Bożej (Syr 6, 37).

W Izraelu było znane i praktykowane medytacyjne czuwanie połączone ze wspomnianiem dzieł Bożych dokonanych w historii zbawienia (Ps 62, 7). Ten komemoratywny aspekt modlitwy winien być widziany w połączeniu z sensem religijnym pamięci w świadomości Narodu Wybranego. Fakt, iż Bóg nigdy nie zapomina o słowach skierowanych do swego ludu (Jr 1, 12), o swym przymierzu z nim, był przynagleniem dla Izraelitów do pamiętania o zbawczych czynach Bożych i rozważania ich zwłaszcza w dzień szabatu (Pwt 5, 15).

Wspominanie przeszłości i dokonanych w niej dzieł Bożych, np. wyzwolenia z nie-

woli egipskiej, stawało się dla medytującego Izraelity oczekiwaniem na to, że kiedyś dopełnią się obietnice po części już zrealizowane w przeszłości. Szczególnie ci, którym Bóg udzielał ducha rozumu, tj. mędrcy zastanawiali się nad niepojętymi tajemnicami Bożymi dotyczącymi przyszłości (Syr 39, 7). Przykładem modlitwy medytacyjnej mającej za przedmiot spełnienie się obietnic Bożych w przyszłości, może być postawa Daniela dociekającego w Pismach dokładnego czasu przeszłego spustoszenia Jerozolimy, które Jahwe objawił prorokowi Jeremiaszowi (Dn 9, 2-3).

W tradycji judaistycznej ST można dopatrzeć się technik medytacyjnych, np. 1 Sm wspomina o prorokach, którzy przy pomocy modlitwy, muzyki i pewnych ćwiczeń ascetycznych osiągają stan uniesienia prorockiego (10, 5).

2. NT. W Ewangeliach, listach św. Pawła i pismach Janowych nie ma systematycznej wykładni m. Można w nich jednakże znaleźć wiele elementów wskazujących na potrzebę przyjęcia postawy medytacyjnej wobec zbawczego orędzia przyniesionego przez Jezusa Chrystusa. Przychodzące z Nim i w Nim królestwo Boże jest bliskie (Mt 4, 17), a nawet wchodzi pośród ludzi (Łk 17, 21). Jest ono podobne do skarbu ukrytego w roli (Mt 13, 44), który trzeba wydobyć z jej głębi, tj. z głębi własnego serca. W czystym sercu otwartym na Boga znajduje ono swe właściwe „miejsce” i „przestrzeń” rozwoju (Mt 5, 8). Tam mieszczą się najgłębsze fundamenty „domu” Bożego (Mt 6, 48), który ma niejako objąć całe życie ucznia Chrystusowego. Do słów oznajmiających królestwo Boże nie wystarczy tylko nadstawić uszu, ale trzeba je przyjąć, wchłonąć w siebie i głęboko sobie je przyswoić (Mt 13, 1-23). Dopiero wówczas przemienią one życie ludzkie. W przypowieści o siewcy można dostrzec kilkustopniową metodę pojmowania słowa Bożego i korelatywnie różne kategorie osób pozosta-

jących w zróżnicowanej relacji do królestwa Bożego.

Głębsza asymilacja królestwa Bożego domaga się więc od idących za Chrystusem postawy medytacyjnej, gotowej do wejścia w siebie i „oddawania czci Bogu w Duchu i prawdzie” (J 4, 23). Dlatego modlitwa ma polegać na wejściu w siebie samego, zamknięciu drzwi przed wielością zewnętrznej rzeczywistości i zwróceniu się do Ojca, który widzi w ukryciu (Mt 6, 6). Jej istotą nie jest wielość wypowiedzianych słów, ale charakter wewnętrzny i postawa zaufania do Boga przenikającego serce ludzkie. W tym wskazaniu Chrystusa odnoszącym się do modlitwy należy widzieć pewną technikę, jaką chrześcijanin winien stosować. Przyjęcie właściwej postawy na modlitwie w duchu wiary w obecność Boga przenikającą głębię ludzką, jest warunkiem tego, by Bóg przez Ducha Świętego mógł wzmocnić siły „wewnętrznego człowieka” (Ef 4, 16), czy też «człowieka duchowego», jakim ma stawać się coraz bardziej każdy chrześcijanin otwarty na natchnienie Boże. Postawa ta jest związana z ciągłym opowiadaniem się za Chrystusem, odrzucaniem tego co jest przejawem mentalności światowej (Rz 12, 1-2) i „człowieka zmysłowego” (Ef 2, 14), ciągłym odczytywaniem woli Bożej, by móc ją następnie pełnić w całym życiu.

Niedościgłym wzorem modlitwy medytacyjnej w NT jest Maryja, która zachowuje w sobie słowo Boże, rozważa je (Łk 2, 19, 51) i w Duchu Świętym wnika w plany Boże względem świata.

Wymagana postawa medytacyjna wskazuje wyraźnie na niemożność pogodzenia „nowego kultu” pełnionego w Duchu i prawdzie o sobie przed Bogiem z kultem prezentowanym przez wielu uczonych w Piśmie i faryzeuszy, nacechowanym formalizmem, pobożnością zewnętrzną, ponieważ tej ostatniej brak prostego i pokornego otwarcia się na prawdę Bożą.

III. M. w starożytności. Chcąc ukazać praktykę m. w starożytności należy najpierw sięgnąć do duchowego bogactwa Ojców wschodnich i do bogatych tradycji życia mniszego (UR 15).

Praktyka medytacji była znana duchowości wczesnego monastycyzmu egipskiego. Polegała ona na uczeniu się na pamięć słów Pisma św., głównie Ewangelii i Psalterza, a następnie powtarzaniu ich z pamięci. Przyswajanie sobie na pamięć fragmentów objawionego Słowa, głównie w postaci krótkich wersetów, sentencji (np. „Boże, wejrzyj ku wspomżeniu memu, Panie, pośpiesz ku ratunkowi memu”) było podyktowane ówczesnym rozumieniem natury grzechu. Polega on — jak uważano — na zapominaniu o Bogu. Stąd też specyficznie przeżywana m. jako powtarzanie półgłosem lub w sercu słów Pisma św. w pracy, podczas innych czynności dnia czy na spacerze stwarzała sposobność jak najczęstszego zwracania się myślami do Boga. To „rozmyślanie mówione” — jak je określano — konsekwentnie praktykowane podczas różnych czynności, wyzwalalo w sercu medytującego modlitwę i wprowadzało go w nastrój modlitewny, a nawet w stan modlitewny (*orationis status*). Ideałem Ojców pustyni było osiągnąć stan modlitwy nieustannej (1 Tes 5, 17).

Ten sposób praktyki duchowej polegającej na powtarzaniu słów Pisma św. i modlitewnej odpowiedzi na nie będącej wyrazem dialogu mnicha z Bogiem utrzymał się na Wschodzie do ok. V w., kiedy wprowadzono odmawianie Psalmów bez żadnej przerwy. Podobnie jak w klasztorach św. Pachomiusza praktykowano modlitwy i m. we wspólnotach mnichów św. Bazylego Wlk. Do reguły tego ostatniego nawiązuje reguła św. Benedykta, twórcy monastycyzmu Zachodu. Akcentuje ona mocno → *lectio divina* (→ czytanie Pisma św.), na które przeznaczano 2-3 godz. dziennie. Nie było to tylko zwykłe czytanie słowa Bożego, ale

technika m.; czytane nie tylko oczyma, ale na głos słowo Boże było łatwiej niż dziś przyswajane, asymilowane i smakowane. *Reguła* benedyktyńska poleca chętnie słuchać świętego czytania (IV, 55) i być całym skoncentrowanym na Bogu podczas tej czynności (XIX, 7). Głębszej asymilacji słowa Bożego służyła najprawdopodobniej modlitwa prywatna (*oratio secreta*). Za jakiś ogólny rodzaj metody modlitwy można uznać akcentowaną w *Regule* benedyktyńskiej pokorę (12 stopni) i szczerść serca.

IV. Średniowieczna praktyka m. Bardziej określone miejsce wśród praktyk duchowych uzyskała m. w średniowieczu, kiedy obserwuje się początki kształtowania się jej metody. Najprawdopodobniej św. Anzelm z Canterbury († 1109) układał jako pierwszy m. i modlitwy „w celu wzbudzenia miłości, bojaźni Bożej i poznania samego siebie”, i polecał by były odczytywane w spokoju, powoli, stopniowo, zatrzymując się nad nimi z uważną refleksją. Za jeden z pierwszych podręczników, zawierający wskazania do modlitwy myślniej, uważa się także dzieło św. Bernarda z Clairvaux († 1153) *O rozważaniu*. Mówi ono o potrzebie podejmowania rozważania, zawiera cztery tematy rozważań, trzy stopnie i trzy drogi czy też środki rozważania. W XII w. Hugo ze szkoły św. Wiktora († 1141) w swym dziele *De meditando artificio* wymienia tzw. czasy aktywności myślniej w dochodzeniu do prawdy: lekturę ukierunkowaną na poznanie prawdy; m. polegającą na odniesieniu prawdy do samego siebie; modlitwę podnoszącą umysł do Boga; kontemplację dającą uszczęśliwiający udział w prawdzie. M. w tym ujęciu pełni funkcję rozumowego poszukiwania prawdy w celu kształtowania w jej świetle własnego życia. W bardziej systematyczny sposób objaśnił naturę medytacji kartuz Guigo II († 1193). Ukazał on cztery stopnie tzw. drabiny duchowej (*Scala paradisi* lub *scala claustra-*

lium) prowadzącej do kontemplacji Boga i Jego dzieł. W swym *Liście na temat życia kontemplacyjnego*, opat klasztoru k. Grenoble wymienia owe stopnie w porządku logicznym: czytanie, m., modlitwa i kontemplacja. Czytanie polega na aplikacji ducha do Pisma św., m. na zgłębianiu przy pomocy rozumu ukrytej w słowie Bożym prawdy. Rodząca się pod wpływem rozważanego słowa modlitwa jest wzniesieniem umysłu i serca do Boga, by uniknąć zła a osiągnąć dobro. Kontemplacja to wzniesienie duszy ku Bogu i kosztowanie Jego słodyczy. Poszczególne stopnie drabiny są ze sobą połączone, tak że mnisi byli świadomi tego, dokąd wiodą ich szczeble owej „drabiny duchowej” i traktowali wchodzenie po niej jako jedną złożoną aktywność kontemplacyjną, o czym świadczy też metafora, w której autor porównuje czytanie Pisma św. do czynności przenoszenia pokarmu do ust, m. do pogryzienia go i przeżuwania (łac. *ruminare*), modlitwę do odczuwania jego smaku, wreszcie kontemplację do stanu nasycenia. Obok tej logicznej klasyfikacji wymienionych stopni „drabiny duchowej”, niektórzy autorzy średniowieczni mówią jeszcze o skuteczności poszczególnych ćwiczeń i praktyk. Tu m. przyznaje się pierwsze miejsce. W XIII w. na uwagę zasługuje dzieło św. Bonawentury *De triplici via*, w którym zaleca się m. angażującą cztery władze człowieka: rozum, *synderesis*, świadomość i wolę. W tej metodzie autorzy duchowi dostrzegają zapowiedź m. ignacjańskiej wg trzech władz duszy.

V. Ukształtowane metody m. Pod koniec średniowiecza pojawiają się rozwinięte metody m., cieszące się coraz większym zainteresowaniem, które znajdowały coraz większe zastosowanie w formacji duchowej. Trzeba tu wspomnieć o Janie Gessel Gansfort, przedstawicielu *devotio moderna*, który w *Scala meditatoria* zaleca trójstopniowe przeżywanie medytacji: przygotowanie przedmiotu, zastosowanie władz do wy-

branego tematu m., podjęcie postanowień przed Bogiem oraz uczynienie aktów podziękowania i ufności. W tej metodzie można dostrzec zasadnicze, choć jeszcze nie opracowane linie metody ignacjańskiej.

Metoda Gansforta została następnie udoskonalona przez Jana Mombaera († 1503). Autor *Rosetum exercitiorum spiritualium* podaje bardzo złożoną, z obecnego punktu widzenia, metodę 22. stopni, która w *devotio moderna* została przyjęta jako bardzo cenne ćwiczenie wdrażające początkujących w życie duchowe.

Reforma życia zakonnego podjęta w XIV i XV w. we Włoszech i w Hiszpanii polegała między innymi na zaakcentowaniu ważności modlitwy myślniej. Do tego przyczynił się najpierw we Włoszech Ludwik Barbo († 1443) swym dziełem *Modus meditando et orandi*.

Jego wkład został następnie uwzględniony przez Garcíą Jimenez de Cisnerosa († 1510), hiszpańskiego benedyktyna, autora *Ćwiczeń w życiu duchowym*, które zawierają 4 tygodniowy plan m. nad życiem Jezusa Chrystusa, podają konkretne tematy, określają czas trwania i opisują jej okoliczności zewnętrzne i wewnętrzne.

Z ćwiczeniami Cisnerosa zetknął się św. Ignacy Loyola († 1556) tuż po swym nawróceniu i w jakiejś mierze uwzględnił ich bogactwo duchowe we własnych → *Ćwiczeniach duchowych*. Praktyka m. zaproponowana przez św. Ignacego odpowiada najgłębszej strukturze człowieka, jest ona bardziej precyzyjnie określona niż u autorów duchowych XII w., a bardziej prosta niż u przedstawicieli → *devotio moderna*. Zawarte w *Ćwiczeniach* formy medytacji dają się połączyć w jeden schemat metodyczny, który uwzględnia przedmiotowe i podmiotowe uwarunkowania m.

Ignacjańską metodę m. można przedstawić następująco (→ ignacjańska szkoła duchowości):

I. Przygotowanie dalsze (dyspozycja wewnętrzna medytującego) i bliższe (oznaczenie przedmiotu m.);

II. Wprowadzenie do m.: 1. Stawienie się wobec przedmiotu m. (W przypadku m. nad życiem Jezusa Chrystusa należy przypomnieć sobie najpierw historię rozważanej tajemnicy, a następnie wyobrazić sobie miejsce materialne przedmiotu m.); 2. Prośba o to, czego chce i czego pragnę.

III. Część centralna, czyli zastosowanie trzech władz duszy: pamięci-wyobraźni, intelektu i woli do kilku punktów m. M. z zastosowaniem trzech władz duszy może, w przypadku osób bardziej skłonnych do modlitwy afektywnej niż myślniej być zastąpiona przez „kontemplację” polegającą na widzeniu-słuchaniu-rozważaniu przedmiotu m. Przy powtórzeniu m. może być zastosowanie zmysłów do jakiejś tajemnicy wiary.

IV. Rozmowa z Bogiem stanowiąca punkt kulminacyjny m. połączona z prośbą o łaskę i odnowieniem postanowienia współpracy z Bogiem.

V. Refleksja nad minioną m. i ewentualne udoskonalenie jej sposobu przeżywania na przyszłość.

Specyfiką m. ignacjańskiej jest przyznanie pierwszeństwa działaniu łaski Bożej i włączenie człowieka w żywą z nią współpracę; uwzględnienie historii zbawienia i podtrzymywanie świadomości jej kontynuacji dzisiaj, respektowanie uwarunkowań podmiotowych (dyspozycji człowieka, jego preferencji) i przedmiotowych (wybór tematu, określenie owoców duchowych); nie przecenianie wartości metody, ale traktowanie jej jako środka do celu w ramach czterech tygodni ćwiczeń duchowych; ukierunkowanie procesu m. na uzyskanie ducha modlitwy i zaangażowanie się w służbę apostołską dla większej chwały Bożej.

Ignacjańska metoda m. stała się punktem odniesienia dla wielu późniejszych sposobów m. Zainspirowany nią, a także

Ćwiczeniami Cisnerosa, dominikanin Ludwik z Granady († 1588) w swej *Libro de la oración y meditación* wyróżnia pięć punktów m.: a) przygotowanie dalsze; b) bliższe: krótka, powolna i uważna lektura; c) m. o charakterze wyobrazeniowym (jeśli jej przedmiot na to pozwala) i intelektualnym; d) dziękczynienie; e) prośba o łaskę.

Św. Piotr z Alkantary († 1562), franciszkanin będący pod wyraźnym wpływem duchowym Ludwika z Granady († 1588), uzupełnił powyższy pięciopunktowy schemat m. o „ofiare”, „ofirowanie”.

Metoda m. jaką posługuje się św. Teresa z Avila cechuje się szczególną prostotą i akcentuje bardziej świadomość obecności Boga niż wysiłek rozumowy. Jest ona warunkowana jej afektywnym pojęciem modlitwy. W całości na metodę terezańskiej m. składa się z: a) przygotowania (świadomość obecności Boga, lektura); b-c) części zasadniczej złożonej z dwóch elementów: medytacji właściwej polegającej na zagłębieniu się myślami w treść np. jakiejś tajemnicy wiary i przejściu od niej do osobowej afektywnej rozmowy z Bogiem. Dalsze trzy punkty: d) podziękowanie; e) ofiarowanie; f) prośba, pokrywają się ze schematem m. św. Piotra z Alkantary.

Wg św. Jana od Krzyża († 1591) m. jest „działaniem dyskursywnym [podejmowanym] z pomocą form, kształtów i figur utworzonych przez wewnętrzne zmysły wyobraźni i fantazji” (DGK, 12, 3). Jest ona tzw. dalszym środkiem do zjednoczenia z Bogiem, koniecznym dla początkujących na drodze życia duchowego, a celem jej jest „doprowadzić człowieka do pewnego, ogólnego i miłego poznania Boga, w którym będzie [on] trwał bez trudu zdobywania, pijąc mądrość, miłość i słodycz” (DGK, 14, 2). Składa się ona z trzech zasadniczych faz czy też elementów: a) uświadomienia sobie obecności Boga; b) intelektualnego przeniknięcia przedmiotu m., w którym podmiot nabywa pewnego stopnia (rozdzielonego

i szczegółowego) poznania i miłości Boga; c) pełnego miłości obcowania człowieka z Bogiem. Ćwiczenie medytacyjne, łączące się z koniecznością oczyszczenia zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, jest drogą wewnętrznego przemiany i nabywaniem — z łaski Bożej — „sprawności” wyższego stopnia poznania i miłości w modlitwie kontemplacyjnej. Mistyk hiszpański podaje trzy znaki określające w sposób ogólny przejście od rozmyślenia do kontemplacji: a) niemożność posługiwania się rozumem i wyobraźnią na modlitwie; b) brak upodobania (zmysłów i wyobraźni) w rzeczach Bożych i w sprawach świata; c) trwanie przy Bogu z miłosną uwagą w spokoju (DGK, 13, 1-5). Równoczesne wystąpienie tych trzech znaków jest sygnałem, że m. jako praca umysłu dyskursywnego winna ustępować miejsca kontemplacji.

Sw. Franciszek Salezy († 1622) poleca m. jako „pierwszy stopień modlitwy” także ludziom świeckim. Ze względu na nich proponuje prostą metodę modlitwy myślniej, która akcentuje ćwiczenie wstępne pozwalające na nabywanie świadomości obecności Boga i świętych, po czym następuje czynność umysłu wyzwalająca w medytującym afekty, czyli dobre poruszenia woli, podczas których duch otwiera się na Boga i odnawia w sobie gotowość naśladowania Jezusa Chrystusa. Końcowa część m. — dziękczynienie, ofiarowanie i prośba są przejęte z tradycji duchowej Kościoła. By przedłużyć klimat medytacji na cały dzień, Święty zaleca tzw. bukiet duchowy.

Od powyższych metod wyraźnie różni się m. wypracowana w XVII w. w oratorium św. Sulpicjusza przez Piotra de Berulle’a († 1629), Karola Condrena († 1641), Jana J. Olier’a († 1657) i Ludwika Tronsona († 1700). Celem jej było przyłgnięcie medytującego do tajemnic wcielonego Słowa, których głębię ukazuje doktryna duchowa Berulle’a. Struktura sulpicjańskiej metody m. przedstawia się następująco: a) przygo-

towanie dalsze i bliższe; b) adoracja: człowiek — wg Olier’a — winien nie tyle skupić się na teoretycznych rozważaniach, nakazach moralnych, co raczej mieć „przed swymi oczyma Jezusa” i Jego słowa i wyrażać Mu swe uwielbienie, podziw, miłość i dziękczynienie; c) komunია: uczestnictwo w uczuciach Jezusa, rozważanie Jego „stanów” sprawia, że człowiek pragnie osiąść Jego ducha i przyciąga „Jezusa do swego serca”; d) współdziałanie: wyrażone przy pomocy formuły „Jezus w rękach”, polega na podjęciu, zgodnie z uprzednio przeżywaną adoracją i komunią z Jezusem, mocnego postanowienia naśladowania wcielnego Syna Bożego połączonego z wprowadzaniem w życie konkretnych tego przejawów; e) zakończenie, które składa się z aktu podziękowania i prośby o przebaczenie niedoskonałości popełnionych podczas m.

Zainspirowana francuską szkołą duchowości, metoda św. Jana de la Salle († 1719) cechuje się wielością podejmowanych aktów duchowych służących głębszemu przyłgnięciu ducha do rozważanej tajemnicy wiary. Jej struktura przedstawia się następująco: a) przygotowanie; b) modlitwa, na którą składa się skupienie, zwrócenie się podmiotu do rozważanej tajemnicy wiary i dziękczynienie. W stan skupienia wchodzi się przez uświadomienie sobie obecności Bożej w miejscu, w którym się znajduje osoba medytująca, w niej samej, w Kościele, i przez uczynienie dziewięciu aktów, z których pierwsze trzy odnoszą się do Boga (wiary, adoracji, dziękczynienia), dalsze dwa do medytującego (pokory, wyznania własnej niedoskonałości i skruchy), i ostatnie dwa do Jezusa Chrystusa (odwołania się do Jego zasług, zjednoczenia z postawą wewnętrzną Chrystusa, wezwania jego Ducha). Zasadnicza część m. polega na aplikacji świadomości do jakiejś tajemnicy wiary, cnoty lub maksymy duchowej oraz na uczynieniu dziewięciu aktów, z których pierwsze trzy odnoszą się do Pana Jezusa (wiary,

adoracji i dziękczynienia), dalsze trzy do medytującego (własnej niegodności, skruchy, pragnienia uzyskania ducha pochodzącego z rozważanej tajemnicy), i trzy ostatnie (zjednoczenia z Jezusem Chrystusem, akt prośby skierowanej do Boga o uzyskanie ducha rozważanej tajemnicy i akt wezwania Świętych, których modlący się czci, o ich wstawiennictwo); c) trzecia, ostatnia część zawiera: rachunek sumienia z przeżywaną modlitwą, akt dziękczynienia za otrzymane łaski i akt ofiarowania swej modlitwy Bogu. M. kończy się jakimś wezwaniem do Matki Bożej.

Metoda m. podana przez św. Alfonsa M. Liguori († 1785) zainspirowana została praktyką m. podaną przez św. Teresę z Avila i św. Franciszka Salezego.

Przybliżone tu w skrócie klasyczne metody m., praktykowane w Kościele katolickim, mają ze sobą pewne punkty wspólne, zwłaszcza gdy chodzi o element przygotowawczy i rozmowę z Bogiem na zakończenie m. Zarazem jednak uwidaczniają się tu różnice co do sposobu przeżywania jej części zasadniczej, wskazujące na całą gamę różnych możliwych postaw względem zróżnicowanego przedmiotu m. Wyraźnie własną fizjonomię wydają się mieć metody wywodzące się z *devotio moderna*, metoda ignacjańska, sulpiciańska i złożona metoda J. de la Salle. Wydaje się, że metody: ignacjańska i sulpiciańska wyrażają dwa odmienne typy modlitwy myślniej i afektywnej, dwie różne postawy, a nawet dwie odmienne wizje życia chrześcijańskiego, gdy chodzi o relacje pomiędzy wolnością ludzką a łaską Bożą (E. Ancilli). Cała różnorodność metod, jaką oferuje nam tradycja duchowa Kościoła, to propozycja wielu sprawdzonych dróg prowadzących do głębszego udziału w niewyczerpanych tajemnicach chrześcijańskiej wiary.

VI. M. chrześcijańska dziś. 1. Podmiot m. Współczesne teorie m. chrześcijańskiej wyraźnie ukazują ją jako czynność całego

człowieka otwartego na działanie łaski Bożej (*Gratia non destruit sed perficit naturam*). Wspiera ona aktywność naturalną wierzącego człowieka medytującego i czyni ją owocną. Na tej podstawie wewnętrznego związku natury i łaski w osobowej relacji człowieka z Bogiem, określa H. Urs von Balthasar m. chrześcijańską jako „czynność na wskroś trynitarną i ludzką”. Jako czynność ludzka jest aktem człowieka uległego działaniu Ducha Świętego. Jest ona zespołem aktów poszczególnych władz i uzdolnień człowieka zmierzającego z pomocą Ducha Świętego do coraz to głębszego przenikania przedmiotu, np. jakiejś tajemnicy Chrystusa. Od czasów średniowiecza, kiedy *lectio divina* została bardziej ukierunkowana na *quaestio* i *disputatio*, niż na modlitwę, aż do naszych czasów była ona uprawiana zbyt często jako aktywność przeważnie dyskursywna, a nawet zdominowana czynnikiem racjonalnym. Intellectualistyczny redukcjonizm m. doprowadził do tego, że zastanawiano się nad tym, czy modlitwa myślna jest w ogóle modlitwą. Współczesne dodatkowe określenia m. jak *modlitwy początkujących*, *propedeutyki modlitwy*, *modlitwy metodycznej* wskazują na to, że jej natura jest coraz częściej w wewnętrznym związku z modlitwą angażującą całego człowieka, a nie tylko jego władzę rozumową.

Właściwa m. realizuje się w płaszczyznach poznania pozaracjonalnego (tj. przekraczającego pojęcia rozumowe) i oglądu zmysłowego, a myślenie racjonalne występuje w niej tylko w formie ukrytej i jego rola polega na przejmowaniu „treści obrazów pochodzących z oglądu zmysłowego i rzutowaniu ich na głębię istoty, jak się nam w nich jawi” (J. Lotz). Z oglądem zmysłowym i myśleniem racjonalnym współdziała pamięć i wyobraźnia. Zdominowana czynnikiem racjonalnym m. przeradza się w spekulację krążącą wokół swego przedmiotu, nie docierając do jego istoty.

Proces m. łączy się z zadaniem osiągnięcia coraz większej wolności. J. Lotz uważa, że konieczne jest tu wyzwolenie z pęt zewnętrznych (takich jak zbyt przywiązanie do rzeczy, wielości spraw, osób), a także od pęt wewnętrznych tj. od naszego „ja” samolubnego, czyli krążącego wokół samego siebie; „ja” zabieganego, czyli nadmiernie pochłoniętego przez wielość spraw; i „ja” samowystarczalnego, które nie przekracza samego siebie i nie otwiera się na innych. Wyzwolenie od wymienionych rodzajów „ja” nie oznacza uwolnienia się od własnego „ja” w ogóle, jak to ma miejsce w m. Wschodu, ale tylko od niewłaściwych jego przejawów. Oznacza ono w istocie konieczne umiowanie dla samego siebie, do którego wzywa Chrystus przy okazji wzmianki o ziarnie pszenicznym (J 12, 24-25), i rođenje się na głębszym poziomie moralno-duchowym, tj. na poziomie „jaźni” otwartej na wymiar daru, wymiar łaski Bożej. Jest więc wyzwoleniem ku Tajemnicy, ku Bogu osobowemu.

Na tym poziomie daru są wzbudzone w sercu ludzkim przez Ducha Świętego głębokie przeżycia duchowe, uczucia duchowe, takie jak: skrucha z powodu popełnionych grzechów, pragnienie naśladowania Chrystusa, pragnienie poświęcenia się w służbie innym, które przez medytującego są przyjmowane, uznawane za Boskie natchnienia i wprowadzane w czyn.

Proces m. chrześcijańskiej od strony podmiotowej polega na zaangażowaniu wszystkich władz człowieka i takim ich współdziałaniu, by w uległości Duchowi Bożemu wnikać w przedmiot m., odkrywać jego istotę i przyjąć pochodzące z niej bogactwo, czy też wezwanie.

2. Treść m. Także przedmiot m. chrześcijańskiej, czyli jej treść, nie powinna być zredukowana do np. jakiegoś obszaru rzeczywistości, ale winna obejmować całą rzeczywistość realnie istniejącą. Można w niej wyróżnić sferę przedmiotową, czyli to, co

stanowi sobą wielość, co jest ograniczone, przemijające i przebijające w niej sferę pozaprzeczną, czyli jedność, która ową wielość obejmuje i stanowi jej fundament, jej głębię.

Zgodnie z teologią św. Pawła, Chrystus jako Syn Człowieczy jest „pierworodnym wobec każdego stworzenia”, tzn. znajduje się u jego podstaw. Zarazem jako Syn Boży jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), tym, który pojeździł rodzaj ludzki z Bogiem i otworzył mu drogę do nowego życia. Na podstawie pierwszej przesłanki można stwierdzić, że Chrystus jest „podstawową treścią m.” (J. Lotz) chrześcijańskiej. Gdy chrześcijanin medytuje nad rzeczywistością i zagłębia się w jej istotę, przybliża się do Chrystusa. Jeszcze głębszy wymiar całej rzeczywistości przedmiotowej, tj. wspomniana sfera pozaprzeczną, odsłania się człowiekowi medytującemu w świetle judeochrześcijańskiego objawienia. Ostateczna pełnia samoobjawiającego się Boga — zdaniem Balthasara — ma dwa wymiary, będące wymiarami m. chrześcijańskiej: Bóg wypowiada słowo wychodzące z jego własnej głębi, a przez to, że mówi jako człowiek, odsłania zarazem głębię człowieka. Oznacza to, że w Chrystusie, Słowie wcielonym dostępna jest medytującemu głębia prawdy o Bogu, Jego miłości do człowieka i zarazem głębia prawdy o człowieku i jego sposobie urzeczywistnienia się w Bogu. Przestrzeń więc treści chrześcijańskiej m. rozciąga się od rzeczywistości przedmiotowej do pozaprzeczną głębi człowieka i „głębi Boga”.

W świetle objawienia m. chrześcijańska ma za swą treść świat rzeczy i osób. M. dotycząca świata rzeczy obejmuje przede wszystkim przyrodę będącą śladem Boga. Ogarnia ona także wytwory człowieka, np. dzieła sztuki, wytwory techniczne — ucieleśniające wartości religijne, duchowe czy użytecznościowe.

Najbardziej podstawową treścią m. chrześcijańskiej w świecie osób jest m. nad

życiem Jezusa Chrystusa. Winna ona uwzględniać wszystkie przejawy Jego postawy: słowa, czyny, milczenie. Wszystkie one bowiem są ważne dla nowego kształtu postawy chrześcijanina. Sob. Wat. II zachęca wszystkich chrześcijan do tego, by z wiarą czytali słowo Boże i wsłuchiwali się w nie, włączając się w dialog zachodzący między Bogiem a Kościołem (DV 21). W sposób szczególny do tego wezwani są ci, którzy głoszą słowo Boże (DV 25). Obok słów Pisma św., treści do medytacji mogą dostarczyć teksty modlitw będące owocem czyjejs m., głębokie rozważania duchowe, a nawet wersety poezji religijnej. Z kolei treścią m. przeżywaną w perspektywie chrystologicznej może być własna osoba, inna osoba i wzajemne międzypersonalne relacje.

M. nad własną osobą może dotyczyć jakiegoś obszaru swojej egzystencji, postawy moralnej, aktywności, własnej relacji do innych. Taka m. jest zawsze sposobnością do pełniejszego poznania siebie i odnalezienia siebie w głębszej relacji do Boga i ludzi. M. nad inną osobą jest wskazana głównie w perspektywie budowania wspólnoty (np. małżeńskiej, rodzinnej, jakiejś grupy zainteresowań), by głębiej wniknąć w naturę swej relacji do innych osób i poznać jej pozytywne i negatywne strony. M. może być również podejmowana w dialogu międzypersonalnym. Wówczas jej warunkiem jest otwarcie się każdej z osób na pozaprzedmiotową głębię drugiej osoby i gotowość do wzajemnego ubogacania się. Szczególnie głęboka i owocna może być m. prowadzona w duchu wzajemnego zrozumienia i miłości mającego wyraźne odniesienie do Chrystusa.

3. Metoda m. W znaczeniu bardziej szczegółowym przez metodę rozumie się „zespół norm praktycznych i psychologicznych mniej lub bardziej powiązanych ze sobą, mających na celu ukierunkowanie duszy i prowadzenie jej do zjednoczenia

z Bogiem; zespół norm i wskazań raczej ogólnych udzielanych wielu ludziom, a zwłaszcza początkującym, by pouczyć ich o tym, jak mają postępować, by wejść w modlitwę, wytrwać w niej, uzyskać korzyść duchową, sugerując im należne do wypełnienia akty” (E. Ancilli). Propozycja stosowania metody na modlitwie może dziś budzić zastrzeżenie. Czy metoda, technika modlitwy jest do pogodzenia z wolnością, pewną spontanicznością właściwą z natury dla aktywności modlitewnej? Czy nie stwarza ona niebezpieczeństwa skupienia się na własnym wysiłku zamiast zdania się na działanie łaski Bożej? W jakim sensie metoda może być przydatna, a może nawet i konieczna człowiekowi medytującemu, i jak winien się on nią posługiwać?

3.1. Użyteczność i konieczność metody w chrześcijańskiej m. Metoda jako zespół ogólnych wskazań odwołuje się do psychologicznej struktury człowieka i na niej się opiera. Nie jest więc czymś sztucznym, ale jest jakby pewną „nadstrukturą”, której przydatność wydaje się czymś oczywistym, gdy uwzględni się zwłaszcza złożony charakter modlitwy.

W przedstawionych klasycznych metodach m. można wyodrębnić następujące fazy: przygotowanie, skupienie uwagi, refleksja i wynikający z niej osąd, faza uczuć, zaangażowanie woli i podjęcie postanowień. Ten tok przeżywania modlitwy nie jest czymś oczywistym dla człowieka w początkach życia duchowego, a więc dla kogoś, kto zaledwie się wdraża w m. Lepszą jest więc rzeczą odwołanie się do jakiejś uwiarygodnionej w czymś doświadczeniu metodyki modlitwy.

Stosowanie metody w m. staje się bardziej naturalne, gdy uwzględni się fakt, iż jest ona z ludzkiego punktu widzenia, podobnie jak inne formy aktywności, sztuką (np. granie na skrzypcach). Nie oznacza to, że m. jest czymś całkowicie zależnym od człowieka. Jest ona zarazem, a nawet przede

wszystkim, dziełem Bożym, działaniem Ducha Świętego, który pociąga człowieka do modlitwy, aktualizuje słowo Boże będące przedmiotem m., wprowadza go w głębię tajemnicy wiary. Zarazem jednakże ten Duch Boży uprzedzający wysiłek człowieka nie zwalnia go od współpracy i od niej uzależnia owoc m. Wdrażając się w „sztukę” modlitwy, odkrywając potrzebę i wartość skupienia, początkujący w życiu duchowym przekonuje się o użyteczności stosowania metody.

Stosowane dziś nie tylko w seminariach duchownych i nowicjatch zakonnych, ale i w świecie klasyczne metody m., zwłaszcza metoda ignacjańska, potwierdzają tę użyteczność. G. Lercaro, znawca klasycznych metod m. uważa nawet, że metoda jest „środkiem koniecznym do osiągnięcia doskonałości życia chrześcijańskiego”. Wielcy mistrzowie życia duchowego widzieli zawsze tę konieczność w stosunku do początkujących (zwłaszcza tych, u których przeważa intelektualny sposób modlitwy), i do tych, którzy popadli w jakiś kryzys duchowy. W tym drugim przypadku poddanie się kierownikowi duchowemu i posłużenie się zasugerowaną przez niego metodą wydaje się najpewniejszą drogą wyjścia z sytuacji kryzysu.

Posługiwaniu się metodą na m. wino towarzyszyć świadomość, że jest ona czymś względnym w stosunku do tego, czym jest sama istota m. Działanie łaski Bożej nie jest proporcjonalne do włożonego wysiłku ludzkiego i nie jest także wprost uzależnione od stosowanej metody, dlatego medytujący powinien zachować względem niej pewien dystans wewnętrzny, tak by mógł pozostać wolnym w samym wyborze jakiejś metody, jej ewentualnej zmianie na inną, gdy przemawia za tym postęp duchowy, czy jakaś nawet przejściowa okoliczność. Na etapie postępujących, gdy modlitwa osiąga większą prostotę, stosowanie metody staje się mniej ważne, ponieważ modlący się łatwiej

osiągają wymagane dyspozycje duchowe do żywej rozmowy z Bogiem.

3.2. *Inne obecnie stosowane metody m.*
a) m. nad obrazem jest jedną z metod godną do polecenia współczesnemu człowiekowi. Sama forma m. nad obrazem nie jest niczym nowym, jednak głębsza refleksja nad sztuką m. pozwala tę formę głębiej zrozumieć i właściwy dla tej m. sposób. Obracając się w świecie obrazów człowiek dziś stał się bardziej podatny na ich pozytywne i — ewentualnie — negatywne oddziaływanie. J. Lotz zauważa, że pomiędzy człowiekiem a obrazem istnieje ścisła odpowiedniość: „w dwujedności zewnętrznego kształtu obrazu i jego wewnętrznej głębi sensu znajduje odbicie dwujedności cieleśności i duchowości człowieka [...] wskazująca na przyporządkowanie obrazu człowiekowi” (*Wprowadzenie w m.*, 183).

Właściwy sposób m. nad obrazem o treści religijnej (np. nad jakąś sceną ewangeliczną) polega na wyjściu od przedpojęciowego oglądu zewnętrznego kształtu obrazu (sfera przedmiotowa) i zagłębieniu się w jego treść oraz sens, a następnie na utożsamieniu się z tą treścią, by w ten sposób stać się uczestnikiem przedstawionej tajemnicy wiary. Dłuższe trwanie na m. nad obrazem prowadzi człowieka do obcowania z obrazem wewnętrznym (sfera pozaprzeciętowa) w taki sposób, że obraz zewnętrzny niejako znika z jego oczu. Posługujący się obrazem winien mieć świadomość, że źródłem skuteczności medytacyjnej jest zawsze pośrednictwo chrystologiczne.

Ze względu na to, że obraz stosunkowo łatwo wyprowadza poza sferę pojęciową, m. przy jego pomocy jest zalecana początkującym, a z tego względu, że oddziałuje on jako całość, tego rodzaju m. służy łatwiejszej integracji wewnętrznej człowieka.

b) M. eklezjalna. Chociaż zawsze chrześcijanie praktykujący m. mieli świadomość, że modląc się pozostają w łączności duchowej z innymi wiernymi w Kościele,

w jedności ze świętymi (jak to bardziej jest widoczne w m. św. Franciszka Salezego i św. Jana de la Salle), to w naszych czasach, dzięki nowej eklezjologii i nowej świadomości Kościoła, mówienie o m. eklezjalnej, obok m. indywidualnej, staje się oczywiste. Potrzeba ta jest wyrazem pełniejszego włączenia się wiernych we wspólnie przeżywaną liturgię, w słuchanie słowa Bożego i w dialog z Bogiem, do którego cała wspólnota Kościoła, a zwłaszcza ci, co głoszą słowo Boże, są wezwani (DV 21). Głębsze uczestnictwo we Mszy św. domaga się ponadto od chrześcijan jak najgłębszego wnikięcia w sens słowa Bożego i na tym poziomie głębi przejścia do udziału w liturgii eucharystycznej, by stać się uczestnikiem daru chleba żywego — Jezusa Chrystusa. Liturgia słowa staje się zarazem bardziej zrozumiała w płaszczyźnie sakramentalnego daru.

Dla m. eklezjalnej ważne są następujące elementy: a) zebranie się wspólnoty w obecności Pana i uświadomienie sobie przynależności do Kościoła; b) uważne słuchanie czytanego i objaśnianego słowa Bożego celem wspólnego rozumienia, co „nam” zostało powiedziane; c) interioryzacja słowa Bożego także w czasie krótkiego milczenia; d) modlitwa wstawieniowa za innych; e) przeżywanie modlitwy ustnej, charakterystycznej dla zgromadzenia liturgicznego, w taki sposób, by docierać do najgłębszego sensu jej słów; f) przyjęcie daru Osoby Jezusa Chrystusa; g) odpowiedź na przyjęty dar gotowością stania się samemu darem dla innych, istnienia dla drugiego na podobieństwo Osób Trójcy Świętej; h) przekroczenie wymiaru osobistego i kościelnego i włączenie świata w m. celem postrzegania go oczyma wiary w jego bliskości, czy oddaleniu od Boga (H. Urs von Balthasar, *M. chrześcijańska*, 50-58).

Wzorem doskonałego przeżywania m. eklezjalnej pozostaje dla chrześcijan Maryja ukazująca, w jaki sposób należy przyjąć

słowo Boże ze czcią i pozwolić Mu w każdym z nas „stać się ciałem”, tzn. przemienić się w nowego człowieka.

M. przeżywana w duchu Kościoła uzupełnia niejako każdą m. indywidualną o element bezpośredniego poczucia wspólnoty z innymi braćmi w Chrystusie, integruje asymilację słowa Bożego z Eucharystią i nadaje owej m. bardziej uniwersalny charakter przez wyraźne ukierunkowanie ku światu. M. eklezjalna może być także przeżywana, choć w nieco innej postaci, poza liturgią w różnych wspólnotach modlitewnych.

c) *M. z zastosowaniem „metod wschodnich”*. Kościół prowadzony przez Ducha Świętego, ogarniającego okrąg całej ziemi jest otwarty także na to, co w innych religiach jest „prawdziwe i święte” (NA 2), co stanowi bogactwo ich tradycji duchowych i medytacyjnych. Kierując się duchem dialogu, pragnie dzielić się swym → doświadczeniem duchowym z wyznawcami innych religii i zarazem uczyć się od nich tego, co może pomóc w pełniejszym przeżywaniu autentycznie chrześcijańskiej m. Metody inspirowane sposobami niechrześcijańskich m. Dalekiego Wschodu zwane są metodami wschodnimi. Bardzo ważną sprawą jest umiejętność rozeznawania w świetle Objawienia i Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, co z m. niechrześcijańskich, głównie z zen, m. transcendentalnej i jogi może się okazać pożyteczne dla chrześcijańskiej m. Tego rodzaju ogólne rozeznanie zawiera się w liście Kongregacji ds. Nauki Wiary *Orationis formas* (15 X 1989). M. religii dalekowschodnich cechują się na ogół apersonalizmem w kwestii rozumienia Absolutu, człowieka i natury medytacyjnego przeżycia; negowaniem świata widzialnego na rzecz gnostycznego wznoszenia się własnym wysiłkiem ku Tajemnicy; zapominaniem o świecie i aktywności na rzecz doświadczenia przepastnej głębi sfery pozaprzedmiotowej.

Świadomi rozbieżności doktrynalnych i warunkowanego przez nie doświadczenia,

chrześcijanie winni umieć oddzielić to, co składa się na sferę światopoglądową wspomnianych religii i systemów filozoficznych, od proponowanych przez nie metod m. i przyjąć te ostatnie jako środki dla lepszego przeżywania własnej m. opartej na wierze w Boże Objawienie. Nieświadomość tego może się łączyć z ryzykiem częściowej, a nawet całkowitej utraty chrześcijańskiej tożsamości.

Obecnie przyjmuje się, iż duchowość dalekowschodnia może być pożyteczna dla m. chrześcijańską w następującym względzie: a) bardziej uważne jej przeżywanie przy zastosowaniu pewnych technik relaksacyjnych i technik ćwiczeń koncentracyjno-medytacyjnych; b) głębsze zintegrowanie jej w wymiarze fizyczno-psychiczno-duchowym, dzięki np. zastosowaniu pewnych pozycji ciała sprzyjających m.; c) pełniejsze dowartościowanie ponadpojęciowego jej wymiaru — Tajemnicy; d) głębszą możliwość interioryzacji modlitw, aktów strzelistych powtarzanych przez medytującego na zasadzie podobnej do dalekowschodnich → mantr, w zgodności z rytmem oddechu.

Przy stosowaniu jakichkolwiek technik trzeba mieć zawsze na względzie decydujące działanie łaski Bożej. „Chrześcijańska m. — podkreśla Balthasar — różni się zasadniczo od wszelkich niechrześcijańskich technik m., które z samego założenia nastawione na osiągnięcie, wcześniej czy później, określonego przeżycia, nie biorą pod uwagę całkowicie wolnego działania zawartej w słowie łaski” (H. Urs von Balthasar, *M. chrześcijańska*, 32). Wkład duchowości azjatyckiej polega tu nie tyle na dodawaniu czegoś nowego do chrześcijańskiego sposobu przeżywania m., co raczej na pomocy w pełniejszym wykorzystaniu tkwiących w niej możliwości.

Konkretnym przykładem tego może być zainspirowana duchowością zen propozycja J. Lotza, przeżywania trzech sposobów mo-

dlitwy św. Ignacego Loyoli (ĆD 238-260) jako trzech sukcesywnych sposobów m. nad słowem: m. rytmicznej zharmonizowanej z oddechem, m. trwania i m. powtarzającej, pozwalających medytującemu na zejście do głębi własnego serca i dojście do bram kontemplacji.

Doświadczenie pochodzące z inspiracji duchowością dalekowschodnią przyczynia się także do dowartościowania tradycji hezychastycznej chrześcijańskiego Wschodu (→ hezychazm) i praktykowanej w niej → modlitwy Jezusa, która może być praktykowana w całym Kościele Chrystusowym i może ubogacić także nasz sposób odmawiania → Różańca świętego, czyniąc go bardziej medytacyjnym.

3.3. *M. w działaniu i jako działanie.* Sposób praktykowania m. w buddyzmie zen podczas np. ceremonii picia herbaty czy układania kwiatów, pozwala zrozumieć czym jest tzw. m. w działaniu i jako działanie. Tę formę i jednocześnie metodę m. charakteryzuje Lotz następująco: „Dokonyje się ona jako wytwarzanie obrazów i symboli, ruchów i rytmów, przy czym medytujący odbiera [...] cudze bodźce — tak jak to ma miejsce w m. odwzorowującej, gdy np. z jakiegoś obrazu czy symbolu przejmujemy coś i asymilujemy w głębi duszy — nie ogranicza się jednak do przejmowania tego, co rozwinęli inni, lecz na zasadzie wewnętrznej płodności i spontaniczności tworzy coś własnego, choć może podobnego. Przy tym m. stanowi najściślejszą jedność z takim tworzeniem; dokonuje się ona w nim jako to właśnie tworzenie” (*Wdrożenie w m.*, 106).

Natura tej m. może być niezrozumiała, gdy weźmie się pod uwagę, że dynamizm działania jest jakby odwrotnością dynamizmu doznawania aktualizowanego w czasie właściwej m., tj. w jej głębszej fazie. Wydaje się jednak, że ten sposób m. łączy się z przeważającym uaktywnieniem elementu doznawania a dynamizm działania wyraża

tylko na zewnątrz to, co odbiera ten pierwszy. Buddysta podczas jakiejś m. w działaniu otwiera się na działanie pochodzące z głębi, czyli od Absolutu i do niego niejako dołącza swoje działanie. Głębokie poddanie się owemu działaniu pochodzącemu z wewnątrz łączy się z możliwością doznania oświecenia. Zdaniem Lotza, analogią dla tak przeżywanego m. jest malowanie ikon w Kościele wschodnim, a w Kościele zachodnim — malarstwo średniowiecznych miniatur i sposób powstawania → chorału gregoriańskiego. Bardziej niż w obrazie czy dźwięku ujawnia się natura m. jako działania w tańcu. Angażuje on nie tylko zmysły i pośrednio inne władze człowieka, ale całego go wprawia w ruch. Dla duchowości chrześcijańskiej ważny jest taniec sakralny zakładający wewnętrzne zjednoczenie tańczącego z Bogiem i wyrażający na zewnątrz w ruchach i gestach ciała swoje przeżycia religijno-duchowe.

4. Czas i owoc m. Każda m. podejmowana jest ostatecznie ze względu na jej owoc, czyli urzeczywistniony jej cel. W przypadku m. na gruncie chrześcijańskim jest on niewątpliwie głównie dziełem Boga dającego wzrost (1 Kor 3, 6) życiu duchowemu, człowiek jednak ma w tym niezastąpiony swój udział. Owoc m. przychodzi w czasie. Medytujący winien zatem mieć czas dla m.. Pora m. jest czymś względnym i zależnym od predyspozycji osobistych konkretnej osoby, zazwyczaj jednak jest nią wczesny czas poranny, gdy człowiek jest wypoczęty i jeszcze nie pochłonięty wielością spraw. Podobnie, ile czasu należy przeznaczyć na m., zależy od samego medytującego, jego zaawansowania w życiu duchowym i okoliczności, w jakich się znajduje. Ważniejsze od ilości czasu przeznaczanego na m. jest takie jego przeżywanie, by medytujący mógł otworzyć się na *kairos* Boga, czas działania jego łaski. Warunkiem tego jest trwanie w słowie Bożym, zdanie się na Ducha Świętego, który — skuteczniej niż

medytujący przy pomocy pamięci i wyobraźni — wynosi przedmiot m. ponad czas i uobecnia go. Św. Ignacy Loyola zaleca by pozostać na m. tak długo, jak długo człowiek znajduje w rozważanym słowie Bożym znaczenia, porównania, smak i pociechę (ĆD 252).

Owoc m. nie może się jedynie sprowadzać do wymiaru poznania ale winien osiągać wymiar afektywno-wolitywny, „bo przecież nie ogrom wiedzy wypełnia i nasycza duszę, lecz raczej wewnętrzne rozumienie rzeczy i smakowanie w nich” (ĆD 2). Ostatecznie w m. chodzi o wzrost w poznaniu i miłowaniu Boga i nową postawę względem siebie, innych i świata. Medytujący osiąga ją stopniowo zagłębiając się w tajemnice życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, wpatrując się w Jego postawę względem Ojca i braci, przyswajając sobie Chrystusowy styl życia, odczuwania i wartościowania. Zstępując z pomocą Ducha Świętego w głębię tajemnic Chrystusa, medytujący odkrywa zarazem własną głębię i jej rozległość. W religijnym przeżyciu medytacyjnym odkrywa trynitarny i chrystologiczny charakter własnej duszy i swoją prawdziwą „jaźń” — ośrodek życia swej nowej postawy i osobowości.

Proces m. i jej owocność zależy także od wspierającego ją wysiłku ascetycznego (→ asceza) i od całościowej moralnej postawy medytującego. Im bardziej dokonuje się wewnętrzna przemiana człowieka, tym bardziej wskazane jest, by m. była skierowana nie tylko ku wnętrzu, ale ku innym, ku światu, by jej przemieniająca moc stała się udziałem innych. Autentycznie przeżywana m. chrześcijańska nigdy bowiem nie zamyka człowieka w świecie wewnętrznym, ale uaktywnia jego możliwości i w duchu ewangelicznej odpowiedzialności za świat zwraca go ku niemu, by przemienić go i kierować ku ostatecznemu spełnieniu wg Bożych zamysłów.

G. Lercaro, *Metodi di orazione mentale*, Mi 1969; J. B. Lotz, *Wprowadzenie w m.*, Kr 1983; *M.* (HM, 1), red. W. Słomka, Lb 1984; H. Waldenfels, *M. na Wschodzie i Zachodzie*, Wwa 1984; J. B. Lotz, *Wdrożenie w m. nad Nowym Testamentem*, Kr 1985; E. Ancilli, *Utilità di un metodo per pregare*, w: *La preghiera*, red. E. Ancilli, R 1988, 2, 79-100; W. Słomka, *Medytuję więc jestem*, Ł 1992; H. Urs von Balthasar, *M. chrześcijańska*,

M. chrześcijańska. Materiały z sympozjum, red. J. Machniak, Kr 1994; *M.*, AK 122(1994), 510 (cały zeszyt); M. Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców pustyni dla współczesnej duchowości*, Kr 1994.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

MESSALIANIE

(syr. *mesalleanē* od *messalaim*; gr. *euchitai* — modlący się)

Sekta ascetów-pielgrzymów, nazywana także euchitami, lampeczjanami lub eufemitami, powstała za panowania cesarza Konstancjusza I Chlorusa (264-306) i przetrwała do VII w. w Azji Mniejszej.

Źródłem dla poznania ich poglądów jest wywodzące się z ich kręgu dzieło *Ascético-n*, z którego pewne wnioski przekazali Tymoteusz, kapłan konstantynopolitański oraz św. Jan Damasceński (*Patrologia Syriaca III*, col. CLXX-CCXCIII). Naleciałościami m. cechują się także *Homilie duchowe* przypisywane Makaremu Wlk. († 390), bądź Symeonowi Mezopotamczykowi, jednemu z przywódców tej sekty, a może nawet jej Założycielowi.

Pomijając niewielkie różnice jakie mogły istnieć w podanym czasie istnienia m. pomiędzy jego wyznawcami, jego doktrynę — z punktu widzenia Epifaniusza z Salaminii i Teodoretą z Cyru, znawców tej herezji duchowej — można streścić w następujących stwierdzeniach: a) wiara w to, że człowiek po grzechu pierwotnym jest opanowany przez szatana i popychany do złego; b) przekonanie o niezwyklej mocy modlitwy ustawicznej wspieranej surową ascezą (posty, czuwania, noszenie stroju pokutnego). Taka modlitwa — ich zdaniem — ma moc wypędzić szatana z zakamarków duszy i wyrwać z niej „korzenie grzechu”, a następnie sprowadzić tam Ducha Świętego, który uczyni człowieka istotą prawdziwie „duchową”; c) niewiara w sku-

teczność sakramentów św.: chrzest nie jest w stanie uwolnić człowieka od grzechu, siły demoniczne pozostają w nim nadal; skoro modlitwa ma moc uwalniania człowieka od grzechu, nie ma potrzeby odwoływania się do przebaczenia udzielanego przez kapłana; eucharystia jest niezdolna oczyścić duszę i „uczynić człowieka doskonałym”, stąd też przystępowanie do niej nie jest warunkowane „godną” postawą; d) w modlitwie ustawicznej najważniejsze jest odczuwanie „realnej” obecności Ducha Świętego, a nie jedynie wiara w Jego obecność i działanie; e) prawdziwa komunია wiernych jest tam, gdzie oni nieustannie się modlą i „odczuwają Ducha Świętego”, a nie tam gdzie zbiera się wspólnota kościelna na słuchanie słowa Bożego i eucharystię; f) modlitwa ustawiczna wyklucza pracę ręczną, która jest niegodna ludzi „duchowych” i zasługuje jedynie na pogardę; g) bezustannie praktykowana modlitwa (od 3. do 12. lat) czyni człowieka doskonałym, przebóstwionym, czego skutkiem jest uzyskanie przez niego stanu całkowitej wolności od namiętności w działaniu (na podobieństwo Adama przed grzechem) i uposażenie go w różne charyzmaty, takie jak: wizje i objawienia, umiejętność prorokowania, czytanie w sercach, oglądanie własnymi oczyma mocy niewidzialnych (szatana wyrzucanego z kogoś, Ducha Świętego zstępującego na człowieka, Trójcy Świętej).

Przytoczone błędne poglądy m. można sprowadzić do dwóch zasadniczych: a) negowania autorytetu Kościoła jako narzędzia

i pośrednika zbawienia (kapłaństwo, sakramenty św., jedność z braćmi i siostrami w Chrystusie); b) psychologizmu polegającego na stwarzaniu sobie boga dostosowanego do subiektywnych oczekiwań (Bóg jest obecny, gdy jest odczuwany). Krańcową formą tego psychologizmu jest fałszywy iluminizm. Kościół potępił te błędy na Synodzie w Sydzie (383) i Soborze Efeskim (431).

M., jako herezja duchowa wyrosła na tle błędnego rozumienia i praktyki Chrystusowego wezwania do modlitwy nieustannej (Łk 8, 11; 1 Tes 5, 17), jest „nadal pokusą dla grzesznego człowieka. Skłania go do usiłowań pokonania dystansu dzielącego stworzenie od Stwórcy, jako czegoś co nie powinno istnieć; do traktowania ziemskiego życia Chrystusa, będącego dla nas drogą do Ojca, jako rzeczywistości nieaktualnej; do sprawowania tego, co jest nam dane jako czysta łaska do poziomu psychologii naturalnej — «wyższego poznania» lub «doświadczenia»” (OF 10).

Pokusa obycia się bez Kościoła winna być przewyciężana pogłębianą świadomością obecności Chrystusa w Kościele i nierozzerwalnego związku istniejącego między Kościołem a jego Panem (DJ 16). Psychologiczne redukowanie działania łaski Bożej do płaszczyzny odczuwania stanowi we-

zwanie do podejmowania rozeznania → doświadczenia duchowego i dostrzegania jego ambiwalentnego charakteru (niebezpieczeństwo dominacji komponentu uczuciowego nad rozumowym; niebezpieczeństwo przerostu rozumu i woli, i pogardzanie uczuciowością). Obiektywne rozeznanie prowadzi do wniosku, iż działanie łaski Bożej nie może być ograniczane jedynie do doznawania pozytywnego odczucia Ducha Świętego (→ serce), choć jako autentyczne pocieszenie duchowe jest ono bardzo cenne, lecz obejmuje ono także sferę rozumu i woli, całego człowieka, a nawet przekracza zakres jego świadomości i dosięga sfery tajemnicy (krzyż Chrystusa i Jego uczniów). Stąd też wezwanie do modlitwy nieustannej nie może być pojmowane jako konieczność ciągłego odczuwania Ducha Świętego, jako wyłączność modlitwy. Modlitwa nieustanna może bowiem trwać także wtedy, gdy człowiek — zgodnie z wolą Bożą oddaje się pracy i trosce o bliźniego (1 Kor 10, 31; OF 28).

P. Canivet, *Théodoret et le messalianisme*, „Revue Mabillon”, 51(1961) 24-36; A. Guillaumont, *Modlitwa ustawiczna czy też wyłączność modlitwy: m.*, Com 5(1985), 4, 117-120; *Encyklopedia herezji i herezyków*, Pz 1996, 135-136.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

MĘŻCZYŻNA

Człowiek płci męskiej, aczkolwiek wymiar seksualny nie decyduje o godności i wartości osoby ludzkiej.

Człowiek istnieje w podwójnym wymiarze jako kobieta lub jako mężczyzna. M. to człowiek o garniturze chromosomowym XY. Ten fakt genetyczny jest czytelny w życiu psychicznym m. oraz w jego modelu zachowania (osobowość), co rzutuje także na jego sposób przeżywania relacji do Boga, czyli na jego duchowość. Kobiecość (garnitur chromosomowy XX) oraz męskość (XY) znajduje się w każdej komórce.

Charakteryzowanie m. takimi pojęciami jak: rozumowanie dyskursywne, obiektywność, rzeczowość, postawa krytyczna wobec otaczającej rzeczywistości itp., mogą być źle zrozumiane w relacji do świata kobiet. Nie sposób odpowiedzieć na pytanie, czy wymienione cechy są uwarunkowane genetycznie czy raczej historyczno-społecznie. Np. w kulturze zachodniej funkcjonuje przeświadczenie o braku poczucia swojej tożsamości ze strony m., dlatego często żąda się od niej jej potwierdzenia: „Udowodnij, że jesteś

m.!” Nie mówimy analogicznie „Udowodnij, że jesteś kobietą!”

Prezentowanie dowodów swej tożsamości wymaga przejścia przez próbę. Oznacza to, że aby stać się m., trzeba wykonać jakieś zadanie. Dziewczyna przy pierwszej menstruacji czuje się zintegrowana z własnym ciałem. W przypadku chłopców nie ma takiego momentu, któryby tak mocno wkomponował m. w cielesność jak to ma miejsce u dziewczynki doświadczającej pierwszej miesiączki. Dojrzewającemu chłopcu ciało niejako „ucieka”, doświadcza swoistej autonomii ciała. Znaczy to, że musi swoje ciało zdobywać, aby stać się jego panem.

Na sposób nieświadomy zakłada się, że kobiecość jest stanem naturalnym, zastanym, nieuniknionym, podczas gdy m. musi swoją męskość ustawicznie zdobywać, stąd tak duży lęk przed zawstydzeniem czy zdemaskowaniem.

Ewangelia podkreśla absolutną równość m. i kobiety wobec Boga, ale również wskazuje na różnice płynące z powołania, darów, i wartości płci (1 Kor 7, 3; 11, 11;

Ga 3, 28), co upoważnia do wyodrębnienia specyficznych dla m. cech w duchowości. Taki zabieg metodologiczny nie został podjęty, gdyż cała duchowość chrześcijańska ma na ogół charakter andryczny (męski). Przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, że w minionych wiekach teologami, którzy dokonywali interpretacji doświadczenia duchowego, także zapisanego i przekazanego przez kobiety, byli niemal wyłącznie m. Do tego odwołują się bardzo często ruchy feministyczne (→ feminizm), domagając się udziału w prerogatywach m. (maskulinizacja), a nawet postulując reinterpretację Biblii, polegającą na zamianie wszystkich form gramatycznych właściwych rodzajowi męskiemu na formy żeńskie.

G. H. Graber, *Psychologie des Mannes*, Bn-St 1957; J. Bodamer, *Der Mann von heute*, St 1961; H. Urs von Balthasar, *Theodramatik III*, Einsiedeln 1976; *Männer. Auf der Suche nach einer neuen Identität*, hrsg. G. Fuchs, Mn 1991; E. Badinter, *Tożsamość m.*, Wwa 1993; J. P. Roux, *Krew. Mity. Symbole. Rzeczywistość*, Kr 1994.

ANTONI J. NOWAK OFM

MILES JESU

(łac. Żołnierz Jezusa).

Międzynarodowy, posoborowy → instytucji świeckiego życia konsekrowanego.

I. Rys historyczny. MJ zostało założone w 1964 w Phoenix, w stanie Arizona (USA) przez o. Alphonsusa Marię Durana, który w tamtym czasie był klaretynem. Dzieło wyrosło z Cursillos, czyli katolickiego ruchu rekolekcyjnego, który kładł nacisk na istotę życia chrześcijańskiego oraz podkreślał prawo i obowiązek → świętości wszystkich chrześcijan, bez względu na ich życiowe → powołanie.

Grupa młodych, samotnych mężczyzn, którzy pod kierownictwem o. Durana uczestniczyli w Cursillos, otwarli dom formacyjny, w którym mogli żyć razem i pomagać sobie wzajemnie w wytrwaniu w

najważniejszych ideałach tego ruchu. Po krótkim czasie złożono śluby → czystości, → ubóstwa i → posłuszeństwa. Przyjęto patronat św. Antoniego Marii Clareta († 1870) adaptując jego ideały i ducha do potrzeb nowej formy życia konsekrowanego. W 1970 uformowała się wspólnota kobiet.

Niektórzy z mężczyzn przyjęli święcenia kapłańskie dla posługi sakramentalnej wobec członków instytucji. W 1990 rozpoczęto własną formację seminaryjną w Rzymie.

II. Charyzmat i działalność. Aktualnie MJ działa w 16. diecezjach i posiada 27 domów na całym świecie, w tym dwa w Polsce w Lublinie.

Do MJ należą mężczyźni i kobiety, świeccy i duchowni, osoby owdowiałe

i samotne. Zwierzchnictwo nad nimi sprawuje Ojciec General. Większość członków MJ to małżonkowie oraz osoby samotne, zamieszkujący w swoich domach. Niektórzy składają → profesję → rad ewangelicznych i wtedy najczęściej mieszkają wspólnie w oddzielnych domach dla kobiet i mężczyzn. Pewna grupa członków pracuje w zwykłych warunkach świeckich, wykonując wybrany przez siebie zawód, inni zaś poświęcają swój czas na rzecz Instytutu. Osoby należące do MJ zachowują świecki charakter stroju, dzięki czemu możliwe jest dopełnianie misji, jaką spełniają zgromadzenia zakonne. Jako świeccy, członkowie MJ są wezwani do zanurzenia się w porządek spraw ziemskich, by przemieniać świat „od wewnątrz na sposób zaczynu” (LG 35).

Celem Instytutu jest pomagać świeckim w wypełnianiu ich specyficznego zadania w społeczeństwie. Chodzi o to, by w swoich miejscach pracy i życia rozpoznali oni swe świeckie powołanie i wypełniali je wielko-

duszenie; by jako rodzice byli otwarci na wartość życia, gotowi poświęcać się chrześcijańskiemu → wychowywaniu dzieci; by jako lekarze i pielęgniarki angażowali się w ochronę i troskę o ludzkie życie zgodnie z prawem Bożym; by jako nauczyciele brali sobie do serca wielką odpowiedzialność za kształcenie umysłów i dusz swoich uczniów wg zasad wiary katolickiej.

Realizacji tego celu w Polsce służy organizowanie → rekolekcji i spotkań dla młodzieży oraz dorosłych, rozprowadzanie literatury z nauczaniem Kościoła i publikowanie katolickiego pisma młodzieżowego „YOU!”.

Członkowie MJ szerzą nabożeństwo do Jezusa Eucharystycznego i Niepokalanego Serca Maryi. Wspólne jest im pragnienie świętości oraz jasne zrozumienie i praktykowanie eklezjalnej duchowości a także → apostołstwo → świeckich.

JENNIFER STAAB

MIŁOSIERNIE

Treść i ducha tego pojęcia wyczerpują 3 czynniki zawarte w przypowieści o Samarytaninie (Łk 10, 33-34): zobaczył — wzruszył się głęboko — podszedł i opatrzył. Zatem m. to: zauważenie, współczucie i konkretne działanie.

I. Teologia m. ST łączy m. z praktyką miłości bliźniego; człowiek powinien naśladować Boga w czynieniu m. (Syr 18, 13; 28, 4).

Jezus uczył o m. i było ono motywem Jego czynów, co ukazują Ewangelie w dwóch grupach tekstów. Pierwszą stanowią te miejsca, w których chorzy, cierpiący i nieszczęśliwi apelują do m. Jezusa, błagając Go o ratunek, na co On odpowiada cudami: leczy, wskrzesza, karmi, pomaga. Prośba ta najczęściej wyrażona jest wezwaniem: „uli-tuj się”, „zmiłuj się” (Mt 15, 22; 17, 15; 20,

30). W drugiej grupie tekstów Jezus sam, widząc jakąś ludzką nędzę i potrzebę, nawet nie proszony, lituje się i pomaga. We wszystkich tych tekstach występuje ta sama struktura: widzieć — litować się — pomóc. W ten sposób Jezus objawił miłosiernego Ojca i sam stał się wzorem czynienia m. (Łk 6, 36; Mt 18, 23-35).

Kościół jest dalszym ciągiem m. Chrystusa, dlatego było ono od samego początku przedmiotem teologicznej refleksji. Wg *Didache* motywem czynienia m. jest wspólny udział w nieśmiertelności, nie należy go jednak okazywać tym, którzy nie chcą pracować (12, 2). Wg św. Cypriana († 258) Bóg pozostaje nadal właścicielem wszystkich rzeczy i dlatego nikt nie może być wyłączony od ich używania. Z tego powodu świadczenie na rzecz biednych jest naka-

zem m. Św. Cyprian daje w ten sposób nowe uzasadnienie podmiotowości Kościoła w zakresie m. Św. Bazyli († 379) i św. Jan Chryzostom († 407) przypominają, że niewypełnienie obowiązku m. jest nadużywaniem prawa własności. Dzieła m. są przede wszystkim zamianą dóbr naturalnych na nadprzyrodzone. Podobnie głosi św. Augustyn († 430).

W myśli Ojców Kościoła problematyka m. zachowuje swoje centralne miejsce nie tylko ze względu na same podstawy obowiązku czynienia dobrze bliźnim, lecz także z uwagi na jego obiektywną nadprzyrodzoną i naturalną wartość, na jego skutki w życiu osobistym działającego oraz jego znaczenie dla wspólnoty chrześcijańskiej i dla społeczności naturalnej.

W teologii scholastycznej w pojęciu m. wyeksponowano element współczucia, co spowodowało oddzielenie m. jako cnoty od cnoty miłości, jak również cnotę m. od dobroczynności i jałmużny, jako dzieł miłości bliźniego. Wg św. Tomasza z Akwinu († 1274) m. jest współczuciem z czyjąś nędzą, które skłania do pośpieszenia mu z pomocą (STh II-II, q. 30, a. 2). W tym ujęciu m., nawet szeroko rozumiane, nie przestaje być dziełem miłości bliźniego, ale nie jest rozważane w powiązaniu z koncepcją nadprzyrodzonej wspólnoty wiernych, wypełniających obowiązek wzajemnej posługi. Nie widzi się więc dzieł m. jako działania Kościoła, ani nie docenia się ich społecznego znaczenia.

Nowe spojrzenie na rolę m. w życiu społecznym przynosi XIX w. Wśród świeckich (np. F. Ozanam, A. de Melun) rodzi się przekonanie, że rozbudowana działalność charytatywna może być środkiem zaradczym na nędzę. Nadali w ten sposób nowy kierunek studiom w tej dziedzinie. W teologii zaczęto odchodzić od scholastycznych formuł i mówiono raczej o czynnej miłości bliźniego, dla której punktem wyjścia jest *caritas* jako cnota Boska, tzn. jako miłość

Boga, miłość siebie samego i miłość wszystkich bliźnich. Wyłączenie któregośkolwiek z tych przedmiotów miłości zaprzecza samej jej naturze. *Caritas* obejmuje więc zawsze kompleks stosunków: Bóg-człowiek-bliźni.

Dopiero w XX w. zaczęto eksponować tę prawdę w życiu Kościoła i w teologii. Wg ks. Wincentego Granata († 1979), „teologa m. Bożego”, najdoskonalszą formą kultu → M. Bożego jest realizacja m. w codzienności. Uznanie i uwielbienie miłosiernego Boga zawiera w sobie postulat czynnego m. ludzkiego. Szczegółowym tego wyrazem są uczynki m. i wszelkiego rodzaju działalność charytatywna. Każda epoka kulturowa ma obowiązek na nowo odczytać Ewangelię m. i na swój sposób praktykować różne formy m. indywidualnie i społecznie.

Kwintesencją współczesnej refleksji na temat m. jest enc. Jana Pawła II *Dives in misericordia* (30 XI 1980). Wg niego m. jest wydobywaniem dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku (AG 6). Jest ono głębszym źródłem sprawiedliwości, która bez m. może działać wg zasady „oko za oko, ząb za ząb”.

II. M. w duchowości europejskiej. Jezus domagał się dzieł m. od swoich uczniów. Apostołowie mieli wspólny fundusz, z którego udzielali jałmużny. W czasach apostołskich powstała pierwsza chrześcijańska organizacja akcji m., której trzon stanowili diakoni (Dz 6, 2 n.). W czasie głodu panującego w Judei chrześcijanie Antiochii pośpieszyli z pomocą braciom mieszkającym w Judei „każdy wg możliwości” (Dz 11, 29). Nowo powstające gminy chrześcijańskie organizowały oficjalną kościelną opiekę nad biednymi, uważaną za obowiązek biskupa. Tworzone były na ten cel specjalne fundusze, których źródłem były: ofiary składane podczas Eucharystii, zbiórki urządzane w dni postne i ofiary składane do kasy kościelnej. Po edykcie mediolańskim formy i rozmiary działalności charytatyw-

nej rozwinęły się. Dochody z majątków kościelnych dzielono na cztery części: na utrzymanie biskupa, na żywność dla kleru, na utrzymanie budynków kościelnych i na ubogich.

Nową formą opieki nad biednymi, były zakłady tworzone w diecezjach lub przy klasztorach. Wzorem takiego zakładu była założona przez św. Bazylego instytucja, w której znajdowali opiekę podróżni, ubodzy, chorzy, sieroty i porzucone dzieci. Na jej wzór powstawały *ksenodochia* — dające schronienie podróżnym, *nosocomia* — zakłady dla chorych, *leprosorium* — dla trędowatych, *ptochotrophia* — dla ubogich, *agriniria* — dla nieuleczalnie chorych, *orphantrophia* — dla sierot, *gerentocomia* — dla starców, *hospitia* — dla podróżnych, a nawet dla wdów, kalek, obłąkanych czy położnych. Zakłady te zwykle prowadzili świeccy pod kontrolą biskupa.

Także zakony mają wkład w dzieło m. Św. Bazyli napisał w *Regule*, że jednym z zadań zakonów winno być wychowanie chłopców oraz opieka nad biednymi i chorymi. Podobnie św. Benedykt nakazał, aby zarządzający majątkiem zakonnym troszczyli się o ubogich, dzieci i chorych zgłaszających się do furty po pomoc i wsparcie. Przy klasztorach powstawały szpitale, a klasztorne apteki wydawały bezpłatnie leki.

Ok. VII w. zaznaczyło się osłabienie działalności dobroczynnej Kościoła w związku z wędrówką ludów. Jednak i w tym niespokojnym okresie synody przypominały o obowiązku opieki nad biednymi i domagały się, aby biskupi mieli swoich jałmużników. Prawo przewidywało, że w przypadku wyjątkowych potrzeb charytatywnych oraz na wykup niewolników można było sprzedawać majątki kościelne.

Po tym okresie nastąpiła decentralizacja opieki nad biednymi — instytucje charytatywne tworzone już nie w diecezjach, lecz w parafiach.

W okresie wypraw krzyżowych powstały zakony, których szczególnym zadaniem była opieka nad chorymi, np. we Francji

zakon św. Antoniego (koniec XI w.) specjalizujący się w opiece nad nieuleczalnie chorymi, Kanonicy Regularni Świętego Ducha (1197) św. Gwidona, → trynitarze i joannici zwani także Kawalerami Maltańskimi (1020).

Obok duchowieństwa i zakonów, szeroką działalność charytatywną rozwinęły bractwa. Zakres ich działania obejmował różne potrzeby, od nauki czytania i pisania do grzebania zmarłych. Także stowarzyszenia religijne, jak np. związek dobrowolnie ubogich, którzy sami żyli z pracy rąk i zbierali jałmużnę dla biednych.

Szczególną formą pomocy były tzw. banki pobożne, udzielające bezprocentowych lub niskoprocentowanych pożyczek najbardziej potrzebującym.

Znane są także inne formy pomocy jak np. działalność klasztoru św. Bernarda w Alpach, którego celem było wyszukiwanie zasypanych w górach wędrowców za pomocą psów; budowanie mostów; nawracanie upadłych kobiet i udzielanie im opieki przez zakon pokutnic.

Sob. Tryd. przypomniał biskupom o obowiązku czuwania nad szpitalami i fundacjami na rzecz biednych. Po Soborze powstają nowe zakony dla dzieł m. np. kamilianie i bonifratrzy. Św. Wincentego à Paulo († 1660), przykład wszechstronnej działalności dobroczynnej, założył lazarystów i siostry miłosierdzia (szarytki) i stowarzyszenie pań miłosierdzia oraz bractwa męskie.

Rozwój życia religijnego w XIX w. szedł w parze z ożywieniem działalności charytatywnej w całym Kościele. Ważną rolę odegrali w nim francuscy katolicy F. Ozanam i A. de Melun. Ozanam założył Towarzystwo św. Wincentego à Paulo, które początkowo zajmowało się niesieniem pomocy biednym rodzinom, a potem pośrednictwem pracy, urządzaniem wieczorowych kursów dla robotników, zakładaniem kas wzajemnej pomocy itp. Melun za-

łożył Towarzystwo Opieki nad Terminatorami oraz Towarzystwo św. Franciszka Salezego, obydwa działające wśród młodych robotników. Podobną działalność w Niemczech prowadził ks. Alfred Kolping i bp W. E. Ketteler. We Włoszech św. Jan Bosko założył dwa zgromadzenia zakonne zajmujące się opuszczoną i zaniedbaną młodzieżą. W Anglii kard. Henry Manning zasłynął w dziedzinie walki z pijaństwem, handlem kobietami i niewolnictwem.

Z okazji kongresu eucharystycznego w Amsterdamie w 1924 postanowiono z inicjatywy ks. Simonisa powołać międzynarodową organizację charytatywną pod nazwą *Caritas Catholica*.

III. M. w duchowości polskiej. Wg Długosza biskup krakowski św. Stanisław utrzymywał dokładny spis ubogich i na ich potrzeby przeznaczał trzecią część swoich dochodów. Biskupi szczególnie pamiętający o ubogich, to: bł. Wincenty Kadłubek († 1223), Iwo Odrowąż, Prandota i Janisław. Udział w dziełach m. brały również kobiety, np. św. Jadwiga Śląska († 1243), bł. Bronisława († 1259), bł. Salomea († 1268), św. Kinga († 1292), bł. Jolanta († 1298) i św. Jadwiga Wawelska († 1399).

Postanowienia Sob. Tryd. dotyczące m. znalazły oddźwięk w polskich uchwałach synodalnych przypominających, że w każdej parafii powinien istnieć rejestr biednych, wdów, sierot i uciśnionych, a biskupi są zobowiązani sprawdzać czy proboszczowie zapobiegają nędzy w swojej parafii.

Na szczególną uwagę zasługuje działalność dobroczynna ks. Piotra Skargi († 1612), założyciela Arcybractwa Miłosierdzia, Banku Pobożnego, Skrzynki św. Mikołaja i Bractwa Betanii św. Łazarza.

Założone w XIX w. przez bł. Edmunda Bojanowskiego († 1871) zgromadzenia zakonne służebniczek NMP opiekowało się dziećmi chłopskimi. Z praktycznej opieki nad opuszczonymi dziećmi wyrosło Zgromadzenie Sióstr Felicjanek założone przez

Angeł Truszkowską († 1899). Bł. H. Koźmiński († 1916) założył Zgromadzenie Córek NMP od Siedmiu Boleści, które specjalizują się w pracy ochroniarskiej i pielęgniarskiej. Zjawiskiem zupełnie szczególnym było dzieło zapoczątkowane przez św. Alberta Chmielowskiego († 1916), który otworzył przytułek dla bezdomnych, a następnie założył zgromadzenie Braci Albertynów i Sióstr Albertynek prowadzących schroniska dla mężczyzn i kobiet.

W czasie I wojny światowej kard. Adam Sapieha wzywał o pomoc dla ludności Galicji i Królestwa Polskiego, co znalazło szeroki oddźwięk w całym świecie, a pierwsze ofiary nadeszły od Benedykta XV oraz od kolegium kardynalskiego. W 1915 powołano Krakowski Biskupi Komitet dla Dotkniętych Klęską Wojny obejmujący opieką żołnierzy, jeńców, uchodźców i mieszkańców terenów przyfrontowych.

Przed I wojną światową w 1907, dzięki staraniom ks. Stanisława Adamskiego i ks. Piotra Wawrzyniaka utworzono w Poznaniu Związek Polsko-Katolickich Towarzystw Dobroczynnych, który w 1922 przyjął strukturę niemieckiej Caritas i został przemianowany na Związek Caritas. W związku z rozwojem diecezjalnej sieci Caritas, powołano w 1929 w Poznaniu centralę ogólnokrajową pod nazwą Instytut Caritas, patronujący i organizujący ogólnopolskie Dni, a potem Tygodnie M., mające na celu popularyzację idei chrześcijańskiego m.

W czasie II wojny światowej pod kierownictwem Rady Głównej Opiekuńczej działały niektóre diecezjalne *Związki Caritas*, udzielające pomocy wysiedleńcom, więźniom i ukrywającym się Żydom. Po wojnie, z myślą o niesieniu pomocy jej ofiarom, Konferencja Episkopatu Polski powołała Krajową Centralę Caritas z siedzibą w Krakowie, która przestała istnieć w 1950. Jej majątek przejęło Zrzeszenie Katolików Caritas. Episkopat Polski powołał w tym samym roku Krajowy Sekretariat do Spraw Miło-

sierdzia w celu stymulowania działalności charytatywnej w diecezjach i parafiach.

Po sejmowej ustawie o stosunku państwa do Kościoła z 17 V 1989 przywrócono instytucję Caritas, której wieloletnim przewodniczącym był bp Czesław Domin († 1996). Jej celem jest szerzenie oraz praktyczne realizowanie nauki Jezusa Chrystusa o m. chrześcijańskim.

M. a sprawiedliwość, Com 1(1981), 1-2 (cały zeszyt); *M. w postawie ludzkiej* (HM, 5), red. W. Słomka, Lb 1989; *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, red. M. Chmielewski, Lb 1994; H. Wejman, *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Pz 1999; A. Rybicki, *Wizja doskonałości chrześcijańskiej w ujęciu biskupa Czesława Domina (1929-1996)*, w: *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka* (DwP, 7), red. M. Chmielewski, Lb 2001, 253-262.

KS. BOGDAN FERDEK

MIŁOSIERDZIE BOŻE

I. Pojęcie. Jan Paweł II w enc. *Dives in misericordia* (30 XI 1980) wyprowadził pojęcie m. B. ze ST i wskazuje na jego pełny wyraz w NT. Już w ST Naród Wybrany, a nawet poszczególni członkowie tego narodu doznawali m. B. i odwoływali się do niego w każdej potrzebie, a szczególnie w sytuacji zdrady Przymierza. ST wyraża pojęcie m. B. szczególnie dwoma terminami: *hesed* i *rahamim*.

Pierwszy termin oznacza dobroć, miłość, → łaskę, ale w ramach Przymierza także wierność Boga w tej miłości, mimo zawodności ze strony człowieka, kiedy Bóg nie był już prawnie zobowiązany do wierności. Właśnie wtedy miłość Boga okazywała się „potężniejszą niż zdrada i mocniejszą niż grzech” (DiM 52) — była przebaczeniem i przywróceniem łaski, była ojcowską wiernością samemu sobie.

Rahamim natomiast wyraża bardziej miłość matczyną, niezasłużoną, pełną tklivości, dobroci, cierpliwości, wyrozumiałości i przebaczenia. Bóg miłosierny w swej miłości ojcowskiej objawia się też miłosierny w swej miłości matczynej (Iz 49, 15).

Zarysowane m. B. w ST znajduje swój pełny wyraz w NT, w → Jezusie Chrystusie, gdyż to w Nim objawiła się tajemnica Boga, który jest „bogaty w miłosierdzie” (Ef 2, 4) i jest „Ojcem miłosierdzia” (2 Kor 1, 3). M. B. objawiło się w tajemnicy Wcieleń, w czynach i nauce Zbawiciela (m.in.

przypowieść o Synu marnotrawnym — Łk 15, 11-32) i szczególnie w Jego męce krzyżowej oraz w tajemnicy Zmartwychwstania i Chwały.

Jednocześnie z pojęciem m. B. świadczono przez Boga i Jezusa Chrystusa oraz Jego Matkę Maryję, a także doznawanego przez człowieka, ujawniło się pojęcie m. B. doznawanego przez Jezusa Chrystusa i Jego Matkę Maryję. Tajemnica m. B. objawiła się też w powołaniu do istnienia Kościoła Chrystusowego, który jest wspólnotą doznającą m., powołany do świadczenia m. B. i do modlitwy o m. B. nad światem. Szczególnym przejawem okazanego m. B. w NT jest Dar Ducha Ojca i Syna, w mocy którego dokonuje się wciąż rodzenie nowego człowieka (→ *homo novus*) i nowej ludzkości. W Jego mocy możliwe jest budowanie → cywilizacji miłości, aż na miarę miłości miłosiernej.

Można więc mówić, że w pojęciu m. B. zawarte są niejako wszystkie odcienie miłości, ze szczególnym akcentem na łaskawość Boga w obliczu ludzkich potrzeb, niedoli, nędzy moralnej i zmarnowanych darów Bożych. Bóg miłosierny zawsze upomina się o dobro swego stworzenia, a szczególnie człowieka wtedy, kiedy jego godność i wartość zostały uwikłane i poddane różnym postaciom zła. Tak pojmowane m. B. stanowi istotną treść Chrystusowego Orędzia. Nie tylko nie godzi ono w osobową godność człowieka, ale jest dla tej godności ostoją i ratunkiem; jest bowiem szansą wy-

dobycia się człowieka nawet z najgłębszego dna upadku i grzechu; jest miłością „potężniejszą niż śmierć — potężniejszą niż grzech” (DiM 8).

W omawianiu pojęcia m. B. nie można pominąć też Orędzia Chrystusa skierowanego do św. Faustyny Kowalskiej († 1938). M. B. objawione jest w nim jako „największy przmiot Boga” w tajemnicy Jego trynitarnego bycia i działania, jako rys istotny Jezusa Chrystusa i Jego Matki — Matki Miłosierdzia oraz jako rys życia i posłannictwa Kościoła Chrystusowego, a tym samym każdego z jego członków.

II. M. B. jako rys duchowości chrześcijańskiej. Ponieważ u podstaw wszelkiej duchowości jest przesłanka poznawcza, dlatego do pierwszych wymogów kształtowania i promowania postaw należy poznanie tajemnicy m. B. Wymóg ten odwołuje się do poznania objawienia się Boga miłosiernego w ST i NT, a także w dziejach Chrystusowego Kościoła i świata. Poznanie tej tajemnicy pozwoli zrozumieć, że byt świata i odrodzenie upadłej ludzkości tłumaczy się m. B., które szczególnie zajaśniało w Chrystusie i w Jego zbawczym dziele. Objawione w Chrystusie i Jego zbawczym dziele m. B. pozwala najdoskonalej odnaleźć się człowiekowi w jego boskiej godności (RH 10).

M. B. doznane i doznawane wciąż jest darem i zadaniem, jest powołaniem i uzdolnieniem do świadczenia m. B. na podobieństwo Boga miłosiernego (Łk 6, 36) oraz na podobieństwo Jezusa Chrystusa (DiM 3).

Do wymogów miłości miłosiernej zalicza Chrystus, obok innych czynów miłości, powstrzymanie się od sądzenia bliźnich, oraz przebaczenie i wspaniałomyślne darowanie win (Mt 7, 1-6; 18, 23-25), które jest też warunkiem dostąpienia m. B.

Biorąc pod uwagę powyższe dane trzeba powiedzieć, że naśladować Ojca niebieskiego, czyli być doskonałym na podobieństwo Ojca niebieskiego (Mt 5, 48) — czego doskonały wzór zostawił Chrystus — to nic innego, jak nachylać się z miłością nad

każdym potrzebującym człowiekiem, którego egzystencja, podobnie jak nasza, naznaczona jest darmością i potencjalnością, zawodnością i grzesznością; to czynić wszystko, „[...] by wydobywać dobro spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku” (DiM 6). Właśnie w takiej postawie i w takich czynach miłości miłosiernej człowiek sprawdza się w swej wielkości na miarę wielkości Ojca niebieskiego i potwierdza się w doskonałości na podobieństwo doskonałości Ojca niebieskiego, wyrażonej najdoskonalej w Jezusie Chrystusie.

Również Orędzie o m. B., skierowane do św. Faustyny Kowalskiej, wzywa do kształtowania postaw i świadczenia czynów miłości miłosiernej. U podstaw tego kształtowania jest wezwanie do poznania tajemnicy m. B. oraz do zawierzenia Bożemu m. B. i oddawania czci Bogu w tajemnicy Jego miłosierdzia. Czyny miłości miłosiernej winny zaś wyrażać się w głoszeniu prawdy o tej tajemnicy, w świadczeniu czynów miłości miłosiernej bliźnim i w modlitwie o m. B.

Syntetycznie wyraził to Jan Paweł II podczas nawiedzenia sanktuarium M. B. w Krakowie-Łagiewnikach 7 VI 1997, mówiąc do Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia: „Dzisiejszy człowiek potrzebuje waszego głoszenia Miłosierdzia; potrzebuje waszych dzieł miłosierdzia i potrzebuje waszej modlitwy o Miłosierdzie”.

M. Sopoćko, *M. B. Studium teologiczno-praktyczne*, Wi 1936; I. Różycki, *M. B. Zasadnicze rysy nabożeństwa do M. B.*, Stockbridge 1984; *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wr 1985; *Miłosierdzie w postawie ludzkiej* (HM, 5), red. W. Słomka, Lb 1989; S. Tułodziecki, *M. B. w ST*, Pz 1992; K. Romaniuk, *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Zb 1994; H. Wejman, *Miłosierdzie jako rys duchowości chrześcijańskiej*, Sz 1995; J. Machniak, *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego Miłosierdzia u bl. siostry Faustyny Kowalskiej. Studium krytyczne w świetle myśli teologicznej*, Kr 1998; W. Seremak, *M. B. a nowa ewangelizacja. Znaki czasu*, Lb 2001; P. Socha, *Rozwój kultu Bożego Miłosierdzia w Polsce*, w: *In Christo Redemptore*, red. J. M. Popławski, Lb 2001, 89-112.

KS. WALERIAN SŁOMKA

MIŁOŚĆ

I. Pojęcie. Pełne rozumienie przeżywania m. domaga się uwzględnienia tego przeżycia nie tylko w chrześcijaństwie, lecz także w religiach i kulturach przedchrześcijańskich oraz niechrześcijańskich.

Także w kręgu chrześcijaństwa pojęcie m. nie jest jednoznaczne. Może oznaczać m. Boga do człowieka i człowieka do Boga; m. narzeczeńską, małżeńską, rodzinną, rodową, plemienną, narodową; m. przyjaciół i m. do każdego człowieka jako bliźniego; może być rozumiana w wymiarze m. naturalnej i nadprzyrodzonej, której źródłem jest Duch Święty (Rz 5, 5). Pojęcie m. chrześcijańskiej odwołuje się właśnie do m., której źródłem i wzorem jest Bóg Trójjedyny. Pojęcia tej m. nie dało się wyrazić greckim słowem *eros*, gdyż taka m. oznacza m. pożądania i Boga sytuowała poza m. jako tego, który posiadając wszystko nie może niczego pożądać, a więc nie może miłować. Oryginalność m.ch. wyrażano zatem gr. terminem *agape* (łac. *caritas*), czyli takiej m., która polega na samodarowaniu się kochającego kochanemu. To dlatego św. Jan Apostoł napisał: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16), a filozofia chrześcijańska określi Boga jako: *Bonum diffusivum sui* — dobro udzielające się.

Bóg będąc M. „pierwszy nas umiłował” (1 J 4, 19), ale też powołał nas i uzdalnia do takiego miłowania, jakim On miłuje i takiego, jaki ta m. znalazła swój doskonały wyraz w m. Jezusa Chrystusa. To powołanie do m. zna już ST: dwa przykazania m., i poznał je NT w m., której wzór i przykazanie zostawił Jezus Chrystus. W Jego nauce doskonałość m. na podobieństwo Ojca niebieskiego oznacza m. uprzedzającą, m. darującą się miłowanemu (Mt 5, 44-45. 48). Podobnie Jezus Chrystus powie o swojej m.: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłow-

łem. Nikt nie ma większej m. od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 12-13).

Nowość Chrystusowego przykazania m. polega na tym, że w Nim, Jednorodzonym Synu Ojca, wszyscy stają się synami Bożymi (→ synostwo), w których działa → Duch Święty. On uzdalnia ich do takiego miłowania, jakim zostali umiłowani w → Jezusie Chrystusie, który utożsamia się z wszystkimi ludźmi tak dalece, iż kto kocha bliźniego Jego miłuje, a kto nienawidzi albo jest obojętny na los bliźniego — nienawidzi albo jest obojętny względem Niego (Mt 25, 31-46). Nigdy i nigdzie m. do Boga i m. do człowieka nie zostały tak zespolone i tak dalece nierozdzielalne, dlatego św. Jan Apostoł mógł zasadnie stwierdzić: „Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego” (1 J 4, 20-21).

W pojęciu m. chrześcijańskiej, która polega na samodarowaniu się miłowanemu, mieści się więc Bóg, który jest M. w swym życiu wewnątrztrzytnym. On nas umiłowal pierwszy i szczególnie obdarował tą m. w swym Jednorodzonym Synu Jezusie Chrystusie. Pojęcie m. obejmuje także powołanie chrześcijanina do takiego miłowania Boga, innych i świata jak sam został umiłowany. Obejmuje również uzdolnienie do takiego miłowania dzięki darowi Ducha Świętego i faktyczną m. do Boga Trójjedynego, do innych i całego świata stworzonego przez Boga i zadanego człowiekowi, by naznaczył go → cywilizacją m.

II. M. a świętość. Pojęcie → świętości odsyła do *sacrum* jako swego źródła. Nie

można bowiem mówić o świętości tam, gdzie zanegowane jest istnienie *sacrum* — Boga. Użycie pojęcia świętości przy jednoczesnym zanegowaniu Boga, prowadzi do zasadniczego nieporozumienia. Chrześcijaństwo wyprowadza pojęcie świętości z *Sacrum*, którym jest Bóg Trójjedyny. Już w ST z niezwykłą mocą akcentowano świętość Jahwe i z tej świętości wywodzono powołanie ludu wybranego do świętości (Kpł 11, 44). W NT również wiązano pojęcie i powołanie do świętości z świętością Boga, który świętym czyni lud Boży Nowego Przymierza, dzięki zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa i działaniu Ducha Świętego. Pasterskie listy Apostołów z niezwykłą intensywnością wzywają wiernych do świętości, wiążąc zawsze to pojęcie z świętością Boga. M.in. św. Piotr pisze: „[...] ale w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: «Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty»” (1 P 1, 16).

Bóg jest święty z racji swej transcendentności, swej całkowitej inności w bycie i działaniach, w odróżnieniu od stworzeń. Jednakże stworzenia z racji uczestnictwa w Bożym bycie i w Bożym działaniu mają udział w tej świętości Boga. Człowiek z racji stworzenia go na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26) oraz z racji usynowienia go w wyniku zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa i działania Ducha Świętego, ma szczególny udział w tej świętości i jest powołany do szczególnego stopnia doskonałości udziału w świętości Boga. Jeśli zaś Bóg jest M. i do Jego istoty należy miłowanie, to nie można, ani pojęcia świętości Boga, ani pojęcia świętości stworzeń, ujmować i rozumieć w oderwaniu od m. Św. Paweł przypisze właśnie m. szczególną rolę w tej → doskonałości (Kol 3, 14).

Konst. dogmatyczna o Kościele Sob. Wat. II, szczególnie w rozdziale o powszechnym powołaniu do świętości, odróżnia tę świętość, która jest udziałem w Bożej

naturze (LG 40), od tej, która polega ostatecznie na m. Jakkolwiek bowiem ci uczestnicy Bożej natury „[...] powinni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego. Napomina ich Apostoł, aby żyli, «jak przystoi świętym» (Ef 5, 3), aby przyoblekli się «jako wybrani Boży, święci i umiłowani w tkiwe miłosierdzie, w dobroć, w pokorę w łagodność i w cierpliwość» (Kol 3, 12) i aby mieli owoce Ducha ku uświęceniu (Rz 6, 22; Ga 5, 22)”, to jednak m. jest tej świętości życia zwróceniem i istotą (LG 39).

Różne mogą być oblicza chrześcijańskiej m., na której polega świętość życia, ale jej istota pozostaje zawsze ta sama: bytowanie na sposób daru dla Boga, bliźnich i → świata. Takie bytowanie na sposób daru m. nie leży w mocy samej natury ludzkiej, dlatego Chrystus dokonał zbawczego dzieła i „[...] na wszystkich zesłał Ducha Świętego, który miał ich wewnętrznie pobudzić, aby miłowali Boga z całego serca, z całej duszy, z całej myśli i ze wszystkiej siły swojej (Mk 12, 30) i aby siebie wzajemnie tak miłowali, jak Chrystus ich umiłowal” (J 13, 34; 15, 12; LG 40).

III. Duchowość m. Duchowość jako zespół postaw i styl życia rodzi się najpierw z przesłanki poznawczej, a następnie emocjonalno-wartościującej. Trzeba więc zapytać, jaką podstawę ma wymóg m. w kształtowaniu postaw i życia chrześcijańskiego?

Najgłębszą podstawę tego wymogu znajdujemy w osobowym charakterze Boga oraz w osobowym charakterze bytu człowieka. Filozofia i teologia osoby pozwala stwierdzić, że do istoty osoby należy bytowanie „dla” — bytowanie w relacji i wchodzenie w komunij z innymi. Doskonałością bycia „dla” jest tylko m. Odnosząc to do człowieka — jest bytowaniem na sposób daru dla Boga, dla innych, dla dobra świata. Jeśli człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to podobieństwo to

i ten obraz nie może być sprowadzany tylko do jedyności natury Bożej, lecz także rozciągany na troistość Osób Bożych, a więc na obrazowanie i odzwierciedlanie najdoskonalszej komunii m., jaka istnieje wewnątrz Trójcy Przenajśw. Wskazując na tę prawdę Sob. Wat. II stwierdza: „To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (GS 24).

Rozumiejąc w ten sposób wymóg chrześcijańskiej m. w kształtowaniu doskonałości postaw i życia chrześcijańskiego, możemy powiedzieć, że taka m. niesie ze sobą zbawczą moc dla tego, kto miłuje i szansę doznania tej mocy dla tego, kto jest miłowany. Przez dar z siebie dla Boga osoba ludzka spełnia się tak, iż można mówić o przeobstwieńiu (*theosis*) ludzkiego „ja” oraz o takim zespoleniu z Bogiem, które sam Chrystus nazywa przebywaniem w człowieku (→ zjednoczenie) Osób Bożych (J 14, 23).

Wspólnota m. człowieka z Bogiem nie osłabia, jeśli jest autentyczna, wspólnoty m. z ludźmi. Ona ją rodzi, rozwija, formuje i ocala. Człowiek bowiem w spotkaniu z Bogiem odkrywa potencjalność innych i wezwanie, by mocą m. przeprowadzić innych z możliwości do stanu doskonałości i spełnienia. Tylko m., jako bytowaniem na sposób daru dla Boga i innych, można wytłumaczyć heroizm świętych, którzy piekło ludzkiego życia zamieniali w niebo komunii m.

Chrześcijanie wiedzą, że powołanie do m. Boga ponad wszystko, a bliźniego jak siebie samego nie jest powołaniem do wygody, ale też wiedzą, że człowiek jest osobą i postępuje zgodnie ze swą naturą osoby i powołania osoby tylko wtedy, gdy jest w relacji m. podobnej do tej, którą umiłował

nas Ojciec niebieski i Jezus Chrystus, a do której uzdalnia Duch Boży (Rz 5, 5).

Na ryzyko związane z wyborem m. jako zasady życia społecznego, a nawet niemoc w tej dziedzinie, wskazywali marksiści i zwolennicy tzw. rozwiązań siłowych. M. jawi się w tym rozumieniu jako niemoc i bezbronność, po które nie można sięgać, jeśli się chce mieć sukcesy i zwycięstwa. Można tu od razu zapytać: jakie zwycięstwa? Czy nie zwycięstwa pyrrusowe, które są klęską dla wartości istotnie ludzkich?

Postawa m. jest rzeczywistością paradoksalną. Zdaje się ona skazywać swój podmiot na niemoc i bezbronność, na pokonanie i klęskę, ale przecież historia Jezusa Chrystusa i Jego naśladowców tego nie potwierdza. Jest rzeczą znamionną, że zauważył to nawet autor podręcznika teorii walki, piszący z obcych chrześcijaństwu pozycji: „Tak np. pierwsi chrześcijanie, przyjmując bez przeciwstawiania się śmierć męczeńską, dawali nią świadectwo słowom, które głosili, zyskując w znacznej mierze dzięki temu dużą grupę sprzymierzeńców w zespole nieprzyjaciela, iż osiągnęli zwycięstwo” (J. Rudniański, *Elementy prakseologii teorii walki*, Wwa 1983, 56). Można tylko dodać, że zwycięstwo to trwa do dziś i ma zapewnienie wiecznego trwania.

W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Pz 1981; S. Witek, *M. chrześcijańska w życiu człowieka*, Wwa 1983; W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, red. zbior., Lb 1985, 351-368; T. Styczeń, A. Szostek, *M. gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne*, Lb 1986; M. Gogacz, *Największa jest m. (1 Kor 13, 13). Rozważania rekolekcyjne*, Wwa 1988; A. J. Nowak, *Człowiek wiary nadziei m.*, Ka 1988; A. Zienkiewicz, *M. trzeba się uczyć*, Wr 1989; J. Pyrch, *Po wszystkie dni: o wspólne życie z Bogiem dzięki wierze, nadziei i m.*, Kr 1993; *M. w postawie ludzkiej* (HM, 8), red. W. Słomka, Lb 1993.

KS. WALERIAN SŁOMKA

MIŁOŚĆ PASTERSKA

Wewnętrzna zasada, cnota ożywiająca i kierująca życiem duchowym kapłana (→ kapłaństwo); darmo otrzymany dar → Ducha Świętego; znak komunii z → Trójcą Przenajśw., posiadający znamiona apostołskiego i misyjnego oddania, dar z siebie dla Kościoła; wyraz naśladowania Chrystusa; wyznacznik duchowości kapłana, jego dojrzałości w wierze i powołaniu; więź → doskonałości kapłańskiej; norma działalności duszpasterskiej (PDV 23; Dyr 43).

Zródłem m. p. jest sakrament kapłaństwa. Należy ona do natury i misji kapłaństwa służebnego, zaś swoją pełnię oraz moc wyraża i czerpie z → Eucharystii — Ofiary Krzyża, która jest darem Chrystusa dla Kościoła. Wzorem m. p., będącej całkowitym darem z siebie dla Kościoła, jest Chrystus

Głowa i Pasterz. W posługiwaniu kapłana m. p. jest obrazem miłości Chrystusa, który „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 25). Przedmiotem m. p. kapłana jest Chrystus, Kościół i ludzie, zaś jej wyrazem jest więź kapłana z biskupem i braćmi w kapłaństwie.

Pomocne we wzroście m. p. jest kulturowanie dojrzałych → przyjaźni kapłańskich oraz udzielanie pomocy i wsparcia braciom przeżywającym trudności w realizacji swego → powołania (Dyr 20).

Kapłan pośród ludu kapłańskiego (HM, 14), red. W. Słomka, J. Misiurek, Lb 1993; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, LB 1996; M. Kaczmarek, *Ku doskonałości kapłana. Studium myśli Jana Pawła II*, Cz 1997.

KS. MATEUSZ KRZYWICKI

MISTAGOGIA

I. Pojęcie. Słowa m. w przedchrześcijańskich źródłach używano na oznaczenie wprowadzenia w misterium, np. w kultach eleuzyjskich. Stosowane było także w języku codziennym, np. o przewodniku oprowadzającym po mieście mówiono, że jest mistagogiem.

Gr. czasownik *mistagogéo* (wprowadzać) i rzeczownik *mistagogía* (wprowadzenie) nie występują w ST i NT. Jednakże znajdujemy w nich rzeczywistości później oznaczane słowem m. np. stałe odwoływanie się do doświadczenia wyjścia z Egiptu (np. Iz 40-55), czy dialog Chrystusa z uczniami idącymi do Emaus (Łk 24).

Na przeł. IV/V w. zastosowano je w chrześcijaństwie do sakramentów inicjacji. Oznaczało wówczas wprowadzenie katechumena w misterium i określało przede wszystkim pogłębione, katechetyczne wtajemniczenie nowo ochrzczonego dorosłego,

w szerszym zaś sensie doprowadzenie go do doświadczenia niepojętej tajemnicy Boga.

Szczególnym świadectwem wagi katechez mistagogicznych dla nowo ochrzczonych w IV w. jest relacja Egerii, homilie mistagogiczne św. Cyryla Jerozolimskiego († 387), św. Jana Chryzostoma († 407) i Teodora z Mopsuestii († 428), a także świadectwa św. Ambrożego z Mediolanu († 397). Św. Cyryl Jerozolimski pozostawił 24 katechezy w tym 19 poświęconych przygotowaniu do chrztu i 5 mistagogicznych, wyjaśniających ceremonię chrztu, bierzmowania i Eucharystii.

Współcześnie mówi się o trzech modelach m. w Kościele antycznym: mistagogiczne katechezy dotyczące inicjacji jako całości, mistagogiczne wyjaśnienie Eucharystii i mistagogiczne spekulacje nad sensem i znaczeniem liturgii oraz kościelnej hierarchii. Można ukazać trzy elementy ta-

kiej metody mistagogicznej, które zachowują szczególną aktualność: dowartościowanie znaków (gestów, słów) dopiero co doświadczanych, interpretacja rytów w świetle Biblii w perspektywie historii zbawienia oraz otwarcie na zadania chrześcijańskie i eklesjalne jako wyraz nowego życia w Chrystusie.

M. stała się bardzo modnym słowem pod koniec XX w., ale w konst. *Sacrosanctum concilium* słowo to jeszcze się nie znajduje. W dokumentach posoborowych pojawia się rzadko i w odniesieniu do różnych rzeczywistości. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* wydaje się zaledwie *implicite* zawierać słowo m. w odniesieniu do homilii (art. 41). *Obrzęd chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* mówi o „czasie m.” (nr 235-239), a *Instrukcja Kongregacji do Spraw Wychowania* (3 VI 1979) wspomina o wprowadzeniu w liturgię, w Mszę św., sakramenty i Liturgię Godzin (art. 9).

Jak widać, w Kościele łacińskim termin ten znalazł stałe zastosowanie dopiero w dokumentach posoborowych, gdzie czas pomiędzy włączeniem do wspólnoty a zakończeniem całego rytu (wzorcowo pomiędzy Wielkanocą a Zesłaniem Ducha Świętego) zaczęto nazywać *Tempus mystagogiae*.

„Odkrycie” m. wiąże się z nazwiskiem Karla Rahnera SJ († 1984). Od 1984 obserwuje się wzrost literatury na ten temat, także w dziedzinie → teologii duchowości (np. Luigi Borriello, Federico Ruiz Salvador, Milton Aguilar Schreiber), zwłaszcza w odniesieniu do → kierownictwa duchowego. Pojęcie m. zastosowano także do pastoralnej liturgii, do kaznodziejstwa i katechetyki. Renesans zainteresowania m. wynika z fundamentalnego związku pomiędzy odnową liturgii i reformą życia Kościoła. Celem odnowy liturgii było ożywienie życia wiary w Kościele. Ma to związek ze zwrotem ku mistycznej istocie chrześcijaństwa.

Do głównych przedstawicieli m. należą w ramach ruchu liturgicznego: Odo Casel

(† 1948), Romano Guardini († 1968), Karl Rahner oraz Pierre Teilhard de Chardin († 1955). Powrót do m. jest owocem współczesnych ruchów: biblijnego, misyjnego, ekumenicznego, patrystycznego, a także rozbudzenia zainteresowania → duchowością.

Caselowi zawdzięczamy rozumienie liturgii jako urzeczywistnienia misterium. Dla Guardiniego celem formacji liturgicznej jest doprowadzenie do prawdziwego i przeżywanego bycia człowiekiem. Teilhard de Chardin w sercu swojego systemu stawia doświadczenie mistyczne, które staje się udziałem człowieka w kontakcie z materią otaczającego świata. Chodzi tu o pewnego rodzaju m. kosmiczną, która jest uśłowieniem doświadczenia najgłębszej treści wiary. Rahner nawoływał do m. w kontekście teologii pastoralnej, podkreślając, że przyszłe chrześcijaństwo albo będzie mistagogiczne, albo nie będzie chrześcijaństwem. Domagał się on, by kapłan był mistagogiem, czyli wprowadzającym w wiarę. M. w jego systemie jest wprowadzeniem w misterium samoudzielnia się Boga człowiekowi (→ łaska). Jest ona wysiłkiem podejmowanym, by pośredniczyć w doświadczeniu pneumatycznej egzystencji w sposób świadomy i wyraźny, a z drugiej strony staraniem człowieka, by rozumieć samego siebie oraz fakt, że jego mistyczne doświadczenie Ducha jest uchwytne historycznie i nieodwracalne w Jezusie Chrystusie.

Jak widać tzw. „nowa m.” ma na uwadze nie tyle jakąś treść, szczególną metodę czy działanie kultyczne, lecz teologiczną mentalność, zasadniczą postawę wspólnotowego i osobistego działania chrześcijan.

II. Aspekt praktyczny. Wnikając w strukturę inicjacji chrześcijańskiej stwierdzamy, że ma różne stopnie. Pierwszy zawiera czas i rytę celebrowane przy ustanowieniu katechumenów. Drugi polega na wyborze katechumenów uznanych za zdanych i wpisaniu ich imion na listę dopuszczonych do inicjacji w Święta Paschalne.

Trzeci to celebrowanie całkowitej inicjacji z przeżyciem chrztu, bierzmowania i Eucharystii w Wigilię Paschalną. Następnie rozpoczyna się czas m. aż do Zielonych Świąt.

Ważne jest świętowanie rocznicy chrztu, zwłaszcza pierwszej. Wspomniane bowiem obrzędy jedynie inicjują m. Boga, która ma trwać całe życie.

Właściwie m. jest tylko Boża, potrzebuje jednak braterskiej mediacji → kierownika duchowego — mistagoga.

Zdaniem J. Corbona, poczynając od Ojców Kościoła do dzisiaj, można wyróżnić cztery metody mistagogiczne w zależności od punktu widzenia: a) *punktualistyczna* — rozważająca punkt po punkcie celebrowanie sakramentu, wyjaśniając jego sens i znaczenie; b) *linearna* — wskazuje wielkie linie jedności celebrowania; c) trzecia metoda ukazuje w obrębie jednego sakramentu wszystkie możliwe aspekty związane z misterium chrześcijańskim; d) czwarty typ metody szuka sensu celebrowania w oparciu o autentyczne, pierwotne znaczenie epiklezy, która różnicuje sakramenty.

Liturgia mistagogiczna stawia różnorodne wymagania. Ma być przede wszystkim doświadczeniem obecności Zmartwychwstałego Pana i zmieniać życie wzywając do → chrystoformizacji, czyli kształtowania postaw na wzór Jezusa Chrystusa. Takie doświadczenie Zmartwychwstałego ma być źródłem prawdziwej radości. Z drugiej strony doświadczenie to winno być uczestnictwem w *mysterium tremendum* i budzić poczucie bojaźni Bożej. Ważne jest, by było to doświadczenie wspólnotowe. Ma angażować całego człowieka z wszystkimi jego władzami. Winno być wiarygodne, nie tylko ze strony sprawujących liturgię, ale też ze strony używanych paramentów i symboli. Ostatecznie liturgia mistagogiczna przez umożliwienie uczestnictwa w misterium łączącym niebo z ziemią ma stanowić przygotowanie do stanięcia „twarzą w twarz” z Bogiem (1 Kor 13, 12).

M. winna być refleksją teologiczną w pełnym tego słowa znaczeniu i wychodzić od celebrowania liturgicznej osadzonej w szeroko rozumianym *hic et nunc* (tu i teraz). W tym duchu coraz śmiej mówi się o traktowaniu całej teologii jako liturgicznej i mistagogicznej.

Należy także mówić o „liturgii świata”, w którym również działa łaska. → Świat nie może być traktowany wyłącznie jako przestrzeń *profanum*, gdyż jest również miejscem dokonywania się zbawienia. Toteż akcentując znaczenie przymierza w odniesieniu do dzisiejszych konkretnych chrześcijan, trzeba mówić o m. jako wprowadzeniu człowieka w doświadczenie własnej tajemnicy i ukazaniu jej związku z tajemnicą Chrystusa. Współcześnie stosowana m. winna być szczególnie uwrażliwiona na założenia antropologiczne w myśl zasady „*gloria Dei homo vivens*” (św. Ireneusz). Jednocześnie zgodnie z m. starożytnego Kościoła pierwszeństwo przed wiedzą ma posiadać → doświadczenie. Należy ukazywać liturgię, która znajduje swoje przedłużenie w życiu, uświęca, odradza i tworzy wspólnotę. Chodzi więc nie tyle o ukazywanie struktury liturgii, ile przede wszystkim o podanie współczesnemu człowiekowi nowej motywacji. Celem wszelkiej m. jest życie na wzór pierwszej gminy chrześcijańskiej, której członkowie stanowili jedno serce, gdyż miłość jest duszą wszelkiej liturgii.

III. Znaczenie m. dla życia duchowego. Termin m. jest ważny także dla duchowości chrześcijańskiej, gdyż skupia charakterystyczne cechy → formacji duchowej, która zawiera asymilację a także doświadczenie misterium chrześcijańskiego.

M. bowiem także z punktu widzenia etymologicznego i semantycznego wyraża odniesienie do słów *mysterium* i → *mistyka*. Misterium w chrześcijańskiej tradycji, pochodzącej przede wszystkim z teologii Pawłowej, oznacza zbawczą akcję Boga → Trójcy Przenajśw., która rozpoczęła w ST

objawia się w pełni w → Jezusie Chrystusie i Jego → Kościele, szczególnie przez rytę liturgiczne. Uczestnictwo w bogactwach zbawczego misterium, zapośredniczone w Kościele, wymaga od wiernego, by pozwolił się ogarnąć i przemienić działaniu Ducha Chrystusa, który wprowadza w niewyrażalną pełnię Boga. To pojęcie przyjęcia i uczestnictwa w życiu misterium stanowi rdzeń mistyki, która jest doświadczeniem Boga obecnego i nieskończonego, wywołanym specjalnym poruszeniem Ducha Świętego.

Ten, który pozwala się prowadzić Duchowi Świętemu (Ga 5, 18), jest nazywany mistykiem i nie jest tylko człowiekiem duchowym, ale także świadkiem Boga. Jego oświecająca siła pochodzi ze szczególnej łaski Bożej w której się manifestuje Duch Święty. Z oświecającej mocy mistyka pochodzi figura mistagoga, który jest tym samym mistykiem w swej funkcji pomocy i prowadzenia do doświadczenia misterium. Właśnie elementy m. winny przywrócić równowagę i pełnię klasycznemu i autentycznemu kierownictwu duchowemu, które w ostatnich czasach wykazuje nadmierną obecność elementów psychologicznych. Tak więc idealny kierownik duchowy jest mistagogiem, łączącym doświadczalną znajomość misterium z wiedzą serca i rozróżnianiem duchów. Mistagog winien być mistykiem, człowiekiem tajemnicy, pomagającym odkrywać Boga nie tylko w liturgii, ale i w codzienności, w drugim człowieku i w świecie.

M. jest działaniem łaski Bożej darmo danej i przemieniającej, za pomocą której Ojciec przez Chrystusa w Duchu Świętym troszczy się o umiłowane dzieci w swoim Kościele, prowadząc je do pełni Bożego życia. Pod tym względem m. różni się od katechezy, gdyż jest stałą i wieczną fazą doświadczenia duchowego Kościoła, który

pozwała swoim dzieciom coraz głębiej przeżywać tajemnice Pana. Rzeczywistość m. jak i jej terminologia dotyczą całego życia Kościoła jako wspólnoty wiernych: narodzin, wzrostu, → doskonałości, trudów życia, celebracji misterii, życia w świecie, przepowiadania, → kontemplacji, aż do ostatecznego i przemieniającego spotkania z Bogiem.

Celem m. jest pełniejsze i bardziej owocne poznanie tajemnicy zbawienia przez nowe, pogłębione wytłumaczenie, a przede wszystkim przez doświadczenie przyjmowanych sakramentów. Nowość i szczególne znaczenie dla teologii duchowości tak rozumianej m. polega na przywróceniu świadomości wartości doświadczenia przyjmowanych sakramentów, w przeciwieństwie do metody przeakcentowującej element rozumowy.

Znaczący teologowie XX w. widzieli centralne zadanie teologii w m. Gdy w kościelno-liturgicznym działaniu (O. Casel), albo w realizacji samej egzystencji człowieka (K. Rahner) ukazuje bliskość i obecność Boskiego Misterium, staje się teologia wskazówką do bezpośredniego doświadczenia Boga. Należy przy tym pamiętać, że chrześcijańskie doświadczenie duchowe jako doświadczenie życia w Duchu Świętym, w dzisiejszym ujęciu teologów stanowi przedmiot formalny *quod* teologii duchowości (→ teologia duchowości).

M. A. Schreiber, *M. Comunicazione e vita spirituale*, EpC 28(1977), 3-58; L. Borriello, *Note sulla m. o dell'introduzione all'esperienza di Dio*, EpC 32(1981), 35-89; F. Ruiz Salvador, *Mistica e m.*, w: *Vita cristiana ed esperienza mistica*, red. F. Ruiz, R 1982, 277-296; L. Borriello, *L'itinerario spirituale del cristiano: tra m. e mistica*, „Angelicum”, 62(1985), 282-305; *M. e direzione spirituale*, red. E. Ancilli, R 1985; B. Nadolski, *M. jako metoda w liturgii*, CT 65(1995), 3, 101-112.

KS. WOJCIECH ZYŻAK

MISTERIUM PASCHALNE

(hebr. *pesah*, gr. *páscha* — przejście, uderzenie; gr. *mystérion* — tajemnica)

Treść terminu jest nadal przedmiotem dyskusji. Dotyczy ona starożytnego żydowskiego święta pasterskiego obchodzonego wiosną; wyjście Żydów z Egiptu; przejście przez Morze Czerwone. Można zatem M. P. rozumieć jako tajemnicze przejście (→ pascha).

M. P. aczkolwiek nawiązuje do rytuału święta żydowskiego, posiada w Kościele jednak absolutnie nową treść i nowe znaczenia: dotyczy śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. M. P. Chrystusa jest absolutnie Nowym Przymierzem, nie jest to przymierze litery lecz Przymierze Krwi (Łk 22, 19-20). Kielich, który Chrystus zaofiarował uczniom zawierał prawdziwą Krew Przymierza. Jezus nie jest jedynym w historii, który jako niewinny umiera na krzyżu, jednak jest On jedynym, który bezpośrednio dotyka swoim M. P. każdego z nas, „który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2, 20). Krzyż i Zmartwychwstanie są M. P., tj. przejściem od starego do nowego.

Ostatnia Wieczerza, Śmierć i Zmartwychwstanie składają się na treść M. P. Chrystus bierze chleb i mówi: „To jest Ciało moje, które będzie za was wydane”, oraz kielich z winem mówiąc: „To jest krew moja, która za was będzie wylana” (Mt 26, 26-28; Mk 14, 22-24; Łk 22, 19-20; 1 Kor 11, 23-27). M. P. podczas Ostatniej Wieczerzy jest sakramentalną antycypacją M. P. Krzyża i Zmartwychwstania.

Chrystus nie żył dla siebie, lecz dla nas od Wcielenia po Zmartwychwstanie — „dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25). Tak więc już teraz uczestniczymy w M. P. Kyriosa przez Ducha Świętego, „który działa w sakramencie Ciała Chrystusa” (KKK

556). W przeddzień swojej Męki, gdy jeszcze był wolny, uczynił z Ostatniej Wieczerzy Pamiątkę swojej dobrowolnej Ofiary, jaką miał złożyć Ojcu dla zbawienia ludzi (KKK 610). Apostołowie rozumieją siebie jako stróżów M. P. (1 Kor 4, 1). Tak więc Chrystus staje się dla chrześcijan barankiem paschalnym, złożonym w ofierze jako nasza Pascha (1 Kor 5, 7).

M. P. jest prawdą, do której umysł człowieka nigdy nie doszedłby ani jej nie odkrył. Sam Chrystus i jego droga do człowieka są tajemnicą (1 Tm 3, 16). M. P. jest prawdą ponadumysłową, to znaczy nie zaprzecza logice naszego rozumu, lecz uszlachetnia i uświęca całego człowieka.

Chrystus aktualizuje najwyższy akt Miłości Boga do człowieka (→ Wcielenie) w Eucharystii aż do końca (J 13, 1); umiłował nas aż do naszej grzeszności i prosi o spójnię mistyczną z Sobą. Człowiek żyjąc M. P. (sakramentem → pokuty i → Eucharystią) partycypuje w Chrystusie. „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, trwa we mnie a ja w nim” (J 6, 56). Tak więc nie Wcielenie ani Krzyż, lecz Eucharystia jest kenozą Chrystusa, to znaczy decyzją bytowania zawsze w ciele grzesznych ludzi.

Jezus w Wieczerniku Eucharystycznym składa Ojcu dziękczynienie (*eucharistéin* — dziękować). Dziękczynienie więc powinno być odpowiedzią człowieka za otrzymane dary. Żyć M. P., znaczy spotkać się z Chrystusem tu i teraz, w ziemskiej rzeczywistości. On nawołuje do M. P., to znaczy do pokuty i do Eucharystii. Żyjąc pokutą i Eucharystią człowiek partycypuje w Śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa. M. P. jest dla człowieka nowego źródłem życia i świętości. Kościół żyje tą tajemnicą, ustawnie czerpiąc z M. P. Sprawując M. P.

Kościół zabiega, by człowieka łączyć z Chrystusem (RH 20).

Życie M. P. należy do istoty Kościoła, do tajemnicy Jego życia wewnętrznego. Chrystus uzdalnia człowieka do takiego życia. Chrystus zlecił Apostołom, aby ustawicznie aktualizowali M. P. na Jego pamiątkę (Łk 22, 19-20). Sob. Laterański IV (1215) zobowiązał wiernych do życia M. P. (BF 435). Już w Wieczniku Eucharystycznym rozdał swoje Ciało jako wydane oraz swoją Krew jako przelaną. M. P. na krzyżu było krwawe i bolesne. Msza święta, którą sprawujemy z polecenia Chrystusa (Łk 22, 19) jest M. P. krwawym, ale niebolesnym.

Tak więc M. P., to tajemniczy i bardzo ścisły związek z Chrystusem, cóż bowiem może być bardziej bliższe od ciała i krwi. Człowiek naprawdę dopiero wtedy wydobywa z siebie prawdziwe człowieczeństwo, gdy nie stawia oporu, by w M. P. przemienił go Chrystus. Człowiek żyjąc M. P. doświadcza determinacji wewnętrznej, która wstrzymuje go od czynienia zła, kto bowiem postępuje źle, traci wolność. Człowiek żyjąc M. P. nie stawia Kościołowi świętemu oporu w procesie → chrystofor-

mizacji. W gorączkowych poszukiwaniach życia człowiek znajduje jedynie → śmierć.

Życie M. P. jest dla człowieka przejściem — paschą z życia doczesnego do Życia Prawdziwego. Człowiek odnajduje w M. P. ostateczny sens własnej egzystencji. Zatem wytrwać w M. P. znaczy wytrwać w Chrystusie (J 15, 4).

Ponieważ Maryja współcierpi, współprzeżywa w duchu śmierć Syna, dlatego też żyjąc M. P. człowiek uczestniczy w Jej *fiat*. W M. P. zawiera się tajemnica przejścia i przemiany tak osobistej jak i całego świata. Poprzez życie M. P., które Kościół święty ustawicznie aktualizuje, ciało człowieka staje się mieszkaniem Trójcy Przenajśw. pomimo słabości i chwiejności.

L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenberg 1977; *Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lb 1982, 204-246. H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kr 1991; A. J. Nowak, *Eucharystia znaczy dziękczynienie*, w: *Eucharystia — miłość i dziękczynienie* (HM, 9), red. W. Słomka, A. J. Nowak, Lb 1992, 53-74; A. J. Nowak, *Nowy człowiek*, Rybnik 1998, 53-96; H. U. von Balthasar, *Teologia M. P.*, Kr 2001.

ANTONI J. NOWAK OFM

MISTYCYZM

(gr. *mystikós* — tajemniczy, dotyczący misteriiów)

Słowo pokrewne znaczeniowo terminowi → mistyka. W językach zachodnich zazwyczaj używa się tylko jednego z nich (ang. *mysticism*; franc. *mystique*). W języku polskim termin ten kładzie akcent bardziej na aspekt zjawiskowy (psychologiczny) oraz subiektywny zaś „mystyka” podkreśla odniesienie obiektywne i teologiczne.

M. można zdefiniować jako aktywne duchowe poszukiwanie możliwie najbardziej bezpośredniego doświadczenia Boga (doświadczenie mistyczne) lub życie, którego celem jest zjednoczenie z Bogiem (E. Underhill).

Szczególnie uzasadnione wydaje się używanie tego terminu w studiach komparatystycznych, jako kładącego akcent na samo doświadczenie, bez odnoszenia się do stojącej za nim teologii.

Istnieje wiele konkurencyjnych typologii m. Niektóre wyróżniają bardzo wiele jego typów, różniących się w warstwie zjawiskowej. Inne próbują wykazać, że wszelki m. jest tożsamy. Zależne są one od przyjętej koncepcji doświadczenia mistycznego. Leżące u podstaw tychże typologii modele m. można podzielić na 5 rodzajów: a) jest jeden typ doświadczenia mistycznego (np. W. James); b) jest jeden typ doświadczenia mistycznego, ale wiele interpretacji (np. S.

Radhakrishnan, N. Smart); c) jest kilka typów doświadczenia mistycznego, które przecinają bariery kulturalne (np. W. Stace, R. Zaehner, R. Otto); d) jest tyle typów doświadczenia mistycznego, ile możliwych paradygmatycznych sposobów jego wyrazu (np. G. Larson); e) jest tyle typów doświadczenia mistycznego, ile inkorporowanych (czyli włączonych do samego doświadczenia) interpretacji (np. S. Katz, P. Almond).

Stąd typologie uznają jeden albo więcej typów doświadczenia mistycznego (teistyczne, monistyczne, panteistyczne), niektóre wyróżniają doświadczenie mistyczne wewnętrzne i zewnętrzne, inne — dużą ilość nieredukowalnych do siebie typów doświadczenia mistycznego.

Najbezpieczniejszym metodologicznie punktem wyjścia wydaje się model piąty. Posiada bowiem najmniej założeń. Być może w jakiś sposób dałoby się wykazać, że prawdziwa jest teza modelu 1, 2 lub 3, niemniej jednak nie uczynili tego w sposób przekonujący autorzy operujący tymi modelami, prawdopodobnie z powodu nieświadomego przyjęcia założeń tkwiących w tych modelach, które okazują się niesłuszne przy zastosowaniu do pewnych odmian m. Już sama delimitacja tego, co jest m., a co nim nie jest, staje się dużym problemem, szczególnie w przypadku, gdy badacz chce się zajmować m. jako takim, dociec jego natury, a nie poprzestać na analizie jakiejś formy m. Dochodzi do tego jeszcze niezwykle złożony problem interpretacji języka mistycznego. W. James twierdzi np., że wszelki m. jest tożsamy (podaje pewne opisowe cechy charakterystyczne) i wybiera do analizy mistyków pasujących do tej tezy.

Jest to oczywiście błędne koło, bo teza staje się założeniem i kryterium doboru materiału badawczego. N. Smart podaje kryteria delimitujące m. (musi być w nurcie jakiejś duchowości, wymaga ascetyzmu oraz metody), wskazuje na konieczność odróżniania samego doświadczenia od jego interpretacji, by dojść w końcu do wniosku, że istnieje doświadczenie numinotyczne oraz tylko jednego rodzaju doświadczenie mistyczne. Ten wniosek jednak był już zawarty *implicit*e w założeniach, więc jego rozumowanie jest obciążone podobnym błędem, jak u Jamesa.

Wydaje się, że badanie m. jest szczególnie podatne na redukcjonizm. Wielu badaczy usiłuje go zmieścić w ramach pewnej koncepcji filozoficznej lub psychologicznej, nie dostrzegając, że zajmują się raczej własną interpretacją m., niż nim samym. Dlatego należy być szczególnie ostrożnym w formułowaniu teorii uogólniających wnioski, do jakich dochodzi się badając tylko pewne formy m., jak również w zestawianiu ze sobą form m. wyrosłych na różnym gruncie kulturowym i religijnym.

W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Lo 1902; E. Underhill, *The Essentials of Mysticism*, NY 1960; A. E. Zaehner, *M. Sacred and Profane*, Lo 1961; N. Smart, *Mystical Experience*, „Sophia”, 1(1962), 19-26; tenże, *The Religious Experience of Mankind*, Lo 1971; L. Gardet, O. Lacombe, *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, P 1981; P. Almond, *Mystical experience and religious doctrine. An investigation of the study of mysticism in world religions*, B 1982; L. Dupré, *Doświadczenie mistyczne jaźni i jego znaczenie filozoficzne*, w: *Psychologia wierzeń religijnych*, red. K. Jankowski, Wwa 1990, 185-212; R. Otto, *Świętość*, Wr 1993.

MACIEJ GÓRNICKI

MISTYCZNA ŚMIERĆ

Zwana jest także: śmiercią ewangeliczną lub duchową, z miłości, dla świata, anielską lub omdleniem mistycznym (A. M. Artola).

I. Pojęcie i fazy m. św. Śmierć duszy i umysłu, z wszystkimi władzami, w zjed-

noczeniu miłosnym z Bogiem (mystyka ob-lubieńcza). Jest to doświadczenie, którym nie można sterować; wydarzenie ekstatyczne (→ ekstaza) doznane z czystej łaski, nie będące w dyspozycji poszczególnej jed-

nostki, z bezwładem władz psychologicznie perceptywnym, a w przypadkach wyjątkowych, z prawdziwymi rezultatami śmierci (R. Mohr).

Jako przezwycięzenie pewnych uwarunkowań życia ziemskiego (śmierć filozoficzna), m. ś. jest znana od czasów starożytnych, jednak dopiero duchowość chrześcijańska uznała jej należyte miejsce i uprzywilejowany rozwój. Najogólniej można ją zdefiniować jako „stan życia chrześcijańskiego, który przechodzi od naśladowania Chrystusa, przez Jego mękę i śmierć, do zmartwychwstania” (A. M. Haas). W sensie ścisłym, stan ten jest związany z najgłębszym → życiem duchowym, a dokładniej, z fenomenem mistycznym odznaczającym się autentycznym doświadczeniem o charakterze raczej pasywnym (biernym). Z tego powodu różni się od innych rodzajów śmierci, o których wspomina również NT, jak np.: śmierć misteryjna lub sakramentalna (Rz 6, 4-11; 2 Tm 2, 11), śmierć męczeńska (Flp 3, 10), śmierć umartwienia (Kol 3, 5) lub śmierć apostołska (2 Kor 4, 10-11).

Przykładem najbardziej znanym jest matka bł. Henryka Suza († 1366) z jej usychaniem z miłości duchowej, które trwało 12 tygodni. Jan Gerson († 1429) opisuje śmierć kobiety pod wpływem kazania, które usłyszała w uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Porównuje jej stan do pniącego się moszczu, które nie znajduje ujścia dla swoich gazów. Podobnie jak moszcz rozsądza butlę, tak również duch rozsądza ciało. Innym przykładem jest św. Tomasz z Akwinu († 1274), który po widzeniu mistycznym zapadł w stan trzymiesięcznej swoistej „choroby z miłości” prowadzącej nieuchronnie do śmierci fizycznej.

M. ś. ma jako etap wstępny *śmierć ascetyczną*, w której człowiek odrzuca całkowicie (w sensie ofiarowywania się) własną wolność, co nazywa się *śmiercią dla świata* (związanego z grzechem), po to, aby Bóg stał się jego całkowitym i niepodzielnym

życiem. To, z kolei, zakłada *śmierć dla występku*. Stan śmierci, do której się w ten sposób dochodzi, nie jest niczym negatywnym lecz stanowi nowy byt, nową żywotność wewnętrzną w myśl słów św. Pawła: „Już nie żyję ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20), która konstituuje przeciwieństwo dialektyczne do stanu zewnętrznego.

Dla scharakteryzowania tego podobieństwa ze śmiercią, stosuje się metafory, takie jak: bezruch, cisza, (święta) rezygnacja, sen, noc. Te metafory często występują w dziełach św. Jana od Krzyża oraz w siedemnasto- i osiemnastowiecznych utworach mistycznych, np. u Madame Guyon, Michała Molinosa i szczególnie w skrajnej postaci w → kwietyzmie.

II. Kontrowersje wokół m. ś. M. ś. była rozważana jako: opis doświadczenia mistycznego, dewiacja potępiona przez Kościół (kwietyzm) albo synteza między doświadczeniem i refleksją (A. M. Artola).

1) Pierwszy przypadek odwołuje się do doświadczenia Marii od Jezusa z Agredy († 1665). Przy okazji spowiedzi generalnej (1651) została powołana, aby wejść w nowy etap duchowy, którym byłaby m. ś. Przygotowano jej trzy → nowicjaty: Maryi Dziewicy, Jezusa i Boga. Każdy z tych nowicjatów kończył się → profesją, która ją przygotowywała na śmierć. Na pierwszym miejscu była śmierć dla grzechu, która uzupełniała z nowym skutkiem mistycznym efekt przebaczenia sakramentalnego. Dalej następowała śmierć konsekwencjom grzechu pierworodnego. Wreszcie ostatnia była śmierć dla rzeczywistości ziemskich, która ją sytuowała w formie życia podobnego do aniołów (*Mistyczne miasto Boże*, III, intr. 11, 3). Te rodzaje śmierci mają trzy cechy charakterystyczne: a) są pasywne i perceptywne; b) wielokrotnie (powtarzając się) następują po sobie, jedna po drugiej; c) są nieodwracalne w swej skuteczności daru mistycznego, sprawiając że dusza nie żyje już więcej dla

grzechu. Jak umieranie fizyczne Jezusa miało miejsce raz na zawsze, tak również m. ś. staje się raz na zawsze (Rz 6, 9).

2) M. ś. okazała się również punktem zwrotnym duchowości kwietystycznej. Ustanie i śmierć własnej woli dawało dostęp do błęgiego beztróskiego spokoju, którego nie należało mącić własną aktywnością (DS 2261-2263). Te efekty były nieodwracalne i dające człowiekowi bezgrzeszność, usadawiając go w kondycji równej błogosławionym w niebie (J. de Guibert). Potępienie kwietyzmu (1687) zdawało się zdyskredytować doktrynę m. ś. na zawsze. Na szczęście tradycja duchowa zakorzeniona mocno w Piśmie św. i Tradycji oparła się tej dewiacji.

3) Św. Paweł od Krzyża († 1775) zrehabilitował tę tradycję wychodząc z doświadczenia osobowego i syntezy refleksyjnej, stając się jedynym autorem, który skomponował traktat na ten temat. Na wstępie znajduje się mocne wołanie o całkowite oddanie się duszy woli Bożej. M. ś. polega formalnie na akcie → identyfikacji własnej woli duszy z wolą Boga. Własna wola zostaje zagubiona w Bogu, jako doskonałe posłuszeństwo Synowi Bożemu (Flp 2, 7-8). Ta radykalna śmierć domaga się wielu śmierci w swym etapie ascetycznym, które ją przygotowują do pełniejszej i ostatecznej konsumpcji (*La morte mistica*, 1-2).

Tenże autor zauważa, że m. ś. i narodzenie mistyczne są dwoma stronami jednego i tego samego momentu duchowego, którego istotą jest zjednoczenie z Jezusem. U niektórych mistyków przed św. Pawłem od Krzyża (np. Conchita Cabrera z Armidy) m. ś. dopełnia się we wcieleniu mistycznym. W tej duszy m. ś. nie kończy się ani na czystym życiu mistycznym ani w doświadczeniu zmartwychwstania, jak w przypadku śmierci Chrystusa, ale na wzięciu w posiadanie duszy przez Słowo Wcielone, czyli w mistyce wcielenia (A. M. Artola).

Ten ostatni moment dotyczy osobnego zjawiska mistycznego, zwanego „śmiercią z

miłości”. W ogóle, tym co nadaje sens i owocność śmierci Chrystusa i śmierci duchowej człowieka jest miłość (do) Boga. Na najwyższym etapie życia duchowego śmierć pojawia się nieodłącznie z pragnieniem śmierci z miłości do Chrystusa, dla chrześcijanina istnieje bowiem pełnia życia poza śmiercią fizyczną. Wówczas sama śmierć staje się pomostem i bramą do wielkiej paschy ostatecznej. Przez to może dostrzekać w nim pragnienie śmierci, nie dla niej samej, ale śmierci z powodu dóbr, od których życie cielesne go rozdziela. Jest to pragnienie uwolnienia, aby być z Chrystusem (Flp 1, 23). Gorące pragnienie św. Pawła Apostoła nie było przypadkiem odosobnionym. Stało się ono dziedzictwem świętych wszystkich czasów. Jego wyraz najbardziej oczywisty znajdujemy u męczenników i mistyków.

III. M. ś. wg Mistyków Karmelu. Święci Teresa od Jezusa i Jan od Krzyża upowszechnili słynny refren: „Umieram, bo nie umieram”. Św. Jana od Krzyża uważa się za teoretyka m. ś. z miłości (T. Alvarez). Opisał ją na kilku stronicach pierwszej strofy w *Żywym Płomieniu Miłości* (1, 29-36). Życie w ciele jest w rzeczywistości zasłoną, która oddziela od Boga i „uniemożliwia pełne zjednoczenie z Nim duszy”. Wzrastająca wciąż miłość czyni tę zasłonę coraz cieńszą i słabszą (ŻPM, 1, 29). Miłość najczystsza naciera na nią i uderza, aby ją zerwać: nie może znieść, że „życie tak nędzne i nikłe nie pozwala jej żyć tym drugim, tak wzniosłym i mocnym” (ŻPM, 1, 31). Nie rezygnuje również z umierania „śmiercią spowodowaną przez chorobę lub wiek” (ŻPM, 1, 30). W ten sposób następuje ostateczny atak, „uderzenie i spotkanie miłości o wiele większe niż poprzednio, potężniejsze i silniejsze, tak iżby mogło zerwać zasłonę i unieść skarb duszy. Śmierć takich dusz jest więc bardzo łagodna i słodsza jeszcze, niż było ich życie duchowe w ciągu ziemskich dni” (ŻPM, 1, 30). Ostatni akt

miłości miał skuteczność skondensowania i postawienia u stóp Boga całego życia, „z wszystkimi bogactwami duszy”, jak „rzeki miłości duszy w morze, które są tam już tak szerokie i rozlane, że same wydają się morzem” (ŻPM, 1, 30). W tej samej wizji mistycznych szczytów, św. Jan od Krzyża w *Pieśni Duchowej* nazywa śmierć: „przyjaciółką i oblubienicą”, a jej spotkanie „dniem zaślubin i wesela” dla chrześcijanina (PD, 11, 10).

Mystyk Karmelu stał się klasykiem i niepodważalnym autorytetem w przedstawianiu stanu duszy umierających świętych, tłumacząc różnorodność ich postaw i czasami dziwnych zachowań przed śmiercią. W świetle jego nauki wytłumaczono np.

niezrozumiały skądinąd stan trzymiesięcznego „otępienia naukowego” poprzedzającego śmierć św. Tomasza z Akwinu (E. Inicarte), agonię Teresy od Jezusa (T. Alvarez, M. A. Diez) czy dramat umierania św. Teresy od Dzieciątka Jezus, zaznaczając przy tym specyficzne dla niej różnice (G. Gaucher).

E. Inicarte, *El ocaso místico de santo Tomás*, „Teología espiritual”, 3(1959), 251-274; A. Haas, *Mors mystica, Thanatologie der Mystik, Insbesondere der deutschen Mystik*, „Greiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 23(1976), 304-392; M. A. Diez, *Morir de amor*. *Aproximación sanjuanista al novísimo de Teresa de Jesús*, „Monte Carmelo”, 88(1980), 601-615; A. M. Artola, *El morir de Cristo y su participación mística*, Bilbao 1990.

KS. RYSZARD GRON

MISTYKA

(gr. *mystikós* — tajemniczy; od gr. *myó* lub *myéo* — zamykać oczy, aby nie widzieć; zatykać uszy, aby nie słyszeć; zasłaniać usta, aby nie wyjawić sekretu)

I. Pojęcie. Termin m. wywodzi się z tradycji hellenistycznej i wskazuje na rzeczywistość tajemniczą, zakrytą, niedostępną dla bezpośredniego poznania lub przekazu. Człowiek ma do niej dostęp przez wprowadzenie w obrzędy kultyczne nazywane misteriami, dzięki którym nawiązuje kontakt z bóstwem (misteria Izydy w Egipcie, eleuzyjskie w Grecji, rzymskie bakchanalia).

Każda z wielkich religii ma swoją m. (→ mistycyzm), toteż mając na względzie stronę zjawiskową uprawnione jest mówienie o m. chrześcijańskiej, hinduskiej, islamskiej, żydowskiej itp.

W tradycji chrześcijańskiej przymiotnik „mistyczny” ma trojaki sens: a) *biblijny* — sposób odczytywania Pisma św. pozwalający odkryć rzeczywistość Boga i Jego plan zbawienia, szczególnie → Misterium Paschalne Chrystusa; b) *sakramentalny* — gr. pojęciem *mistérion* (łac. *sacramentum*) Oj-

cowie Kościoła nazywali znaki sakramentalne, zwłaszcza Eucharystię, dające bezpośredni udział w życiu Bożym; c) *duchowy* — tajemnica działania łaski w chrześcijaństwie; doświadczenie obecności Boga w duszy i jedności na mocy → darów Ducha Świętego i → cnót teologalnych.

W tym ostatnim, właściwym znaczeniu m. jest bezpośrednim zjednoczeniem Boga z chrześcijaninem, doświadczanym w centrum osobowego bytu mistyka (czyli w tzw. „dnie duszy”) i dokonujące się pod habitualnym wpływem darów Ducha Świętego. Ma zatem charakter doświadczenia biernego i jako takie jest wyłączną inicjatywą Boga Trójosobowego. Nie można zatem tak rozumianej m. utożsamiać z różnego rodzaju → zjawiskami nadzwyczajnymi czy → komunikacjami mistycznymi.

II. M. w Piśmie świętym. Choć sam termin m. ani razu nie pojawia się na kartach ST i NT, to jednak rzeczywistość mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem stale jest obecna w Biblii, zwłaszcza w życiu patriarchów i proroków (Abraham, Moj-

żesz, Eliasz), którzy doświadczają obecności Boga transcendentnego w „obłoku” (Wj 33, 10; Ps 18, 12), w „krzaku gorejącym” (Wj 3, 2) lub w „powiewie wiatru” (1 Krl 19, 10). Nie chodzi tu jednak o bardzo często opisywane zarówno w ST jak i NT nadzwyczajne zjawiska, które nie stanowią istoty m. Chodzi natomiast o doświadczalne zjednoczenie Boga z człowiekiem przekraczające zwyczajny proces duchowego rozwoju oparty głównie na ascezie. Przeżycia mistyczne i stan mistyczny nie są więc proporcjonalnym skutkiem ascetycznego wysiłku licznych postaci biblijnych.

W NT za teksty wskazujące na doświadczenie mistyczne uważa się m.in. 1 Kor 2, 12, gdzie św. Paweł pisze o specjalnym pocuczeniu przez Ducha Świętego. Podobnie w Kol 2, 1-2 i Ef 1, 17-18 Apostoł mówi o „głębszym poznaniu tajemnicy Boga”. O ośnieniu jasnością poznania „chwały Bożej na obliczu Chrystusa” wspomina św. Paweł w 2 Kor 4, 6. Liczne teksty mówiące o działaniu Ducha Świętego (m.in. Rz 8, 14-16. 26) Carl V. Truhlar uznaje za *implicite* teksty mistyczne NT (*L'esperienza mistica. Saggio di teologia spirituale*, R 1984, 102-109). Wynika z tego, że w teologicznej refleksji pierwotnego chrześcijaństwa nie mówiło się o doświadczeniu mistycznym jako takim, lecz o doświadczeniu wiary. Celem bowiem biblijnego przekazu jest doprowadzenie wierzącego do osobistego doświadczenia Chrystusa, natomiast sposób tego doświadczenia jest sprawą drugorzędną.

III. Chrystocentryzm m. chrześcijański. W chrześcijańskiej m. Jezus Chrystus jest przyczyną sprawczą przeżyć mistycznych i zarazem ich specyficznym przedmiotem. M. chrześcijańska jest więc, w odróżnieniu od form pozachrześcijańskiego życia mistycznego, wybitnie chrystocentryczna (→ chrystocentryzm), a przez to trynitarna, sakramentalna i eklezjalna.

1. Jezus Chrystus jest przyczyną sprawczą doświadczenia mistycznego w sensie

całości dzieła odkupienia i sakramentalnego włączenia w nie mistyka (przyczyna dalsza — aspekt statyczny), jak i w sensie aktualizacji samego przeżycia mistycznego (przyczyna bezpośrednia — aspekt dynamiczny).

a) Aspekt statyczny. O ile dla m. niechrześcijańskiej (np. dalekowschodniej) podstawą jest świadomość wszechobecności Bóstwa, to dla m. chrześcijańskiej jest nią Wcielenie i Odkupienie dokonane w Chrystusie, w którym chrześcijanie jako wspólnota eklezjalna uczestniczą w sposób sakramentalny, zwłaszcza przez chrzest i Eucharystię.

Przymierze chrzcielne jest zadatkem → zjednoczenia z Bogiem w wieczności, zaś antycypacją tego zjednoczenia jest doświadczenie mistyczne. Wszyscy ochrzczeni są powołani do życia mistycznego (uniwersalizm życia mistycznego), bowiem w chrzcie udzielane są im: łaska uswięcająca, cnoty wlane i dary Ducha Świętego wysłane przez Chrystusa, dzięki którym możliwe jest mistyczne zjednoczenie z Nim. Eucharystia zaś, jako ponowienie chrystusowej „Ofiary pojednania” (RP 7), jest doświadczeniem przez wiarę tego samego zjednoczenia z Chrystusem, jakie jest udziałem mistyka w przeżyciu mistycznym. W niej bowiem obecność Boga objawia się w stopniu absolutnym. Toteż Eucharystia jest ostatecznym fundamentem i szczytem m. chrześcijańskiej i z tego tytułu jest nazywana „sakramentem mistycznym” (C. Rocchetta, J.-C. Cervera).

Chrześcijańska m. posiada zatem wyraźny wymiar sakramentalny. Jest to zawsze „m. Chrystusa”, to znaczy, że rodzi się ona z sakramentalnego zjednoczenia z Bogiem przez Chrystusa — jedynego Pośrednika. Sakramenty są sercem, źródłem i szczytem m. chrześcijańskiej. Niemniej jednak we współczesnej teologii kwestia roli sakramentów w życiu mistycznym, zwłaszcza chrztu i Eucharystii, nie jest dostatecznie opracowana.

b) *Aspekt dynamiczny.* Każdego z ochrzczonych Chrystus z suwerennej swej woli może obdarzyć łaską mistycznego zjednoczenia niezależnie od jego stanu duchowo-moralnego. Nikt jednak w oparciu o swój wysiłek ascetyczny, podjęty nawet w stopniu heroicznym, nie jest w stanie dojść do bezpośredniego, a więc mistycznego doświadczenia zjednoczenia z Bogiem. Zdaniem Doktorów Karmelu (NC, I, 9, 9; ŻPM, 2, 27; DrD, 19, 15; 20, 10) tym, którzy są dysponowani moralnie i duchowo przez odpowiednią ascezę Bóg nie odmawia takiej łaski. Wówczas sam Chrystus, szczególnie poprzez dary Ducha Świętego, dalej prowadzi proces zjednoczenia człowieka ze sobą, co wymaga przede wszystkim usunięcia wszelkich przeszkód natury zmysłowej (→ noc zmysłów) i duchowej (→ noc ducha).

W myśl aksjomatu o proporcjonalności skutku do przyczyny, bezpośrednią przyczyną sprawczą skutku, czyli nadprzyrodzonego i nadnaturalnego bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem jest Jezus Chrystus aktualizujący dary Ducha Świętego. Jego uświęcająca inicjatywa w podmiocie mistycznym wywołuje stan pasywnej receptywności. Choć takie przeżycie mistyczne początkowo jest krótkotrwałe, słabo odczuwalne i stosunkowo rzadkie, to jednak daje mistykowi absolutną pewność doświadczenia obecności Chrystusa w centrum swojej duszy.

2. Jezus Chrystus przedmiotem m. chrześcijańskiej. Z punktu widzenia poznawczego specyficznym przedmiotem doświadczenia mistycznego jest Osoba Jezusa Chrystusa jako odwieczny Logos, Słowo Wcielone i uwielbiony Pan Wszechświata.

a) *Jezus Chrystus doświadczany mistycznie jako odwieczne Słowo Ojca,* zwykle na wyższych stopniach życia mistycznego, objawia Boga Trójosobowego i relacje wewnątrztrynitarnie. Jednocześnie daje się poznać jako Pan Wszechświata, wypeł-

niający czas i przestrzeń. Wszystko powstało i istnieje przez Niego i On w sobie skupia wszystkie kategorie bytów (J 1, 2-3; Kol 1, 16). Tego rodzaju poznanie, jako skutek doświadczenia mistycznego, właściwe jest dla mistyków z kręgu tzw. *mystyki esencjalnej*.

Jezus Chrystus jako Logos jest *principium* języka mistycznego, za pomocą którego mistyk komunikuje swoje przeżycia. Zdaniem F. Rielo Pardal mamy do czynienia z trójstopniową genezą języka mistycznego: najpierw jest wewnątrztrynitarny język Boskich Osób, następnie język komunikacji mistycznej człowieka z Chrystusem i wreszcie jego werbalizacja (*Experiencia mistica y lenguaje*, w: *Semiotica del testo mistico*, red. G. De Gennaro, L'Aquila 1995, 137-145).

b) *Chrystus doświadczany przez mistyków jako postać historyczna* objawia przede wszystkim swoje przeobóstwione człowieczeństwo (Kol 2, 9) i związane z tym wydarzenia zbawcze: Wcielenie, życie ziemskie i Misterium Paschalne, czyniąc je naturalnym przedmiotem kontemplacji mistycznej i punktem odniesienia całego duchowego → rozwoju, na co szczególnie zwracali uwagę mistycy franciszkańscy (św. Bonawentura, bł. Aniela z Foligno, Franciszek Osuna, św. Piotr z Alkantary), a także św. Teresa od Jezusa (Ży, 22, 1; TW, VI, 9, 3-4; VII, 2,1-3; PMB, 3, 11). Na tej podstawie → przemienienie w Chrystusie (→ chrystoformizacja) na etapie zjednoczenia przeobrażającego może przybrać nawet postać → stygmatów.

c) *Chrystus uwielbiony* jest najczęściej przedmiotem doświadczenia mistycznego u mistyków z kręgu tzw. *mystyki nupcjalnej*. Rozpoznawany jest jako Oblubieniec podczas → zaręczyn duchowych i → zaślubin mistycznych. Jedynie pozostając w relacji do Chrystusa uwielbionego mistyk poznaje osoby Maryi, świętych, aniołów i dusz czystych, a także ich rolę w misterium zba-

wienia. Poznaje on także naturę relacji Chrystusa uwielbionego względem Kościoła.

Chrystocentryzm m. chrześcijańskiej w sposób zasadniczy odróżnia ją od m. innych systemów religijnych, zwłaszcza dalekowschodnich. W chrześcijaństwie bowiem przedmiotem doświadczenia mistycznego jest Bóg Trójosobowy, który daje się poznać jako Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. Św. Jan od Krzyża (NC, II, 17, 2), podobnie jak św. Teresa z Avila (TW, I, 6-7), akcentuje doświadczenie obecności trzech Osób Boskich, które udzielają się człowiekowi we właściwy sobie sposób. W zjednoczeniu miłości mistyk odkrywa obraz Boga Stwórcy w „środku duszy” poznając w Nim tajemnicę stworzenia i odkupienia (ŻPM, 2, 1).

IV. Dzieje m. europejskiej i polskiej.

W okresie patrystycznym doszło do spotkania myśli chrześcijańskiej z filozofią neoplatońską posługującą się pojęciem Boga-Absolutu poznawalnego w kontemplacyjnej ekstazie. Klemens Aleksandryjski († 215), Orygenes († 255), św. Grzegorz z Nyssy († 395), Ewagriusz z Pontu († 399), św. Maksym Wyznawca († 662), a szczególnie Pseudo-Dionizy Areopagita († ok. 500) dążyli do przeniknięcia i opisanego natury doświadczenia Boga w Chrystusie przy pomocy pojęć przejętych od filozofów pogańskich. Autorzy późniejsi podjęli słownictwo Pseudo-Dionizego, który wprowadził do teologii terminy: „teologia mistyczna”, „teologia apofatyczna”, „teologia katafaticzna”, „Boska niewiedza” (→ obłok) i „promień ciemności”.

Teologia wczesnego średniowiecza, zdominowana przez myśl św. Augustyna († 430) i św. Grzegorza Wlk. († 604), częściowo odeszła od terminologii neoplatońskiej, kładąc akcent na miłość jako siłę jednoczącą człowieka z Bogiem. M. dionizyjska odżyła jednak w XII w. dzięki studiom św. Bernarda z Clairvaux († 1153) i św. Bonawentury († 1274) oraz wiktorynów: Hugo od św. Wiktora († 1141) i Ryszarda od św. Wiktora

(† 1173). Była ona rozwijana przez mistyków reno-flamandzkich w nurcie tzw. *mystyki esencjalnej*. Pogłębiająca się teologiczna świadomość życia mistycznego przyczyniła się do wprowadzenia rozróżnienia przypisywanego Janowi Gersonowi († 1429) na teologię mistyczną praktyczną, będącą w istocie przeżywaniem zjednoczenia mistycznego, i teologię mistyczną spekulatywną, jako teorię zjednoczenia mistycznego.

M. chrześcijańska osiągnęła swój szczyt w refleksji teologicznej i doświadczeniu św. Jana od Krzyża († 1591) i św. Teresy z Avila († 1582), którzy opisali stany człowieka znajdującego się na drodze do Boga i mistycznego zjednoczenia. Wprowadzili oni rozróżnienie między kontemplacją, polegającą na zjednoczeniu duszy z Bogiem, a stanami nadzwyczajnymi (wizje, objawienia, ekstazy). Mistyczne zjednoczenie z Bogiem, angażujące wszystkie władze, dokonuje się dzięki udzielaniu się Boga przez miłość, pozwalającą człowiekowi uczestniczyć w Życiu Boga i poznawać Jego tajemnice.

Po okresie rozkwitu m. tak w sensie przeżyciowym jak i teoretyczno-teologicznym, wskutek potępienia → kwietyzmu, doszło do osłabienia zainteresowania problematyką mistyczną w teologii, natomiast → historia duchowości w epoce nowożytnej odnotowuje wybitne postaci mistyków. Ponowne ożywienie teologii mistycznej i życia mistycznego obserwuje się w XIX w., być może częściowo pod wpływem romantyzmu. Na przeł. XIX i XX w. wskutek odrodzenia scholastyki na nowo podjęto problematykę mistyczną, skoncentrowaną głównie wokół takich kwestii, jak: jedność i ciągłość życia duchowego, różnica pomiędzy ascetyką a mistyką, związek pomiędzy doskonałością a stanami mistycznymi, powszechne powołanie do m., jej natura, rodzaje i stopnie kontemplacji, stosunek doskonałości do stanów mistycznych, natura życia mistycznego itd. Owocem badań i polemik były liczne publikacje na ten temat i uwrażliwienie środowisk

katolickich na mistyczny wymiar życia duchowego. To zjawisko intelektualnego ożywienia zainteresowania m. niekiedy nazywa się „ruchem mistycznym” (C. García).

Po okresie soborowego *aggiornamento* współcześnie obserwuje się nową falę zainteresowania m. przeżyciową i teologią mistyki, głównie ze strony → zrzeszeń chrześcijańskich (czasem nazywanych „ruchami neomistycznymi”), z czym wiąże się wyraźny wzrost odnośnej literatury. Pod koniec lat 70. podjęto teoretyczne i praktyczne próby znalezienia wspólnych płaszczyzn między m. dalekowschodnią a m. chrześcijańską, zwłaszcza katolicką.

Mając na względzie zarówno doświadczenie mistyczne, jak i oparte na nim pisma, do najbardziej znanych mistyków chrześcijaństwa, oprócz wymienionych wyżej Karmelitów, należy zaliczyć m.in.: św. Augustyna († 430), św. Grzegorza Wlk. († 604), św. Bernarda z Clairvaux († 1153), św. Franciszka z Asyżu († 1226), św. Tomasa z Akwinu († 1274), św. Bonawenturę († 1274), bł. Anielę z Foligno († 1309), św. Katarzynę Sieneńską († 1380), bł. Jana Ruysbroeckę († 1381), Dionizego Kartuza († 1471), św. Piotra z Alkantary († 1562), św. Franciszka Salezego († 1622), św. Małgorzatę Marię Alacoque († 1690), św. Pawła od Krzyża († 1775), św. Teresę od Dzieciątka Jezus († 1897) i bł. Elżbietę od Świętej Trójcy († 1906).

M. przeżyciową polską (→ polska duchowość) reprezentują m.in.: bł. Dorota z Mątów († 1394), s. Anna Maria Marchocka (karmelitanka) († 1652), s. Tekla Raczyńska (duchaczka) († 1790), bł. Marcelina Darowska († 1911), św. Faustyna Kowalska († 1938), św. Albert Chmielowski († 1916), św. Maksymilian Kolbe († 1941).

Godnymi odnotowania przedstawicielami polskiej m. studyjnej, są m.in.: Mikołaj z Mościsk OP († 1632), Kasper Drużbicki SJ († 1662), Stefan Chryzostom Do-

brosielski OFMObs († 1676), Tomasz Młodzianowski SJ († 1686), Piotr Semencko CR († 1886), bł. bp Józef Pelczar († 1924), ks. Aleksander Żychliński († 1945), ks. Jan Balicki († 1948), ks. Józef Puchalik († 1958), Paweł Siwek SJ († 1986).

III. M. esencjalna i oblubieńcza. W historycznym rozwoju życia mistycznego i opartej na nim doktryny mistycznej doszło do rozróżnienia tzw. m. esencjalnej (*We-sensmystik*) od m. nupcjalnej (*Brautmystik*).

1. M. esencjalna. To wyrosły na bazie scholastyki nurt metafizyczno-teologiczny dominujący w pismach mistyków renanoflamandzkich XIII-XIV w., głównie takich jak: Mistrz Eckhart († 1337), bł. Jan Tauler († 1361), bł. Henryk Suzo († 1366) i bł. Jan Ruysbroeck († 1381), Ryszard Rolle († 1349) oraz autor dzieła pt. *Chmura niewiedzy*.

Wg nich, zjednoczenie z Bogiem, jako istota życia mistycznego, to doświadczenie jedności konkretnego bytu stworzonego z Bytem pierwotnym. Trójca Święta jest nade wszystko tajemnicą jedności ontologicznej Bytu Boskiego. Człowiek zaś, jako obraz Boży, przez zjednoczenie mistyczne wchodzi w tę odwieczną jedność. Dokonuje się to w „dnie” lub „szczyt” duszy, gdzie Boska Esencja niejako „dotyka” samej esencji ludzkiego bytu.

Jest to koncepcja m. nawiązująca do neoplatonizmu w wydaniu Ewagriusza z Pontu i Pseudo-Dionizego Areopagity, a więc obficie wykorzystująca także elementy apofatyki. Niesie ona ze sobą dwa poważne niebezpieczeństwa. Z jednej strony jest nim redukcja wiary do wizji metafizycznej jedności i różnicy bytów, a z drugiej — traktowanie drogi duchowej jako introwersji, czyli wchodzenia w siebie, aby tym skuteczniej odcinać się od jakichkolwiek „wielości” bytów i pośrednictw, łącznie z pośrednictwem samego Chrystusa, Kościoła, sakramentów, słowa Bożego itp. O realności tych zagrożeń świadczą m.in. potępienia Kościoła, skierowane przeciwko niektórym

pojęciem Mistra Eckharta, jako głównego reprezentanta tego nurtu.

2. M. nupcjalna. W reakcji na intelektualistyczną m. esencjalną w XVI i XVII w. rozwinęła się m. nupcjalna, która obficie czerpie z oblubieńczej symboliki biblijnej, akcentując przede wszystkim ideę przymierza w przeżyciu mistycznym. Komunia Boga z człowiekiem widziana jest jako komunია Oblubieńca i oblubienicy; komunია wzajemnego obdarowywania się, w której wolny akt miłości człowieka odpowiada na inicjatywę najwyższej Miłości. Miłość ta sama w stworzeniu aktualizuje możliwość do takiej odpowiedzi, aby grzesznego człowieka przeobstwić i dźwignąć nie tylko na poziom „obrazu”, ale i „podobieństwa” Bożego. Ta wzajemna relacja miłości oblubieńczej rozwija się w czasie. Ma zatem swoją historię, wpisującą się w powszechną historię zbawienia, której centrum jest Wcielenie i → Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa.

Głównymi przedstawicielami tego nurtu są wielcy mistycy karmelitańscy św. Teresa z Avila, św. Jan od Krzyża, św. Maria Magdalena de Pazzi († 1607), św. Teresa od Dzieciątka Jezus i bł. Elżbieta od Trójcy Przenajśw. Do tej grupy zalicza się także szereg kobiet-mistyczek, jak np.: św. Katarzyna ze Sieny, bł. Aniela z Foligno, Julianna z Norwich († 1413), św. Katarzyna z Genui († 1510) i wiele innych.

Stosowana przez nich bogata symbolika oblubieńcza służy do wyrażenia istoty tej relacji, która polega nie tyle na „byciu-jednością” (jak w misticie esencjalnej) co raczej na „byciu-w-zjednoczeniu” — na komunii przeobrażającej. Z tej racji m. nupcjalna bardziej angażuje sferę afektywną.

W tym celu św. Jan od Krzyża nawiązuje wyraźnie do *Pieśni nad pieśniami* w dziele *Pieśń duchowa*, posługuje się *symboliką podmiotową* (Chrystus-Oblubieniec, dusza-oblubienica), *przedmiotową* (łóże miłości, kwitnąca winnica, wieńce kwiatów

i szmaragdów), a także mówi o *symbolicznych miejscach* (winna piwnica, ogród Oblubieńca, skaliste groty). Charakterystyczne jest także dla niego i m. nupcjalnej odwoływanie się do *symbolicznych czynności* (poszukiwanie Oblubieńca przez oblubienicę, znalezienie Oblubieńca, zjednoczenie w miłości, pocałunki, uściski itp.). Stosowana przez Mistyka Karmelu symbolika oblubieńca ma znaczenie estetyczno-poetyckie, mistagogiczno-mistyczne, jak również dydaktyczno-wychowawcze (A. Paplińska, *Symbolika oblubieńcza w nauce św. Jana od Krzyża*, w: *Małżeństwo — przymierze miłości* (HM, 15), red. J. Misiurek, W. Słomka, Lb 1995, 71-82).

Obecne w pismach sanjuanistycznych (PD, 22. 30. 35-37. 39-40) porównanie pełni zjednoczenia mistyka z Chrystusem (tzw. zjednoczenie przeobrażające lub przeobstwienie) do małżeństwa poprzedzonego → zaręczynami duchowymi, jeszcze pełniej pojawia się m.in. w pismach św. Teresy od Jezusa, któremu niemal w całości poświęca VI i VII księgę *Twierdzy wewnętrznej* (G. Grochowska, *Małżeństwo duchowe jako pełnia oblubieńczego zjednoczenia człowieka z Bogiem wg św. Jana od Krzyża*, w: *Małżeństwo — przymierze miłości* (HM, 15), red. J. Misiurek, W. Słomka, Lb 1995, 157-180).

Charakterystyczną cechą m. nupcjalnej, zdominowanej przez mistyczki jest właściwe dla psychiki kobiecej zabarwienie psychologiczno-afektywne. Język ich pism bogaty jest w opisy i wyznania miłości Chrystusowi-Oblubieńcowi, a także pragnienie doznawania miłości z Jego strony. Potrzeby bezpieczeństwa, bycia miłowaną, spełniania się w byciu „dla” itp., wyrażane są przez mistyczki za pomocą takich pojęć jak: „objęcie”, „przytulenie”, „wchodzenie w” drugą osobę itd. W ich pismach pojawiają się symbole postaw macierzyńskich. Są to najczęściej: krew, miód, mleko, wino, woda itp. Wyrażają one doznania mistyczne za

pomocą idei karmienia, kąpeli, nasycenia, pieśzcot itp. Czasem przybierają dość szokującą formę. Np. Dominika da Paradiso z Florencji († 1553) miała widzenie Jezusa, który był jej karmicielką. Innym razem ona, jak matka karmiła Dziecię Jezus. Podobnie Weronika Giuliani († 1727) podczas doświadczenia mistycznego zjednoczenie z Jezusem przeżywała jako karmienie Boskiego Dziecięcia własną piersią.

A. Stolz, *La scala del Paradiso. Teologia della mistica*, Bre 1979³; *M. w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lb 1980; *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, t. 1-2, R 1984; *Kontemplacja i działanie* (HM, 2), red. W. Słomka, Lb 1984; C. Tresmontant, *La mistica cristiana e il futuro dell'uomo*, Mi 1988; M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Bre 1990²; *La mistica*, red. J.-M. Van Cangh, Bol 1992; J. Misiurek, „Złoty okres” niemieckiej m., Lb 1992; *M. chrześcijańska*, red. J. Machniak, Kr 1995; S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Wwa 1999.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

MISYJNA DUCHOWOŚĆ

W całej swojej specyfice jest przeżywanym tajemnicy Chrystusa jako „tego, który został posłany, aby ewangelizować” (RMs 88). Misjonarz, obdarzony szczególnym powołaniem (RMs 27), jest zaangażowany w działalność misyjną przez świadectwo życia, przepowiadanie → Ewangelii wśród niechrześcijan oraz budowanie nowych wspólnot chrześcijańskich. Jest odpowiedzią na to specyficzne → powołanie misyjne (RMs 87), które jest cechą ją wyróżniającą (Mt 28, 19). Powinno być ono przyjęte i radośnie przeżywane przez chrześcijanina naśladowującego Jezusa-misjonarza w modlitwie, apostołacie, samozaparciu i stosownej do misyjnego życia → ascezie. Takie powołanie misyjne nie ogranicza się do kapłanów i zakonników, ale jest otwarte dla wszystkich chrześcijan.

D. m. wyraża się w postawie serca o nastawieniu misyjnym i umyśle otwartym na potrzeby Kościoła oraz świata (RMs 67).

I. Trynitarne wymiar d. m. (przyjęcie zbawczej woli). Korzenie d. m. tkwią w związku misjonarza z → Trójcą Przenajśw. „To właśnie w tajemnicy Kościoła, będącej tajemnicą komunii trynitarnej nacechowanej przez wymiar misyjny, ujawnia się tożsamość chrześcijańska, a więc specyficzna tożsamość kapłana i jego posługi” (PDV 12. 18). Tajemnica Trójcy jest źródłem

zbawienia. → Bóg Ojciec posyła na świat → Jezusa Chrystusa, który z kolei posyła → Ducha Świętego. On Go prowadził w wypełnianiu Jego misji. Św. Paweł w końcowych słowach 2 Kor: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” (13, 13), życzy wszystkim łaski zbawienia, jaką wysłużył Chrystus, i miłości Ojca, której przyczyną jest Duch Święty. On rozlał w sercu wierzących łaskę i miłość oraz wezwał do wspólnoty z Ojcem i Synem. Trwać w jedności z Trójcą, oznacza mieć udział w łasce zbawienia i przekazywać ją innym.

Bóg od wieków nas wybrał i przeznaczył do spełnienia właściwej roli w zbawieniu świata (Ef 1, 8-10). Jezus Chrystus przed wstąpieniem do nieba, dał Apostołom nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim narodom i chrzczenia ich „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Misjonarz poświęca zatem swoje życie na chwałę Boga w Trójcy Świętej i dla zbawienia dusz. Trójca Święta swoim światłem rozprasza ciemności grzechu, dlatego mając udział w życiu Trójcy Świętej przyprowadza do światła Bożego ludy i narody, które trwają w ciemnościach.

II. Chrystologiczny wymiar d. m. (→ przemienienie w Chrystusie). Misjonarz jest

człowiekiem posłanym przez Jezusa Chrystusa do głoszenia Ewangelii wszystkim narodom i czynienia ich uczniami Chrystusa. Najpierw musi on upodobnić się do Chrystusa i stać się Jego uczniem, stąd d. m. polega na nieustannym wzrastaniu misjonarza, jako ucznia Jezusa. Ma on również pomagać innym, by stawali się prawdziwymi uczniami.

W odniesieniu do kapłanów związek z Chrystusem czyni kapłana misjonarzem (PDV 1. 12). Z tej racji „prezbiterzy są powołani do przedłużania obecności Jezusa Chrystusa [...], są oni sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza” (PDV 15), dlatego powinni starać się upodobnić do Niego.

Kapłaństwo Chrystusa jest misyjne, dlatego wszelki udział w nim musi być misyjny. Między misją Chrystusa, Apostołów i kapłanów istnieje ciągłość (PDV 13-15. 18. 22. 24). „Prezbiter uczestniczy w konsekracji i misji Chrystusa w sposób specyficzny i urzędowy [...]. Życie i posługa kapłana są kontynuacją życia i działalności Chrystusa” (PDV 18). Życie duchowe kapłana uczestniczącego w powszechnej misji zbawczej Chrystusa, „winno być głęboko naznaczone gorącym dążeniem i dynamizmem misyjnym” (PDV 32).

Jan Paweł II podkreśla, że istnieje wewnętrzny związek między świętością a misją, między posługą a świętością (PDV 24-26. 46-50. 72). Każdy misjonarz jest autentyczny jedynie wówczas, gdy wchodzi na drogę świętości jako odwzorowanie postawy Chrystusa (→ chrystoformizacja). Papież uczy: „Nie wystarczy odnawiać metody duszpasterskie, ani lepiej organizować i koordynować instytucje kościelne, ani też studiować z większą przenikliwością biblijne i teologiczne podstawy wiary. Trzeba wzbudzać nowy zapal świętości wśród misjonarzy” (RMs 90).

Zbawienie i świętość ofiarowana jest wszystkim ludziom, pragnienie świętości

musi stać się udziałem samego misjonarza. Nawrócenie trzeba zacząć od siebie. Misjonarz musi przyjąć Jezusa z wiarą i otworzyć się na łaskę Bożą, aby został przemieniony w Duchu Świętym. Dopiero wtedy może wzywać innych do → nawrócenia. Bez osobistego nawrócenia, nauczanie będzie puste (EN 41). Misjonarz przyprawiając do wiary ludzi, czyni ich prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście świętymi. „D. m. Kościoła prowadzi do świętości” (RMs 90).

III. Pneumatologiczny wymiar d. m. (wierność działaniu Ducha Świętego). → Ewangelizacja dokonuje się w mocy i pod natchnieniem Ducha Świętego. Nie może zaistnieć przepowiadanie Ewangelii bez Ducha Świętego. Na początku działalności Jezusa Duch Święty zstąpił na Niego i Bóg objawił Jego wybranie oraz misję (Łk 4, 14).

Pierwsze słowa, które Jezus wypowiedział do słuchaczy w Nazarecie, to słowa Izajasza odniesione do siebie (Łk 4, 18). Z Ewangelii Łukaszej wynika, że Jezus zaczął swoją działalność dopiero wtedy, kiedy otrzymał Ducha. On był jakby siłą napędową Jego działalności. W podobny sposób uczniowie zaczęli głosić Ewangelię, kiedy Duch Święty zstąpił na nich w dzień Pięćdziesiątnicy. Przed Jego Zesłaniem byli niezdecydowani i bardzo bojaźliwi. On uczynił Apostołów głosicielami Ewangelii i podpowiadał im co mają mówić. To właśnie On przekształcił uczniów „w odważnych świadków Chrystusa i światłych głosicieli Jego Słowa” (RMs 87). Zstąpił na tych, którzy słuchają Słowa i usposobił ich serca do przyjęcia Bożej nauki. On jest głównym sprawcą w szerzeniu Ewangelii. Pobudza misjonarzy do przepowiadania i przygotowuje ich serca na przyjęcie oraz rozumienie Słowa. Wynika z tego, że uległość Duchowi Świętemu jest najistotniejszą rzeczą w d. m. Ona „wyraża się przede wszystkim w życiu pełnym uległości Duchowi Świętemu: winniśmy przyzwolić, by

On nas kształtował wewnątrznie i byśmy w ten sposób bardziej upodobnili się do Chrystusa” (RMs 87).

Centralne miejsce Ducha Świętego odróżnia pracę misjonarzy od działalności tych, którzy pracują wyłącznie na rzecz rozwoju ludzkiego. Nieraz zadania, które wykonują, są bardzo podobne, ale motywacja jest inna. Misjonarz jest przede wszystkim człowiekiem prowadzonym przez Ducha Jezusa. Same techniczne środki duszpasterskie nie wystarczają. Żadna wymowa nie zdoła poruszyć człowieka bez tchnienia Ducha.

Skoro uległość Duchowi Świętemu jest charakterystyczną cechą d. m., wobec tego misjonarz musi szukać tych środków, które pozwalają mu być otwartym na Ducha Świętego. Są nimi: → modlitwa osobista, rachunek sumienia, → dni skupienia, → rekolekcje itd. „Przyszłość misji w dużej mierze zależy od kontemplacji. Misjonarz, który nie oddaje się kontemplacji, nie może głosić Chrystusa w sposób wiarogodny” (RMs 91). W modlitwie misjonarz szuka jak rozznawać ślady Ducha w sytuacji, w której się znajduje.

4. Eklezjalny wymiar d. m. (umiłowanie Kościoła). D. m. charakteryzuje się głębokim umiłowaniem → Kościoła świętego. Jak Chrystus ukochał Kościół i oddał za niego samego siebie (Ef 5, 25), tak misjonarz pragnie oddać siebie za Kościół dla dobra wszystkich ludzi (RMs 89). Umiłowanie Kościoła może nawet doprowadzić misjonarza do śmierci męczeńskiej.

Radykalne wymagania Ewangelii nie zawsze są przyjęte. Ze względu na nią misjonarze są prześladowani. Wielu z nich ginie śmiercią męczeńską. Misje domagają się zatem nie tylko zwyczajnego, ale także heroicznego dawanía świadectwa.

Misjonarz, podczas swojego pobytu na misjach, należy do Kościoła, do którego został posłany. Powinien zatem być mu wierny. Ma być posłuszny miejscowemu biskupowi

i przepisom duszpasterskim miejscowego Kościoła, co nie jest łatwym zadaniem, ze względu na różnice kulturowe.

Minęły czasy, kiedy misjonarze byli liderami. Będąc gościem miejscowego Kościoła, misjonarz winien mieć głęboki szacunek do biskupa, tubylczych księży, zakonnic, katechistów i do świeckich, zaangażowanych w życie Kościoła. Będzie chciał się również spotykać z nimi i ich poznawać. Przeciwnieństwem tego jest tworzenie zamkniętych grup misjonarzy, którzy rozmawiają i współpracują wyłącznie między sobą. Misjonarz służy Kościołowi lokalnemu. Jest gościem, a nie rządcą tego Kościoła. Przez działalność misyjną ma spotkać się z miejscowymi ludźmi. Komunikacja ludzka z miejscową ludnością przebiega na różnych poziomach. Będąc na prawach gościa, nie przychodzi, aby narzucać im swoją wiarę i „swoją” Kościół. Najpierw spotyka się z nimi, poznaje ich i słucha. Następnie dzieli się swoją wiarą z nimi. Trzeba miłować Kościół miejscowy i służyć mu z całym poświęceniem. Ponad planami zgromadzeń misyjnych, osobistymi ambicjami, jako wartość nadrzędna musi być dobro, rozwój i służba Kościołowi lokalnemu. Misjonarz jest otwarty zatem na bogactwo miejscowego Kościoła, a jednocześnie dzieli się z ludźmi swoją wiarą i służy lokalnemu Kościołowi.

Wróciwszy do swojego kraju dzieli się ze swoim Kościołem rodzimym bogactwem i problemami Kościoła misyjnego. Pomaga Kościołowi rodzimemu otworzyć się na innych i być bardziej świadomym swoich obowiązków misyjnych. Staje się przez to znakiem komunikacji i porozumienia między Kościołami. Będąc człowiekiem Kościoła powszechnego, pomaga Kościołowi rodzimemu i Kościołowi misyjnemu otworzyć się bardziej na cały świat.

J. Esquarda-Bifet, *Spiritualità sacerdotale per una Chiesa Missionaria*, R 1998; C. Bouchard, *Konsekra-*

cja — świętość — misja kapłanów, ŚN 14(1994), 1, 39-58; St. Van Calster, *Ewangelizacja i formacja kapłanów w świetle „Pastores vobis dabo”*, ŚN 13(1993), 1, 42-51; A. Magnante, *Zasadnicze linie duchowości misyjnej*, ŚN 12(1992), 4, 55-62; J. Piotrowski, *Misja duszą życia kapłańskiego*, ŚN 16(1996), 1, 19-25; D. Sullivan, *Duchowość misyjna*, Lb 1997

(mps); M. Torres, *Duchowość misyjna*, „Biuletyn Misji Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 6(1998), 12-15; M. Zago, *Kapłani dla misji*, ŚN 12(1992), 4, 48-55; tenże, *Powołanie misyjne w świetle „Redemptoris missio”*, ŚN 13(1993), 1, 52-67.

KS. JANUSZ GAJDA

MNICH mniszka

(gr. *monachós* — samotny)

W sensie ścisłym: członek wspólnoty zakonnej żyjącej wg jednej z dawnych → reguł monastycznych, którego obowiązuje stałość miejsca (→ *stabilitas loci*), np. benedyktyni, cystersi, trapiści. Zakony powstałe w późniejszych czasach, np. dominikanie, franciszkanie, karmelici, nie są zakonami mniszymi.

W tradycji mniszej termin m. miał szersze znaczenie, o czym świadczy m.in. *Reguła św. Benedykta* (rozdz. I), która wymienia 4 rodzaje m.: anachoreci, cenobici, m. wędrowni i sarabaici.

Współczesna refleksja teologiczna dotycząca życia mniszego ukazuje jego głębię i prostotę. „Zadaniem m. jest po prostu być m.” (T. Merton). Ważniejsze jest zatem to, że jest m., aniżeli to, co on robi. M. nie osiąga pokoju uciekając przed problemami współczesnego świata (→ *fuga mundi*), lecz zgłębia je i przenosi na płaszczyznę nadprzyrodzoną. M., jako człowiek → ubó-

stwa, dzieli problemy ludzi ubogich (materialnie i duchowo).

Sob. Wat. II potwierdził wartość tej formy życia konsekrowanego (LG 46; PC 9), żądając nawet, aby w nowo zakładanych Kościołach na terenach misyjnych nie zabrakło życia monastycznego (AG 18). Jan Paweł II natomiast dowartościowuje żeńskie życie monastyczne (mniszki), jest ono bowiem „znakiem wyłącznego zespolenia Kościoła-Oblubienicy ze swoim Panem” (VC 59).

Analogicznie do powyższego mniszkami (łac. *monialis* — zakonnica) nazywają się zakonnice w zakonach kontemplacyjnych, w których obowiązuje → klauzura ścisła i *stabilitas loci*, np. benedyktynki, klaryski, karmelitanki bose, wizytki i inne.

T. Merton, *Szukanie Boga*, Kr 1983, 259-316; P. Szczaniecki, *Święty Benedykt*, Tc 1987; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

MODLITWA

Należy ona do fundamentalnych przejawów ludzkiej natury, choć posiada w sobie wymiar boski i to zarówno w sprawności człowieka do modlitewnego dialogu z Bogiem, jak i w samym jego akcie. Zawiera w sobie pewien wymiar tajemnicy i z tego względu jest rzeczywistością trudną do zdefiniowania.

I. M. naturalna. *Katechizm Kościoła Katolickiego* w oparciu o teksty biblijne

i rzeczowe jej opisy ze strony mistrzów życia duchowego określa m. jako „wzniesienie duszy do Boga lub prośbę skierowaną do Niego (Boga) o stosowne dobra” (KKK 2559). Przyjmując rozumienie duszy w znaczeniu centrum bytu ludzkiego, należy w pojęciu „wzniesienia” upatrywać uznanie ze strony człowieka prawdy o sobie samym i o Bogu. Prawda ta jest taka, iż człowiek jest stworzeniem Boga uczynionym na Jego ob-

raz i podobieństwo i przez to przekraczającym świat rzeczy (Rdz 1, 27-28), ale jednocześnie zawodnym, a Bóg jest Jego Stwórcą i Odkupicielem. W tym względzie owo wzniesienie duszy stanowi swego rodzaju bycie człowieka wobec Boga. Wynika ono z doświadczenia przez niego z jednej strony darmowości swojego bytu i własnej nieprawości, a z drugiej wielkości i fascynującej doskonałości Boga. Zatem już na poziomie naturalnego wyposażenia → człowiek, przez zanurzenie w tajemnicę Boga i tajemnicę własnego człowieczeństwa, może doznać modlitewnego przeżycia we wszystkich jego rodzajach: uwielbienia, dziękczynienia, prześlągnięcia i prośby (Rz 1, 19-21).

II. M. chrześcijańska. To modlitewne przeżycie, do jakiego dochodzi człowiek na bazie naturalnego poznania Boga i samego siebie, zostaje dopełnione objawieniem Boga w Jezusie Chrystusie. W Nim właśnie Bóg staje się obecny dla człowieka już nie tylko jako Stwórca, lecz jako Ojciec, jako Bóg osobowy — Wspólnota Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jednocześnie w Nim Bóg odsłania całą prawdę o człowieku już nie tylko jako stworzeniu rozumnym i wolnym, ale jako powołanym do synostwa Bożego, a zarazem uzdolnionym do wspólnoty miłości z Bogiem i z całym Jego stworzeniem. W wyniku zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa człowiek dostąpił udziału w życiu wewnątrztrynitarnym Boga, stając się Jego przybranym dzieckiem. Zbawcze dzieło Syna Bożego nieustannie aktualizuje w sercu człowieka Duch Święty, który został mu dany (Rz 5, 5). Uświęcająco-zbawcze działanie Chrystusa w Duchu Świętym wciąż dokonuje się w Kościele przez sakramentalne znaki.

To zbawcze działanie Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym stwarza nową rzeczywistość dla modlitewnego dialogu człowieka, która dotyczy jego samego jako podmiotu m. oraz jego modlitewnych aktów. Człowiek jako podmiot m. jest nie tyl-

ko człowiekiem wyposażenia naturalnego, ale także wyposażenia nadprzyrodzonego (→ organizm nadprzyrodzony). Jest bowiem w Chrystusie przybranym synem Boga i świątynią Ducha Świętego (1 Kor 6, 19). Adresatem jego aktów modlitewnych jest osobowy Bóg w Trójcy jedyny zapraszający i uzdalniający go do wspólnoty miłości z Sobą i całym stworzeniem. W tym sensie m. chrześcijańska jawi się jako osobowe bycie człowieka z Bogiem, dokonujący się przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie. Do tego uzdalnia człowieka Duch Święty, który będąc Duchem Ojca i Syna został mu dany, o czym przypomina św. Paweł (Ga 4, 6). Wprost wskazuje na Ducha Świętego jako podstawę m. (1 Kor 12, 3). Duch Święty zatem, mieszkając w głębi serca człowieka, poza całą jego słabością wspomaga go w m., więcej — nawet modli się w nim, z nim i za niego (Rz 8, 26-27).

III. Rodzaje m. Z określenia m. jako osobowego bycia człowieka z Bogiem wynikają jej zasadnicze rodzaje. Kryteria podziału wyznaczają elementy ją określające: adresat m., podmiot m. i sposób jego modlenia się.

a) Ze względu na adresata, czyli do kogo jest ona kierowana, wyróżnia się m.: *uwielbienia*, która w swej istocie polega na wysławianiu Boga dla Niego samego, na oddaniu Mu chwały nie ze względu na to, co czyni, lecz za to, że Jest; *dziękczynienia* wyrażającą się w okazywaniu wdzięczności Bogu za wszelkie dobrodziejstwa. Do niej wprost zachęca św. Paweł (1 Tes 5, 18); *prześlągnięcia* lub *przeproszenia* wynikającą ze świadomości odłączenia się człowieka od Boga i pragnienia powrotu do Niego (Ps 50, 19); *prośby* zanoszoną do Boga w wyniku uświadomienia sobie przez człowieka zależności relacyjnej od Niego (Mt 7, 7-11; Łk 11, 9-13; J 14, 13; 16, 23-24).

b) Mając na uwadze podmiot m., można mówić o m.: *indywidualnej*, która jest osobistym kontaktem człowieka z osobowym

Bogiem. Może ona wyrazić się w postaci spontanicznej, czyli takiej, w której modlący nie posługuje się gotowymi sformułowaniami lub uformowanej, tzn. takiej, której podstawę stanowią gotowe formuły modlitewne, przyczyniające się przez to do wzbogacenia wnętrza modlącego się; *wspólnotowej* realizowanej we wspólnocie. M. ta, mająca uwarunkowanie w społecznym ukonstytuowaniu człowieka, stanowi źródło łask Bożych i zarazem chroni m. osobistą przed niezdrową dewocją i sformalizowaniem.

M. wspólnotowa może realizować się w ramach liturgii i poza nią. M. *liturgiczna* jest oficjalną m. Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa i dlatego jest zanoszona wraz i w jedność z Nim. Stanowi ona wzór i źródło treści oraz motywów dla m. indywidualnej. Jej szczególnym wyrazem jest Liturgia Godzin, do praktykowania której zobowiązani są kapłani i osoby konsekrowane, a którą w sposób dobrowolny coraz częściej odmawiają ludzie świeccy. M. pozaliturgiczna zaś znajduje swoją podstawę w nadprzyrodzonej miłości, która zespała modlących się w jedną rodzinę. M. tę zalecał sam Pan Jezus, obiecując dla niej specjalne błogosławieństwo (Mt 18, 19-20), a także św. Paweł (Rz 12, 4).

c) Z uwagi na sposób modlenia się podmiotu wyróżnia się m.: *ustną*, która oparta na jedność ciała i ducha w ludzkiej naturze sprowadza się do wypowiedzania w myśli lub na głos (ustami) słów. Najistotniejszym elementem tego wypowiedzania jest zwrócenie serca ku Temu, do kogo się mówi (Mt 6, 5-7); *myślną*, która posiada charakter trójstopniowy: rozmyślanie, → medytacja i → kontemplacja.

Rozmyślanie polega na poznaniu prawdy Bożej i przyswojeniu jej przez człowieka. W tym procesie poznawczym pierwszorzędą rolę odgrywa intelekt, choć oczywiście nie bez zaangażowania pozostałych władz duchowych człowieka. Działa również wola i uczucia, które wspomagają poznanie i wolę.

Medytacja zaś bardziej bazuje na doznaniu, w którym działanie intelektu schodzi jakby na drugi plan, a wzmagają się zaangażowanie afektywno-wolitywne będące w ścisłej relacji z osobowym centrum człowieka, które określa się pojęciem → serca. Chodzi więc o personalne przyłgnięcie do poznanej prawdy i kształtowanie w jej świetle własnego życia. W przeciągu historii wypracowano różne metody medytacji, których zadaniem jest wspomaganie człowieka w kształtowaniu siebie na podobieństwo Boga. Do najbardziej znanych należą: metoda ignacjańska (św. Ignacego Loyoli), sulpiciańska, św. Franciszka Salezego i Don Chautarda.

Natomiast *kontemplacja* jawi się jako mistyczne doświadczenie bezpośredniej obecności Boga. W swej istocie polega ona na osobowej więzi opartej na miłości. Wyraźnie na to wskazuje etymologia łacińskiego słowa *cum-placere* (wzajemne upodobanie). A zatem w niej zarówno podmiot, jak i przedmiot odniesienia są bytami osobowymi. Między nimi zachodzi relacja wzajemnego upodobania.

IV. Wysłuchanie m. a) *Boski aspekt wysłuchania m.* Bóg w swej wszechmocy zna człowieka i wie, co jest mu potrzebne, ale też chce, aby on zwracał się do Niego. Sam Chrystus zachęca do tego (Mt 7, 7. 11). Zgodnie z zapewnieniem Chrystusa, Bóg udziela dobra proszącemu o nie.

M., jako wolny akt człowieka podlega różnym oddziaływaniom, czyli przyjmuje różne formy w zależności od sytuacji. Oczywiście jej wpływ na zmiany będzie się urzeczywistniał w ramach zmian tego wewnętrznego powiązania, aż po powiązania uniwersalne. Stąd też przez m. człowiek włącza się w działanie Opatrzności Bożej. To jego włączenie nie ma jednak charakteru wpływającego na zmiany Bożych postanowień, lecz jest podporządkowaniem jego woli zbawczej woli Boga. Człowiek współdziała z Opatrznością Bożą jedynie w ra-

mach własnej natury, dlatego m. jako forma jego współdziałania winna być zanoszona z zaufaniem i bezwzględny posłuszeństwem Bogu. Bóg wówczas włącza ją w swój zamiar doprowadzenia modlącego się do celu, jakim jest zbawienie (1 P 1, 10).

M. człowieka nie wywołuje zmian w Bogu ani też nie wpływa na zmianę Jego ustosunkowania do niego. On jest absolutnie niezależny i wolny wobec człowieka, choć wysłuchuje jego m. Wynika to z Jego działania w teraźniejszości. Bóg nie tylko dokonał dzieła stworzenia w czasie, lecz wciąż stwarza, m.in. nowe sytuacje, które mają zbliżać człowieka do zbawienia. Trudno bowiem przyjąć koncepcję Boga, który nie interesowałby się człowiekiem i nie miałby wpływu na rzeczywistość stworzoną. Oczywiście to działanie Boga w teraźniejszości nie powoduje zmiany w Jego stanie ani też nie usuwa ustalonego porządku natury, lecz dokonuje się zgodnie z jej prawami i obejmuje świat powiązań przyczynowych i wszystkie uwarunkowania, nadając im Boży sens.

Bóg w swoje działanie włącza m. człowieka. W tym sensie on jako modlący się ma w jakimś stopniu wpływ na rzeczywistość, ale nie z pozycji rozkazodawcy, lecz z pozycji pokornie proszącego, który wyraża swoje życzenia i pragnie, aby Bóg się nimi posłużył. Zatem wysłuchanie m. ze strony Boga nie polega na zmianie Jego nastawienia, lecz na zmianie w rzeczywistości stworzonej, której On pragnie, uwzględniając ludzką m.

b) *Ludzki aspekt wysłuchania m.* Bóg, który powołał do istnienia człowieka (Rdz 1, 27) pragnie mu udzielać darów. Udzielenie niektórych z nich uzależnił od m. i nie odmawia jej skuteczności, jeśli jest właściwa (Rz 10, 12). W m. więc zachodzi połączenie wolności Boga i człowieka, dlatego w tym kontekście wysłuchanie m. od strony człowieka oznaczać będzie spełnienie przez

niego pewnych warunków, które zapewniają skuteczność jego m.

Wysłuchanie m. ze strony człowieka dotyczy w pierwszym rzędzie jego *sposobu modlenia się*. Modlący się musi uwzględniać tajemnicę Chrystusa, gdyż tylko w Nim człowiek ma dostęp do Ojca. Właśnie Chrystus stanowi rękomię wysłuchania m. Każda m. zanoszona w Nim i przez Niego jest przed Ojcem w Duchu Świętym m. wysłuchaną. A jeśli pojawia się jakakolwiek niepewność wobec wysłuchania m., to ma ona swoje źródło jedynie w człowieku, który zastanawia się nad stopniem osobistego zjednoczenia z Chrystusem. Trzeba dodać, że modlący winien znosić do Boga m. w poczuciu osobistej zależności od Niego, tj. bez rozkazywania czy też wymuszania czegoś na Nim.

W wysłuchaniu m., obok sposobu modlenia się, ważne jest również to, *o co człowiek w niej prosi*. Bezwarunkowo może on prosić o zbawienie dla siebie i dla bliźnich. Chrystus bowiem oddał życie za zbawienie ludzi i z tego względu jeśli m. jest zanoszona w jedności z Nim w tej intencji, wówczas człowiek może żywić przekonanie, iż pozostaje w łączności z pragnieniem Boga. O dobra zaś doczesne winien prosić warunkowo, zdając sobie sprawę, iż Bóg wie co jest lepsze dla człowieka.

Czasami Bóg nie odpowiada na m. człowieka. Jego milczenie jednak nie świadczy o Jego obojętności ani o Jego słabości, lecz jest znakiem Jego → wolności i pedagogicznego działania wobec człowieka, zapraszającego go do głębszego wsłuchania się w słowo Boże i zaufania Mu.

Z wysłuchaniem m. nierozzerwalnie wiąże się kwestia jej niespełnienia. Trzeba zaznaczyć, iż wysłuchanie nie utożsamia się ze spełnieniem m. Może bowiem być m. wysłuchana, a niespełniona. Spełnienie oznacza odpowiedź w czasie i konkretnej sytuacji na ludzką m., dlatego może być m. niespełnio-

na, lecz nie może być m. niewysłuchanej. Bóg zawsze wysłuchuje m. człowieka.

Spełnienie lub niespełnienie m. przez Boga, to Jego sposoby prowadzenia człowieka. Bóg bowiem spełnia m. nie wg zamysłu człowieka, lecz zgodnie ze swoim planem zbawczym. On, widząc wszystko w perspektywie wiekuiestej, w przeciwieństwie do człowieka, który ujmuje wszystko w wymiarach doczesnych, wie najlepiej co jest rzeczywistym dobrem dla niego.

W człowieku więc rodzi się pytanie o przyczyny niespełnienia zanoszonych do Boga m. Przyczyny te można sprowadzić do trzech: a) nieodpowiedniego sposobu m. (np. narzucanie lub wymuszanie czegoś na Bogu); b) niewłaściwej intencji m. (np. prośba o coś, co nie odpowiadałoby chwale Bożej i pożytkowi człowieka); c) braku ze strony modlącego się wewnętrznej dyspozycji i odpowiednich walorów moralnych

(np. pycha, nieuczciwość, niemoralne postępowanie, itd.) (Jk 4, 3-4).

Niespełnienie m. przez Boga nie jest przejawem Jego obojętności, lecz wyrazem Jego mądrości i miłości wobec człowieka. Przez odmowę spełnienia m. Bóg się w ten sposób wypowiada, wskazując na potrzebę zdobycia przez człowieka właściwej postawy (Łk 18, 1-8). Zatem niespełnienie m. ma przede wszystkim walor oczyszczający intencje i pragnienia człowieka.

M. Com 5(1985), 4 (cały zeszyt); J. Laplace, *M.*, Wwa 1989; Z. Nabzdyk, *M. — źródło i wyraz duchowości*, TDK, 124-147; *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche*, red. E. Ancilli, R 1988; J. Woroniecki, *Pelnia m.*, Pz 1994; D. E. Wider, *M. Studium z zakresu teologii m.*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka* (DwP, 2), red. M. Chmielewski, Lb 1995, 153-185; *Doświadczenie m.*, AK 126(1996), 521 (cały zeszyt); H. Wejman, *Milczenie warunkiem m. człowieka*, „Prezbiterum”, 26(1997), 7-8, 248-257; S. Urbański, *Teologia m.*, W 1999; *Homo orans*, 1, red. J. Miśiurek, J. M. Popławski, Lb 2000.

KS. HENRYK WEJMAN

MODLITWA JEZUSOWA

Modlitwa nieustanna, modlitwa serca, nieustanne powtarzanie krótkiej formuły stanowiącej jej istotę: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną, bo jestem grzesznikiem”.

Jest wypełnieniem polecenia Jezusa, by „zawsze się modlić i nie ustawać” (Łk 18, 1). Jest to nieustanne i nieprzerwane wzywianie Boskiego Imienia Jezusa Chrystusa ustami, umysłem i sercem, któremu, oprócz świadomości stałej Jego obecności, towarzyszy poczucie własnej grzeszności i prośba o zmiłowanie.

Prototypem m. J. była praktyka egipskich ojców pustyni nieustannie powtarzających krótkie formuły (akty strzeliste), często zaczerpnięte z Biblii, czym sprawiali stałą obecność Boga w swej świadomości i ufne poddawanie swojego życia Jego woli (→ dziecięstwo duchowe). M. J. została zapo-

czątkowana przez zakonników bizantyjskich, a jej formuła, ulegająca rozbudowaniu lub skracaniu, zawsze zawierała wezwanie Imienia Jezus. W chrześcijańskiej tradycji bizantyjskiej m. J. wiąże się z → hezychazmem, rozwijanym głównie w klasztorach na Synaju i Górze Atos. Dzięki słowiańskiemu zakonnikom przebywającym okresowo na Atosie, m. J. przeniknęła w XIV w. na Ruś i inne tereny słowiańskie, a pielęgnował ją i popularyzował Paisjusz Wieliczkowski († 1794). Ponadto rozpowszechniały ją ułożone w XVIII w. przez Nikodema Hagiorytę i Makarego z Koryntu *Filokalia* (wyd. 1782 w Wenecji; przetłumaczone na język staro-cerkiewno-słowiański i wydane przez Wieliczkowskiego pt. *Dobrotolubie*; w języku rosyjskim (Mwa 1877-1889) wydał je Teofan Pustelnik). Od połowy XX w. m. J. rozpowszechniana jest również w chrześcijaństwie tradycji zachodniej.

Ciągle przyzywanie Jezusa jest doświadczeniem swoistej teofanii, które sprawia, że Jego imię towarzyszy człowiekowi w pracy, w każdym miejscu, nawet we śnie, a potrzeba „tworzenia” m. J. wzrasta i trudno bez niej żyć, gdyż sama wylewa się w ludzkim wnętrzu. By taki stan osiągnąć, trzeba podjąć wysiłek ascetyczny — wyciszyć namiętności, sprowadzić umysł do serca, tzn. świadomie przeżyć w nim obecność Jezusa.

MODLITWA ODPOCZNIENIA

Należy do dziedziny modlitwy mistycznej, jako początkowy stopień → kontemplacji nadprzyrodzonej. Określa się ją jako „kontemplację, którą przy pomocy łaski nabyć można własnym wysiłkiem, szczególnie przez długie ćwiczenie się w → medytacji, choć ściśle rzecz biorąc, nie zawdzięcza się jej własnym staraniom” (J. B. Scaramelli); jako „wewnętrzne odczucie obecności Boga, które pochłania wolę oraz napełnia duszę i ciało pokojem, słodyczą i niewypowiedzianą rozkoszą” (A. Royo Marín).

M. o. trzeba przypisać specjalnemu działaniu → darów Ducha Świętego (mądrości i umiejętności), które są wspaniałomyślnym wolnym darem Boga. Przeważa w niej aktywność Boga. W m. o. władze człowieka pozostają w zasadzie bierne, ale występuje jeszcze znaczna ich aktywność. Sam akt m. o. trwa krótko, ale atmosfera wewnętrznego skupienia ożywia życie duchowe człowieka wśród codziennych zajęć.

I. Składniki m. o.: a) *dar obecności Boga* — polega na odczuciu w „głębi” wnętrza człowieka czynnej obecności i działania Boga. Towarzyszy temu świadomość bezpośredniego z Nim kontaktu, nawiązania przyjaźni; b) *skupienie bierne* — jest skutkiem bezpośredniego działania łaski Bożej na władze człowieka. Można je określić jako dążenie do ciągłego skoncentrowania ich na Bogu; c) *odpocznienie wewnętrzne* — wyra-

T. Micewicz, *Szkola modlitwy. Vademecum charyzmatyka*, Ka 1991; A. Tomkiel, *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*, Wwa 1995; T. Špidlik, *La preghiera esicastica*, w: *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche*, red. E. Encilli, R 1988, 261-275; *Szczere opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu*, Pz 1988; G. A. Maloney, *Modlitwa serca*, W1 [brw]; *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Tc 1998.

ZOFIA PALUBSKA

za się ono w doznawanym odczuciu → rozkoszy duchowych, zadowolenia, wewnętrznego pokoju, jakie rozlewają się na władze ludzkie, zmysły i ciało. Główną przyczyną tej wewnętrznej radości jest odczucie obecności Bożej, którą człowiek czuje nie za pomocą zmysłów, ale duchowo. W związku z tym tradycja ascetyczna wyróżnia odpocznienie: milczące, modlące się i działające; d) *uproszczenie działania władz człowieka* — charakteryzuje je proces zatrzymania się na jednej myśli o Bogu, na jednym wejrzeniu miłosnym na Boga, które powoduje całkowite oddanie się Mu. Zawieszenie władz człowieka nie oznacza ich beczynności, ale pewne ograniczenie czynnego ich działania; e) *zmiennność działania łaski Bożej* — przyczyną tego jest jeszcze nie całkowite oczyszczenie władz ludzkich, dlatego akty m. o. nie są trwałe, zmienia się ich intensywność.

II. Stopnie m. o.: a) *milczenie duchowe* — człowiek w milczeniu poddaje się działaniu łaski Bożej w sobie, gdyż doznaje uczucia radości, podziwu, zdumienia dla tego, co się w nim dzieje. Trwa ok. 30 min., dłużej jest stanem naturalnym. Mogą mu towarzyszyć łzy; b) *upojenie miłosne* — oznacza doznanie wielkiej radości, wyrażającej zewnętrzne upojenie, przelanie radości na zmysły. Wyróżniamy upojenie miłosne: doskonałe, którego dostępują ludzie o głębokim rozwoju życia duchowego, doświadczając miłości tak zachwycającej, że stają

się obojętni na wszystkie rzeczy doczesne, i niedoskonałe. Jest ono udziałem ludzi, którzy odczuwają wielką miłość, ale jeszcze o odcieniu naturalnym.

III. Skutki m. o.: a) głębsze oczyszczenie z wad i niedoskonałości pozostałych po oczyszczeniu (→ noc zmysłów); b) wzrost cnót teologicznych i moralnych; c) rozkosze duchowe, które odznaczają się głębokim, pełnym słodczy pokojem, niezależnym od przeżywanego uczuciowego radości czy cierpienia. Istnieje niebezpieczeństwo odczucia rozkoszy duchowych na skutek interwencji szatana lub samolubnego szukania przyjemności przez wycieńczenie organizmu silnym umartwieniem; d) „rozszerzenie ser-

ca” — odczuwane jako wielkie pragnienie postępu na drodze świętości oraz jako wspaniałomyślność w podejmowaniu prac i ofiar. Ogrom odczuwanej miłości Boga rodzi usposobienie bojaźni, pokuty i pogardy dla rzeczy doczesnych.

O. Filek, *M. o.*, w: *Mater Spiritualium. Studia nad doktryną św. Teresy od Jezusa*, red. O. Filek, Kr 1974, 181-230; S. Urbański, *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)*, Wwa 1995; tenże, *M. o. w nauce polskich teologów (1914-1939)*, w: *Mistyka chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kr 1995, 70-88; tenże, *Nauka o kontemplacji nabytej w polskim piśmiennictwie teologicznym XX-lecia międzywojennego*, CzST 9-10(1981-82), 241-259.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

MODLITWA UCZUĆ

Dominacja aktów woli nad aktami rozumu podczas modlitwy. Przeważa uczucie miłości i uczucia jej towarzyszące. Z tej racji nazywa się ją modlitwą afektywną. Jakość ich zależy od przedmiotu m. u., stopnia zjednoczenia z Bogiem. Wraz z rozwojem m. u. pozostają uczucia łączące człowieka z Bogiem. Zwiększona aktywność rozumu występuje w początkowej fazie m. u. Normalną drogą prowadzącą do m. u. jest → medytacja.

Znakami rozpoznania momentu przejścia są: a) łatwość wzbudzania uczuć podczas → medytacji, trudność w przeprowadzaniu procesu dyskursywnego, rozważa-

nia; b) stałe usposobienie uczuciowe; c) przyjacielski kontakt z Bogiem.

Skutki m. u.: a) silniejsze, trwalsze zjednoczenie z Bogiem (wzrost miłości, oddanie Bogu); b) udoskonalenie cnót wpływających z miłości; c) uczucia duchowej radości, słodczy.

Przeszkody m. u., to: nieopanowana wyobraźnia, zbyt duża ciekawość, szukanie uczuć radości i → lenistwo duchowe.

Tradycja ascetyczna m. u. umieszcza między medytacją a → kontemplacją nabytą.

S. Urbański, *Nauka o kontemplacji nabytej w polskim piśmiennictwie teologicznym XX-lecia międzywojennego*, CzST 9-10(1981-1982), 241-259.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

MUZYKA KOŚCIELNA

Termin ten w pierwotnym rozumieniu oznaczał muzykę właściwą dla liturgii, którą był → chorał gregoriański. Obok tego śpiewu istniał cały szereg tzw. pieśni kościelnych i innych utworów o niewielkich rozmiarach, które wykonywano jako tło do sprawowanej liturgii (przed Sob. Wat. II liturgia były tylko czynności i słowa same-

go kapłana). Niektóre z kompozycji tamtego okresu znalazły zastosowanie we współczesnych obrzędach liturgicznych, gdzie pełnią właściwe sobie funkcje. Pozostałe zaś mogą być zastosowane z wielkim pożytkiem duchowym podczas wszelkiego rodzaju obrzędów paraliturgicznych.

Określenie m. k. posiada również charakter wyznaniowy, gdyż odnosi się do muzyki uprawianej w obrębie wszystkich Kościołów i obrządków chrześcijańskich. Muzyka ta posiada typowe dla siebie cechy, tak że z łatwością można rozpoznać utwory Kościoła prawosławnego czy protestanckiego. Ponadto pewne kompozycje funkcjonują w kilku wyznaniach, zyskując przez to charakter ekumeniczny (np. organowe czy wokalnoinstrumentalne dzieła religijne J. S. Bacha).

M. k. zdolna jest wywierać duży wpływ na sferę wewnętrzną człowieka. Zagadnieniu temu szczególnie wiele miejsca poświę-

cali duchowni Kościołów reformowanych, a zwłaszcza Marcin Luter († 1546). Powiedział on m.in.: „Tylko muzyka zdziałać może to, do czego zazwyczaj zdolna jest wyłącznie teologia, to znaczy budzić pokój i pogodne usposobienie. Jest to niechybny znak, że diabeł przy dźwiękach muzyki pierzcha nieomal tak, jak przy słowach teologii”.

I. Pawlak, *Z zagadnień terminologii dotyczącej muzyki związanej z kultem*, RBL 36(1983), 1, 26-33; *M. k.*, Com 21(2001), 2 (cały zeszyt).

BEATA BODZIOCH

MUZYKA LITURGICZNA

Przeznaczona wyłącznie do sprawowania kultu Bożego, związana integralnie z czynnościami liturgicznymi. W literaturze stosuje się również określenia takie, jak: → muzyka sakralna, → muzyka kościelna, → muzyka religijna, które mają jednak szerszy zakres i nie można utożsamiać ich z m. l.

I. Dokumenty Kościoła. Troska o odpowiedni kształt m. l. zawsze towarzyszyła pasterzom Kościoła. Jej wyraz odnajdujemy w pismach patrystycznych i papieskich. Największa liczba dokumentów powstała jednak w XX w. Ich listę rozpoczyna motu proprio Piusa X *Tra le sollecitudini* (1903). Następnie Pius XII w enc. *Mediator Dei* (1947) muzyce poświęcił niemało uwagi. Kluczowym dokumentem przedsoborowym jest enc. *Musicae sacrae disciplina* (1955) tegoż papieża. Po Sob. Wat. II pierwsze uwagi o muzyce odnajdujemy w konst. *Sacrosanctum concilium* (SC 112-121). Kolejny ważny dokument to instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów *Musicam sacram* (1967). Uwagi odnoszące się do muzyki znajdują się także w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego* oraz w *Ogólnym wprowadzeniu do Liturgii Godzin*. Ponadto w prawodawstwie polskim obowiązuje *Instrukcja Episkopatu Polski o M. L. po Sob. Wat. II* (1979).

II. Zadania. Zostały określone przez konst. o liturgii, jako chwała Boża i uswięcenie wiernych (SC 112).

1. Gloria Dei. M. l. nie jest sztuką samą dla siebie, lecz spełnia „uprzywilejowaną rolę w samym sprawowaniu świętych ceremonii” (Pius XII, *Musicae sacrae disciplina*). Odpowiednie melodie stają się więc częścią obrzędów, a przez wiarę wprowadzają za pomocą znaków zewnętrznych w rzeczywistość niewidzialną tego Misterium, które w danym momencie sprawujemy. Myśl tę rozszerza LG 16.

2. Sanctificatio fidelium. M. l., będąca w służbie chwały Bożej, ożywia postawę modlitewną, a tym samym wspomaga chrześcijanina w dążeniu do świętości. Wzmacniając siłę wyrazu tekstu liturgicznego, ma na celu pomnożenie dyspozycyjności człowieka do przyjęcia łaski Bożej płynącej ze sprawowania świętych tajemnic. Kiedy słowa łączą się z pięknem melodii, treści duchowe zostają ponadto pomnożone przez przeżycie emocjonalne. Mówi o tym św. Jan Chryzostom († 407): „Nic tak nie podnosi duszy i nie czyni jej jakby uskrzydloną, nie uwalnia jej od ziemi i nie wyzwala od więzów ciała oraz przejmuje umiłowaniem mądrości [...], jak śpiew modulowany i boski kantyk artystycznie ułożony”.

III. Przemyoty m. l. Większość dokumentów zarówno starszych, jak i nowych wymienia trzy zasadnicze wyznaczniki m. l.: świętość, doskonałość formy i powszechność.

1. Sanctitas. Muzyka zostaje uświęcona przez włączenie jej do kultu (SC 112). Staje się znakiem sprawowanych nadprzyrodzonych tajemnic, jest formą podniosłej odpowiedzi człowieka na wezwanie Boże. Świętość muzyki polegać ma zatem na wykluczeniu z niej wszystkiego, co określamy mianem *profanum*. Nie mieści się zatem w owym *sanctitas* styl charakterystyczny dla rozrywki, tańca, filmu, reklamy, propagandy ideologicznej itp. Uwagi te istotne są zwłaszcza w dobie obecnej, kiedy często dostrzegalny jest w liturgii brak poczucia *sacrum* i tajemnicy, głębi i powagi piękna. Tajemnicę Bożą ukazuje to, co przerasta człowieka, co oddziałuje nie tylko na umysł, ale i na zmysły, co łączy z żywą, zakorzenioną tradycją, nie zaś to, co jest tworzone dowolnie, co w każdej chwili można zmienić, co jest powierzchowne, pośpieszne i „przegadane”.

2. Perfectio. W żądaniu doskonałości zawarta jest troska Kościoła o odpowiedni poziom muzycznej sztuki kościelnej. Dotyczy to zarówno repertuaru, jak i jego wykonania. Kościół święty nie może bowiem tolerować w liturgii utworów trywialnych i kiczowatych. M. l. „powinna być sztuką prawdziwą, gdyż inaczej niepodobieństwem jest, aby wywierała na dusze tych, którzy jej słuchają, ten wpływ, jaki Kościół zamierza wywrzeć, przyjmując do swej liturgii sztukę tonów” (Pius X). Stąd też polecenia dotyczące rzetelnej edukacji muzycznej i liturgicznej odpowiedzialnych za poziom muzyki w liturgii uznaje się za przejaw troski Kościoła o doskonałość formy.

3. Universitas. Interpretacja tego przymiotu nastrocza niemało trudności. Brak bowiem jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy istnieje jeden obiektywny styl,

który powinien obowiązywać w całym Kościele, niezależnie od kultur muzycznych poszczególnych narodów. Wydaje się, że zasada taka była aktualna jedynie w dobie obowiązywania jęz. łacińskiego. Jednak już Pius X stwierdził, iż muzyka „powinna być i powszechną w tym rozumieniu, że nawet pozwalając każdej narodowości zużytkowania w utworach kościelnych tych form właściwych, które stanowią poniekąd wyłączną cechę ich muzyki, powinny one jednak być tak dalece podporządkowane ogólnym cechom muzyki kościelnej, aby nikt z innej narodowości, słuchając jej nie doznał niedobrego wrażenia”.

Słowa te aktualne są do dziś, jednak w dalszym ciągu niezastąpionym typem śpiewu uniwersalnego pozostaje → chorał gregoriański. Z tego względu Magisterium Ecclesiae wzywa, aby wszyscy wierzący znali kanon najprostszych choćby melodii chorałowych, by podczas spotkań między narodowych Kościoł mógł pełniej realizować wezwanie „aby byli jedno” i wołać do Pana tym samym głosem.

IV. Funkcje. Studium dokumentów mówiących o m. l. skłania do wyciągnięcia wniosków praktycznych, dotyczących szczegółowych funkcji muzyki związanej z kultem, jakimi są: funkcja jednocząca (wspólnototwórcza), medytacyjna, ozdobna i kerymatyczna.

1. Funkcja wspólnototwórcza. „Nie ma nic podnioslejszego i miłszego w świętych czynnościach, jak zgromadzenie, które wspólnie wyraża wiarę i pobożność. Dlatego pilnie należy popierać czynne uczestnictwo wiernych przejawiające się w śpiewie” (*Musicam sacram*, 16). Śpiew taki z góry zakłada bliskość poszczególnych uczestników i usuwa dzielące ich bariery, stwarza odpowiedni nastrój sprzyjający przyjęciu głoszonej nauki. Funkcję tę powierza się szczególnie śpiewom procesyjnym (wejście, przygotowanie darów, Komunia św., zakończenie).

2. Funkcja medytacyjna. Przykładem śpiewu medytacyjnego jest recytatyw i psalmodia. Stąd tak ważne jest dobre przygotowanie wykonawców, w tym przypadku celebransu i psalterzysty. Wykonując swoje partie nieprawidłowo i „bez ducha”, pozbawiają uczestników możliwości głębszej refleksji nad słowem liturgicznym, wprowadzają w ich dusze zamęt zamiast pokoju płynącego z odczucia bliskości Pana. Odpowiednim momentem na medytację jest również obrzęd uwielbienia po Komunii św. Może on być wypełniony ciszą, śpiewem o treści wielbiącej Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, wokalizą lub muzyką instrumentalną. Mistycyzm płynący z wokalizy niezrównanie określił św. Augustyn: „Kto się raduje, ten nie zna słów. A kto godzien jest tej jubilacji, jeśli nie niewypowiedziany Bóg? [...] Jeśli nie potrafisz Go wypowiedzieć, a milczeć nie możesz, to ci nie pozostaje nic innego, jak wydawać radosne okrzyki, jak pozwolić sercu cieszyć się bez słów, gdyż nieograniczona skala radości nie zna granic sylab”. Zdania te można zastosować również do właściwej dobranej i poprawnie wykonanej muzyki instrumentalnej.

3. Funkcja ozdobna. Jednym z istotnych elementów m. l. jest piękno. Wyraża się ono nie w nadmiernym przepychu zewnętrzny, ale w szlachetnej prostocie. „Trzeba pamiętać, że podniosłość liturgicznej czynności zależy nie tylko od bardziej ozdobnej formy muzycznej czy wspaniałości ceremonii, ile raczej od godnego i pobożnego odprawiania, od zachowania inte-

gralności samej czynności liturgicznej, czyli wykonywania wszystkich części zgodnie z ich właściwym charakterem” (*Musicam sacram*, 11). Aby takie piękno mogło zaistnieć, potrzeba wiele wysiłku wszystkich uczestników liturgii.

4. Funkcja kerygmaticzna. Przedmiotem kerygmatu jest Chrystus obecny jako „zdarzenie”, a nie jako „historia” (SC 33). Wszędzie tam, gdzie potrzeba wyrazić ważną prawdę, wzywa się na pomoc muzykę. „W psalmie konkurują ze sobą: pouczenie i działanie łaski. Człowiek śpiewa ponieważ znajduje w tym upodobanie, a jednocześnie, jakby mimochodem, zostaje pouczone. Ciężkie przykazania nie wchodzi mu łatwo do głowy, natomiast to, co poznał przy pomocy pięknego śpiewu, zazwyczaj na długo pozostaje w pamięci” (św. Ambroży).

Ponadto, gdy słowu towarzyszy śpiew, chodzi o coś więcej niż tylko o intelektualne zrozumienie tekstu. Pozwala lepiej wyrazić i odczuć jego wartość. Aby jednak Słowo głoszone z pomocą dźwięków mogło wydać plon stokrotny, potrzeba, aby i słuchacz-odbiorca przez odpowiednie wychowanie uzdolniony był do wrażliwości na piękno, aby nosił w sobie pragnienie zjednoczenia z Bogiem.

Z. Bernat, I. Pawlak, *Śpiew i muzyka kościelna*, w: *Liturgika ogólna*, red. R. Zielasko, Lb 1973; A. Filaber, *Prawodawstwo m. l.*, Wwa 1997; J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kr 1999; I. Pawlak, *M. l. po Sob. Wat. II w świetle dokumentów Kościoła*, Lb 2000; *Muzyka kościelna*, Com 21(2001), 2 (cały zeszyt).

BEATA BODZIOCH

MUZYKA RELIGIJNA

Obejmuje bardzo szeroki obszar twórczości kompozytorskiej, mocno zróżnicowany pod względem wartości artystycznej. Znajdują się więc w nim arcydzieła mistrzów, kompozycje mniej lub bardziej uzdolnionych profesjonalistów oraz cała sfera piosenki religijnej.

Wspólnym mianownikiem tych wszystkich utworów jest niemożność zastosowania w liturgii. Przeszkodę stanowi bowiem posługiwanie się tekstem liturgicznym, ale zmienionym przez opuszczanie, dodawanie, powtarzanie lub przestawianie słów, posługiwanie się tekstem religijnym dalekim od

treści liturgicznych, posługiwanie się nieodpowiednim dla czynności liturgicznych stylem muzycznym, tj. wykorzystującym środki typowe dla muzyki rozrywkowej: jazz, pop itp. oraz stosowanie instrumentów muzycznych uznanych za Nieliturgiczne (np. fortepian, akordeon, mandolina, gitara, perkusja).

Niektóre dzieła z bogatego skarbcza muzyki religijnej, zwłaszcza dawniejszej, wykorzystać można w różnego rodzaju *pia exercitia* (→ ćwiczenia pobożności), nabożeństwach słowa Bożego lub koncertach. Szczególnie w organizowaniu tych ostatnich należy pamiętać, iż kościoły pozostają miejscami świętymi także wówczas, gdy nie odbywają się w nich obrzędy liturgiczne. Wszystko, a więc i muzyka, ma służyć temu, aby gromadzący się w domu Bożym mogli odnaleźć duchowe ukojenie, światło wiary i pogłębienie wrażliwości wewnętrz-

nej (Instrukcja *Koncerty w kościołach*, 1987, 5).

Różnorodność stylów i gatunków muzyki religijnej sprawia, że dostosować je można do poziomu każdej grupy odbiorców. Jednocześnie zakłada się, iż wzrostowi dojrzałości duchowej, winien towarzyszyć coraz lepszy muzyczny smak estetyczny — i odwrotnie — zdolność upodobania w utworach muzycznie bardziej zaawansowanych, winna iść w parze z wyższym wyrobieniem duchowym. Wtedy odpowiednie kompozycje mogą autentycznie pobudzać ducha religijnego i ułatwiać rozważanie świętych tajemnic.

I. Pawlak, *Beat w liturgii w świetle przepisów liturgiczno-prawnych*, „Znak”, 22(1970), 749-753; tenże, *Funkcje muzyki w liturgii*, HD 61(1992), 4, 61-70; *Muzyka kościelna*, Com 21(2001), 2 (cały zeszyt).

BEATA BODZIOCH

MUZYKA SAKRALNA

Termin utożsamiany początkowo z → muzyką liturgiczną lub z → muzyką kościelną. Nazwa m. s. zastosowana została po raz pierwszy w kręgach protestanckich. Użył jej M. Praetorius w dziele *Syntagma musicum* (Wolfenbüttel 1614-1615). Wstępna część tej rozprawy nosi tytuł *De musica sacra et ecclesiastica*.

Pojęcie m. s. w prawodawstwie katolickim weszło na stałe od Piusa X, a utrwaliło się w dokumentach posoborowych, zwłaszcza w instrukcji *Musicam sacram*. Wyjaśnia ona, iż „pod pojęciem m. s. rozumiemy tę muzykę, która powstała dla sprawowania kultu Bożego”. Jako wzorce ukazuje → chorał gregoriański oraz polifonię klasyczną. Określenie m. s. mocno przylega do jęz. łac., natomiast pojęcie „muzyka liturgiczna” jest wyrażeniem bardziej uniwersalnym. Choć niektóre utwory wykonywane niegdyś w liturgii zostały z niej dziś wyłączone, nie przestają przynależać do m. s. (np. niektóre responsoria, sekwencje itp.).

Współcześnie próbuje się uchwycić istotę owego *sacrum*, które było obecne w dziełach różnych epok i kształtowało duchowość całych pokoleń chrześcijan. Także troską współczesnego Kościoła jest, aby Dawca *sensus Ecclesiae*, Duch Święty, wspomagał twórców i odbiorców muzyki liturgicznej, tak aby można było powtórzyć za św. Augustynem: „Czuję, że święte słowa, gdy są śpiewane w ten, a nie inny sposób, budzą w duszach świętszy i gorętszy pęd do żarliwej pobożności, wszystkie uczucia duszy naszej przy swej różnorodności mają swoisty sposób wyrażania się głosem i śpiewem, który nie wiem jakim tajemniczym z nimi związkiem wzbudza żarliwość”.

I. Pawlak, *Omówienie instrukcji Episkopatu Polski o muzyce liturgicznej po Sob. Wat. II*, RBL 34(1981), 3, 149-155; *Muzyka kościelna*, Com 21(2001), 2 (cały zeszyt).

BEATA BODZIOCH

MUZYKA SAKRALNA

VACAT

N

NABOŻEŃSTWO

(łac. *devotio, pia exercitia* — uwielbienie Boga, oddanie Mu należnej czci, praktyki pobożne)

I. Pojęcie. Jest wyrazem kultu i częścią cnoty religijności. N. stanowią przejawy czci Boskiej (*cultus latriciae*), która należy się Osobom → Trójcy Przenajśw., czci należnej Matce Bożej (*cultus hyperduliae*) i czci, którą oddajemy świętym (*cultus duliae*).

Można je podzielić na n. liturgiczne i pozaliturgiczne, które powinny posiadać aprobatę Kościoła. N. liturgiczne jest czynnością wspólnotową, w której uczestniczą wierni pod przewodnictwem biskupa, kapłana lub diakona i odbywa się ono wg rytuału przewidzianego przez Kościół. N. pozaliturgiczne najczęściej ma charakter modlitwy, w której uczestniczy grupa wiernych (np. n. majowe przy przydrożnym krzyżu lub figurze).

Z NT wynika, że od czasów apostołskich i w ciągu pierwszych wieków chrześcijaństwa były spełniane praktyki pobożne indywidualne i zbiorowe (Dz 2, 42) jako stały element duchowości chrześcijańskiej. W ciągu wieków poszczególne praktyki ulegały modyfikacji.

Po Sob. Tryd., który zajął się m.in. reformą życia osób duchownych, wprowadzono pewne obowiązkowe praktyki pobożne, objęte przepisami zakonnymi i wskazaniem dla kapłanów. Natomiast duchowość ludzi świeckich (→ laikatu duchowość) pozostawała w pewnym stopniu otwarta na wszelką prywatną inicjatywę, która często odchodziła od liturgii, co sprzyjało rozwojowi różnego rodzaju n.

Na pocz. XX w., kiedy pod wpływem odnowy liturgicznej podejmowano próbę postawienia liturgii w centrum pobożności chrześcijańskiej, powstał problem jak za-

chować równowagę między liturgią, która jest istotnym momentem życia chrześcijańskiego, a indywidualną pobożnością wiernych. Prawdziwą odnowę liturgiczną zainicjował Sob. Wat. II, dążąc do tego, żeby liturgia stała się miejscem pełnego uczestnictwa i udziałem wiernych przy jednoczesnym zachowaniu bogactwa n.

II. N. chrystologiczne. Wyraża cześć boską (*cultus latriciae*) i wypływa z trzech tajemnic Chrystusa: Wcielenia, Męki i Zmartwychwstania. Chrystusowi, jako wcielonej Drugiej Osobie Trójcy Świętej, należy się cześć obejmująca także naturę ludzką — Jego Człowieczeństwo.

Na przestrzeni wieków w pobożności chrześcijańskiej ukształtowały się n. chrystologiczne, m.in. do: Dzieciątka Jezus, Męki Pańskiej, → Serca Jezusa, a przede wszystkim do → Eucharystii.

Na szczególną cześć zasługują bowiem tajemnice z życia Chrystusa, takie jak: Narodzenie, Męka, Eucharystia, a także poszczególne fizyczne organy Jego Bosko-ludzkiego ciała: Rany, Serce i Oblicze. Istnieje n. do → Miłosierdzia Bożego jako do jednego z przymiotów Bożych.

I. N. do Dzieciątka Jezus. Pierwszych przejawów tego kultu można się dopatrywać w czasach dzieciństwa Jezusa. Mogą o tym świadczyć relacje NT: hołd pasterzy (Łk 2, 16-20), pokłon Trzech Króli (Mt 2, 11) i cześć złożona przez Symeona oraz prorokinię Annę (Łk 2, 27-32. 38).

Pogłębioną naukę teologiczną odnoszącą się do kultu Dzieciątka Jezus propagowali święci: św. Ireneusz, św. Hieronim, św. Augustyn, św. Jan Chryzostom i św. Grzegorz Wlk. Z czasem ich teksty posłużyły do ukształtowania liturgicznego n. do Dzieciątka Jezus.

Kult ten wzmógł się w średniowieczu pod wpływem pielgrzymek do Betlejem. Propagatorami tego n. byli święci: św. Piotr Damiani, św. Anzelm z Canterbury i św. Bernard z Clairvaux. Wielkie zasługi w tym względzie na św. Franciszek z Asyżu, który jako pierwszy zbudował żłóbek betlejemski, a święto Bożego Narodzenia nazwał „świętem świąt”. Akcentował on miłość do Dzieciątka Jezus opartą na treściach ewangelicznych. Podkreślał jego ubóstwo, uniżenie i prostotę, które winny być naśladowane.

Na przeł. XVI-XVII w. n. do Dzieciątka Jezus było propagowane zwłaszcza w ośrodkach karmelitańskich przez św. Teresę z Avila, św. Jana od Krzyża i Annę od św. Bartłomieja. Znana wtedy była nowenna do Bożego Narodzenia, koronka, litania i oficjum do Dzieciątka Jezus.

Od XVII w. propagowaniem n. do Dzieciątka Jezus zajmowali się także jezuita. Temu n. poświęcali 52 środy roku i rozpowszechniali tzw. niewolnictwo Dzieciątka Jezus. W tym czasie francuska szkoła duchowości (→ francuska duchowość) zwracała uwagę na uczucia i czyny Zbawiciela z okresu dziecięcego. Po kanonizacji św. Teresy od Dzieciątka Jezus, zaczęto podkreślać jej dziecięce nastawienie do Pana Boga, wzorowane na dziecięctwie Chrystusa. Ukształtowała się również duchowość dziecięctwa Chrystusowego. Do tych, którzy swoją duchowość i apostołstwo opierali na tym n., zalicza się: św. Zofię Barat, Marię Magdalenę Postal i Karola de Foucauld.

Do Polski n. do Dzieciątka Jezus przeszczepili w średniowieczu głównie franciszkanie. Znane są liczne modlitwy, litanie i teksty oficjum. Szczególną czcią otaczano figurkę Dzieciątka Jezus z Pragi.

Wydawano książki o tej tematyce, np.: *Praskie Dzieciątko Jezus. Historia, łaski odebrane, nabożeństwo, nowenna* (Kr 1928), modlitewnik *Pójdźmy do Dzieciątka Jezus* (Prz 1928). Rozpowszechniano także obra-

zy i statuy Dzieciątka Jezus. Powstawały liczne kaplice i kościoły pod wezwaniem Dzieciątka Jezus. N. to było również inspiracją do kształtowania się nowych bractw, stowarzyszeń i rodzin zakonnych, które w swojej duchowości podkreślały ten aspekt pobożności.

2. N. do Męki Pańskiej. W praktykowaniu tego n. oddajemy cześć tajemnicom męki Chrystusa, a zwłaszcza Jego śmierci na krzyżu. Najbardziej znane praktyki to n. do Ran Zbawiciela i do Przenajśw. Krwi, a w Polsce → Gorzkie Żale. Natomiast najbardziej rozpowszechniona w całym Kościele jest → Droga Krzyżowa. Do rozwoju i upowszechnienia tych n. przyczynili się zwłaszcza święci: św. Anzelm, św. Bernard z Clairvaux, św. Brygida Szwedzka, św. Franciszek z Asyżu i św. Bonawentura.

Pierwsi chrześcijanie otaczali wielką czcią miejsca święte związane z męką Chrystusa, zwłaszcza Golgotę i Grób, a także praktykowane były procesje do Ogrodu Oliwnego. Liczne pielgrzymki do świętych miejsc doprowadziły do powstania w Kościele zachodnim n. Drogi Krzyżowej. Na przeł. XI-XII w., w związku z wyprawami krzyżowymi, pojawiały się tendencje do wyodrębnienia świętych miejsc, które nazywano „upadkami Chrystusa” albo „boleśną drogą”.

Aby temu n. nadać właściwe miejsce w pobożności chrześcijańskiej przeprowadzono pewne modyfikacje. Wylimitowano m.in. elementy legendarne, które sprzyjały sentymentalizmowi, a nie pogłębiały autentycznej pobożności chrześcijańskiej, natomiast ubogacono je cytatami biblijnymi. Pojawiły się także tendencje, aby uzupełnić Drogę Krzyżową aspektami podkreślającymi zwycięstwo Chrystusa nad Jego cierpieniami i śmiercią, co nadałoby paschalną wizję życia człowieka wierzącego.

3. N. Eucharystyczne. Wokół Eucharystii, której podstawy biblijne znajdują się w NT (Mt 26, 26-29; Mk 14, 22-25; Łk 22, 15-

20; 1 Kor 11, 23-25) pobożność chrześcijańska przez wieki wytworzyła różne n. Należą do nich m.in.: → adoracja Najśw. Sakramentu wynagradzająca, wieczysta, → czterdziestogodzinne n., Uroczystość → Bożego Ciała. Istnieją także indywidualne praktyki eucharystyczne, jak: indywidualna adoracja czy → nawiedzanie Najśw. Sakramentu.

Przeżywane praktyki pobożności eucharystycznej nie mogą być tylko wynikiem pragnienia fizycznej bliskości z Chrystusem, lecz skutecznym znakiem osobistej relacji z Chrystusem, czyli znakiem relacji zbawczej w kontekście ofiarniczym. Chodzi o to, aby z tych praktyk uczynić moment, w którym przyjmuje się na siebie świadomie obowiązek przeniesienia w realia życia ekonomii zbawczej, z której zrodziła się Eucharystia, czyli konsekwencji krzyża, miłości, posługiwania i składania siebie w ofierze codziennego życia.

Oprócz tego najbardziej rozpowszechnione jest n. do Najśw. → Serca Jezusa i → Miłosierdzia Bożego.

III. N. maryjne. (→ maryjna duchowość). Wokół liturgicznego kultu Matki Bożej powstało wielkie bogactwo n., co jest dostrzegalne także w tradycji polskiej. Np. ze świętem Ofiarowania (M. B. Gromnicznej — 2 II) wiąże się stara legenda ukazująca Maryję jako Panią Niebieskiego Dworu z zapaloną gromnicą w dłoni, strzegącą chat przed wilkami podczas mroźnej zawieruchy. W pobożności ludowej 15 VIII nazywa się dniem Matki Bożej Zielnej — odbywają się n. dziękczynne z racji zebrania ziół, które mają służyć leczeniu różnych chorób. 8 IX nazwano dniem Matki Bożej Siewnej, wtedy odbywają się n. dziękczynne za zbiory plonów. W polskiej pobożności maryjnej dwa miesiące w roku poświęcone są u nas Maryi: maj — w którym codziennie odbywają się n. w oparciu o Litanię loretańską i październik — w oparciu o Różaniec.

Każdy niemal region kraju ma swoją specyfikę n. maryjnych, na które wielki wpływ

wywarły → szkoły duchowości, zwłaszcza zakony: franciszkanów (kapucynów), dominikanów i redemptorystów. Szczególnie w sanktuariach maryjnych pozostających pod ich wpływem treścią i formą n. maryjnych są → Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP, różnego rodzaju litanie nawiązujące do przymiotów Maryi lub wydarzeń związanych z Jej osobą (np.: na Zwiastowanie Pańskie, do Imienia Maryi, na Narodzenie Najśw. Maryi Panny, do Matki Boskiej Bolesnej, do Serca Maryi, o Miłości Jezusa Chrystusa itp.), koronki (np.: Siedmiu Radości NMP, o Niepokalanym Poczęciu, do Niepokalanego Serca Maryi), nowenny (np.: do Niepokalanego Serca Maryi, do Matki Boskiej Bolesnej, do Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych, do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, przed uroczystością Przeniesienia Domku Loretańskiego — rozpoczynana 1 XII) czy modlitwy (np.: do Bolejącego Serca Maryi, Ofiarowanie Serca Maryi Sercu Pana Jezusa).

Ważnym elementem n. maryjnych są pieśni, często wielozwrotkowe, głównie o treści narracyjno-epickiej i bardzo uczuciowej melodyce („Gwiazdo śliczna, wspaniała”, „Matko Najświętsza, do Serca Twego”), niekiedy wzorowanej na maryjnych pieśniach francuskich (np. „Po górach, dolinach”). Ze względu na ich folklorystyczne zakorzenienie nie zawsze odznaczają się dogmatyczną poprawnością (np. 2 zw. „Serdeczna Matko”). Repertuar pieśni maryjnych, przygotowywany przede wszystkim na użytek n. maryjnych i pielgrzymek do sanktuariów, zdominował nawet liturgię eucharystyczną.

Ważnym elementem n. maryjnych, zwłaszcza po okresie zaborów, są patriotyczne akcenty, wyrażające się głównie w tytule „Królowa Polski”.

W okresie posoborowym coraz bardziej popularną formą n. maryjnego, zwłaszcza w środowiskach → zrzeszeń chrześcijańskich, jest hymn → *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, wzięty z tradycji Kościoła wschodniego.

Ostatnio w polskiej pobożności maryjnej upowszechniły się tzw. n. fatimskie, nawiązujące do objawień Matki Bożej w Fatimie w 1917 (→ objawienia prywatne). N. to, odprawiane od maja do października 13 dnia miesiąca, polega na procesji z figurą Maryi z Fatimy, podczas której odmawia się Różaniec z rozważaniami i pieśniami typowymi dla tego sanktuarium.

JAN SYPKO SCJ

IV. N. ku czci świętych. We wszystkich n. ku czci świętych oddawana jest cześć Bogu, w której partycypują święci.

Zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II w 1969 opublikowano nowy kalendarz liturgiczny dla Kościoła Zachodniego. Umieszczono w nim wspomnienia o świętych i zaopatrzone uwagami o charakterze historycznym, bez wyjaśnienia których reforma liturgiczna odnośnie do świętych byłaby niezrozumiała. W tradycji duchowości i liturgii w Polsce, dawniej było wielkie bogactwo n. ku czci świętych. Nie wszystkie były poprawne liturgicznie i nie miały głębi teologicznej. Odnowa liturgiczna po Sob. Wat. II kult świętych i n. z nim związane wkomponowała w celebrację roku liturgicznego, w którym na pierwszym miejscu podkreślono celebrację tajemnic Chrystusowego zbawienia.

N. ku czci świętych najczęściej są sprawowane w dniu wspomnienia danego świętego, które jest umieszczone w kalendarzu liturgicznym. Jeśli przepisy liturgiczne na to pozwalają, w tym dniu jest sprawowana Msza św. w oparciu o specjalny formularz. Często dołączone są do niej modlitwy uwzględniające w swej treści życie i osobę świętego.

Prawdopodobnie pierwsze n. ku czci świętych były związane z obchodami rocznic śmierci, czyli narodzin dla nieba. Chrześcijaństwo w tym dniu odwiedzali grób świętego, składali kwiaty, modlili i spożywali braterski posiłek. Nie wiadomo kiedy po raz pierwszy wspólnotowe zebrania u grobu zostały

wzbogacone sprawowaniem Eucharystii, ale należy przypuszczać, że nastąpiło to bardzo wcześnie, bowiem wszystkie ważniejsze zebrania religijne chrześcijanie czcili pieśniami, kantykami, wspólnymi modlitwami i „łamaniem chleba”.

Treść n. najczęściej była związana z przekonaniem wiernych o tzw. patronacie świętego, który polega na wstawianictwie w szczególnych sytuacjach lub nieszczęściach (np.: sprawy beznadziejne — św. Juda Tadeusz, bezpłodność i rzeczy zagubione — św. Antoni z Padwy, pożar — św. Agata) lub wobec określonej grupy osób (np.: adwokaci — św. Alfons Liguori, kierowcy — św. Krzysztof, śpiewacy i muzycy — św. Cecylia, górnicy — św. Barbara, kolejarze — św. Katarzyna Aleksandryjska, zakochani — św. Walenty). Znajduje to swój szczególnie wyraz w ludowych formach n. do świętych, polegających na odmawianiu specjalnych litanii ukazujących przymioty świętego, odprawianiu nowenn czy innych modlitw z reguły wobec wizerunku (obrazu lub figury) danego świętego.

Do najpopularniejszych świętych, także polskiej tradycji należy niewątpliwie św. Józef, św. Anna, św. Barbara, św. Juda Tadeusz, św. Krzysztof, św. Stanisław Kostka. Zarówno popularność danego świętego jak i forma celebrowanych n. i obchodów jego święta w dużym stopniu zależy od wpływu rodziny zakonnej, do której dany święty należał, jak i od lokalnych tradycji ludowych.

Modlitewnik. Pójdźmy do Dzieciątka Jezus, Prz 1928; M. Chambon, *Najświętsze rany Zbawiciela*, Kr 1949; K. Drzymała, *Kult Dzieciątka Jezus*, HD 1(1967), 21-25; W. Smereka, *Studium pasyjne. Rys historyczny i teksty Drogi Krzyżowej*, Kr 1968; A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Wwa 1977; H. Fross, *Wprowadzenie do Mszy o świętych*, cz. 1, Wwa 1980; D. Wojtyńska, J. Kopec, *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, Lb 1981; J. Krucina, *Eucharystia jako dobro wspólne Kościoła*, w: *Eucharystia*, Wr 1987, 139-156; A. Zuberbier, *Eucharystia — obecność Chrystusa w Kościele*, w: *Eucharystia*, Wr 1987, 55-68; *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. Beinert, Wwa 1992.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

NADZIEJA

I. Pojęcie. N. jest przeżyciem nieodłącznym od życia ludzkiego, od jego ukierunkowania ku przyszłości. W tym sensie n. różnicuje się w zależności od podmiotu i od przedmiotu n. Można więc mówić o nadziejach ludzi bez wiary religijnej, choć św. Paweł określa ich ludźmi „bez nadziei” (1 Tes 4, 13), i n. ludzi wiary religijnej. Do kręgu tych ostatnich należą chrześcijanie z ich n., rodzącą się na bazie chrześcijańskiej → wiary, której podmiotem jest chrześcijanin, a przedmiotem przyszłość obietnicy Starego i Nowego Przymierza, choć w n. ta przyszłość już jest obecna (Rz 8, 24).

Sytuując n. na fundamencie chrześcijańskiej wiary odwołujemy się do tego poziomu człowieczeństwa, które w wyniku łaski wiary i nowego narodzenia przez → chrzest jest już „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17; Ga 6, 15) i „udziałem w Bożej naturze” (2 P 1, 4). Można powiedzieć, że podmiotem n. chrześcijańskiej jest człowiek uchrystusowany (→ chrystoformizacja) mocą działań Ducha Świętego, że to Chrystus jest „nadzieją chwały” (1 Kol 1, 27), która nas czeka w życiu wiecznym.

Doskonałość uchrystusowanego podmiotu n. ukierunkowana jest ze swej istoty na chrystocentryczny (→ chrystocentryzm) przedmiot tej n. Ma on swą zapowiedź już w Rdz 3, 15. Wskazywany jest coraz bardziej w Przymierzu Boga z Noem (Rdz 8, 14-19; 9, 1-17), z → Abrahamem (Rdz 17, 1-21), a szczególnie z Narodem Wybranym za pośrednictwem Mojżesza (Wj 19-20). → Jezus Chrystus jest spełnieniem tej zapowiedzi, a jednocześnie otwarciem nowej perspektywy jako definitywnego przedmiotu n.

Nowe Przymierze zawarte we Krwi Chrystusa, w którym spełniły się oczekiwania wieków, jednocześnie ujawnia to, co

zostawało ukrytą tajemnicą wieków, co z Jezusem Chrystusem i w Jezusie Chrystusie zostało objawione, a co wytycza nowe drogi n. wierzących w Chrystusa. Drogi te wiążą pojęcie n. z wyzwoleniem z grzechów i Królestwem Ojca niebieskiego. Swoistym wyrazem tak ujmowanego przedmiotu n. jest Modlitwa Pańska (→ „Ojczy nasz”), w której wyzwolenie z wszelkiego zła i przyjsie Królestwa Ojca niebieskiego są przedmiotem modlitewnego wołania wierzących Chrystusowi.

Przedmiot n. chrześcijańskiej wyrażany jest przez wiele określeń: niebo, miasto Boże, uczta, Królestwo Ojca niebieskiego, Królestwo Boże. Św. Paweł wiążąc n. z tajemnicą Chrystusa już teraz zaznacza, że jej absolutne spełnienie będzie mieć miejsce w życiu wiecznym (1 Kor 2, 9). Można więc powiedzieć, że n. chrześcijańska w swym ostatecznym spełnieniu polega na wolności od grzechu i śmierci, na widzeniu Boga i na uszczęśliwiającej komunii z Ojcem, Synem i Duchem Świętym oraz z innymi zbawionymi i z przemienionym światem, do której dochodzimy przez Chrystusa w Duchu Świętym (Ap 21, 1-8).

N. chrześcijańska w swym absolutnym spełnieniu będzie mieć miejsce w wieczności. Ma ona jednak także swój refleks czasowy. Można nawet powiedzieć, że n. wieczna warunkowana jest spełnieniem się wielu nadziei czasowych, jak: poznanie i miłowanie Boga, które jest nieodłączne od miłowania człowieka, walka z grzechem i postęp w doskonałości. Także wartości, które pozostają w służbie tych n. mających swój związek bezpośredni z n. wieczną, mogą być przedmiotem n. chrześcijan. W zakres tych wartości wchodzi dosłownie wszystko, co nie jest antywartością dla człowieka pojmowanego integralnie w wymia-

rze jego życia indywidualnego, wspólnotowego i społecznego.

II. Niezawodność n.: Gdy n. ludzkie mogą być ukierunkowane ku wartościom iluzyjnym i uzależnione od zawodności, a nawet od przewrotności człowieka, to n. chrześcijańska, mająca swój fundament w → Przymierzu Boga z człowiekiem, ma absolutną niezawodność od strony Boga Przymierza (Mt 24, 35). Bóg z racji swej natury i z racji swej woli pozostaje niezawodnym gwarantem n. chrześcijańskiej. To On wezwał nas do tej nadziei (1 Tes 5, 24) i On nie może zaprzeczyć się samemu (2 Tm 2, 13). Nawet gdy człowiek zawodził, On pozostawał wierny. Dowodem tej wierności jest Wcielenie się Syna Jednorodzonego, Jego śmierć, zmartwychwstanie i chwała oraz dar Ducha, który jest gwarantem n. w nas (Rz 5, 5).

Drugą stroną Przymierza jest jednak człowiek, który nawet wspierany łaską Boga okazywał się i okazuje wciąż zawodny. Można jednak powiedzieć, że zawodność ta została pokonana w Chrystusie i w darze Ducha ma gwarancję na pokonanie w każdym wyznawcy Chrystusa. To Duch Święty daje zwycięstwo nad grzechem, poznanie Boga prawdziwego w tajemnicy Ojca i Syna, oraz jest źródłem miłości — fundamentu niezawodności n. (J 13-18).

Wierzący w Chrystusa wiedząc, że Bóg jest w nich sprawcą chcenia i działania zgodnego z wolą Bożą (Flp 2, 13), a także tego, że Duch Boży jest w nich podstawą niezawodności, wiedzą jednocześnie, że są wezwani do uległości i wierności temuż Duchowi Świętemu (Ef 4, 30). On odwołuje się do wolności wierzących. Ostatecznie bowiem synami Bożymi są ci, którzy żyją i postępują wg Jego woli i tylko oni mają gwarancję niezawodności ich n. na to, że będą dziedzicami Boga i współdziedzicami Chrystusa (Rz 8, 14-17). Chrystusowe słowa o Sądzie Ostatecznym wskazują, że chrześcijanie są powołani do działania pod

wpływem Ducha miłości i że to działanie warunkuje od strony ludzkiej niezawodność n. chrześcijańskiej.

Pytając o konkretyzację działań warunkujących niezawodność n. od strony ludzkiej należy odwołać się do Chrystusa, który mówił o → nawróceniu, → wierze i → miłości. Wymóg ten wskazuje, że niezawodność n. chrześcijańskiej warunkowana jest nie tylko ortodoksją, ale też ortopraktyką. Identyfikacja chrześcijańskiej ortodoksji i ortopraktyki nieraz stanowi i będzie stanowiła poważny problem do rozwiązania, ale chrześcijanin ma Kościół Chrystusowy i jest w Kościele, który otrzymał dar Ducha nieomyślności i może zawsze odwołać się do jego wykładni ortodoksji i ortopraktyki. Sam też jest powołany do tego, by być świątynią Ducha Świętego i żyć wg Jego natchnień, zarówno w dziedzinie odkrywania i wierności prawdzie, jak w pełnieniu dzieł sprawiedliwości i miłości. Spotykając zaś na tej drodze prześladowanie, winien pamiętać o zapewnieniu Chrystusa: „Na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat” (J 16, 33).

III. Duchowość n.: Podobnie do wiary, także n. kształtuje postawy chrześcijanina. Jest ona bowiem zajęciem stanowiska wobec przyszłości, i to ostatecznej — eschatycznej, w powiązaniu z tą ostateczną także wobec przyszłości czasowej. To stanowisko zajęte i wynikające z niego działania oraz życie rodzą: radość, zaangażowanie, zawierzenie Bogu i ludziom, cierpliwość i niepokonalność. Radość wynika z przyjęcia wiary na serio Dobrej Nowiny, która przynosi Orędzie o Bogu objawiającym się i zbawiającym, powołującym do uszczęśliwiającej komunii ze sobą i darującym swego Ducha, w mocy którego staje się możliwym urzeczywistnienie tego powołania. Dlatego chrześcijanie nawet w → cierpieniach są ludźmi „radującymi się n.” (Rz 12, 12), i pewni, że n. sprawiedliwych pełna jest nieśmiertelności (Mdr 3, 4).

Chrześcijańska n. odwołuje się nie tylko do Boga jako gwaranta jej niezawodności, lecz także do działań człowieka, dlatego też ze swej istoty rodzi postawę zaangażowania, i to nie tylko w sprawy wieczne, ale także w sprawy doczesne. Cały świat wartości czasowych, warunkujących wprost spełnienie n. wiecznej i cały świat wartości czasowych, które mogą się przyczynić i przyczyniają się do spełnienia wiecznej n. człowieka, jest ogarnięty n. chrześcijańską. Toteż chrześcijanie są powołani i zobowiązani do działań dla ich urzeczywistnienia.

Duchowość n. wyraża się również ufnym zawierzeniem Bogu i ludziom oraz pokojem wynikającym z tego zawierzenia. Potwierdzeniem tego są m.in. dzieje narodu polskiego, a także wychowawczy klimat w środo-

wiskach, które żyją taką n. Ufne zawierzenie Bogu i ludziom rodzi też cierpliwość. N. sprawia bowiem, że człowiek zwrócony ku wieczności przestaje być niewolnikiem czasu. Napelniony n. chrześcijańską jest człowiekiem odwagi, męstwa i niepokonalności. Potwierdzeniem tego jest sam Chrystus, a szczególnie męczennicy, którzy na serio uwierzyli słowom Chrystusa: „Jam zwyciężył świat” (J 16, 33).

J. Alfaro, *Chrześcijańska n. i wyzwolenie człowieka*, Wwa 1975; A. Manaranche, *Les Raisons de l'espérance*, P 1979; J. Pieper, *N. a historia*, Wwa 1981; A. J. Nowak, *Człowiek wiary n. miłości*, Ka 1988; *N. w postawie ludzkiej* (HM, 7), red. W. Słomka, Lb 1992; J. Pyrch, *Po wszystkie dni: o wspólne życie z Bogiem dzięki wierze, n. i miłości*, Kr 1993.

KS. WALERIAN SŁOMKA

NAMASZCZENIE CHORYCH

Jeden z siedmiu sakramentów, zwany także sakramentem chorych, dawniej błędnie — ostatnim namaszczeniem. Przez *Katechizm Kościoła Katolickiego* zaliczany jest wraz z sakramentem pokuty i pojednania do grupy sakramentów → uzdrowienia. Został ustanowiony przez Pana Jezusa. Wspomina o nim św. Marek (Mk 6, 13), a poleca go św. Jakub Apostoł (Jk 5, 14-15).

I. Podstawy biblijne n. ch. Sakrament chorych jest przejawem miłości Boga i Kościoła do człowieka. Wiele o tej miłości uczy Pismo św. (Hi 10, 12). Opieka Boża nad człowiekiem ukazywana jest w wielu porównaniach (Wj 19, 4; Pwt 32, 11; Iz 4, 5; 49, 2; Ps 57, 2; 78, 14; 91, 1. 4). Miłość Boga do ludzi wyrażona jest przez różne tytuły Jemu nadawane (pasterz — Ps 23; Ez 34, 11-16. 30-31; lekarz pochylający się, by opatrzyć rany swego ludu — Jer 30, 12-17; ogrodnik — Iz 5; ojciec, matka, oblubieniec, wierni w swej miłości — Oz 11, 1-4; Iz 63, 13; 54, 5; Oz 2, 1). Bóg jest blisko człowieka, aby go ochraniać, wybawiać

i umacniać (Ps 33, 5; 34, 16; 50, 15; 81, 8; 91, 14; Iz 25, 4). Troska Boga o człowieka wyraża się również w napomnieniach danych narodowi przymierza, by wspomagał dotkniętych nieszczęściem (Iz 1, 17; 58, 6).

Dobroć Boga do człowieka widoczna jest przede wszystkim w postawie Jezusa Chrystusa wobec chorych i cierpiących (Mt 4, 23-24; Mk 1, 32-34; 10, 46-52; Łk 7, 22). Jego czyny świadczą, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem. Przynosi On zdrowie w najszerszym znaczeniu tego słowa. Zbawienie, które przynosi jest uzdrowieniem człowieka w sensie integralnym: duszy, ducha i ciała. Jezus kładł większy nacisk na uzdrowienie duszy, np. paralitykowi z Łk 5, 17-26 najpierw odpuścił grzechy, a później dopiero przywrócił zdrowie ciała.

Kościół przyjął polecenie Jezusa: „Idźcie i głosście: «Bliskie już jest królestwo niebieskie». Uzdrawiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy!” (Mt 10, 7-8). Apostołowie za przykładem Jezusa oraz Jego mocą

dokonują uzdrowień (Dz 3, 1-11; 5, 12-16; 9, 32-34; 14, 8-10), uwalniają od złego ducha (Dz 16, 16-18) oraz wskrzeszają zmarłych (Dz 9, 36-41; 20, 7-12). Św. Paweł wspomina o darze uzdrawiania (1 Kor 12, 9. 30), zaś św. Jakub Apostoł poleca modlić się w intencji chorego (Jk 5, 13-15).

II. Duchowe skutki n. ch. Sakrament chorych jednoczy z Chrystusem, przebacza grzechy, umacnia duszę, daje wsparcie w bóleści oraz uswięca i pogłębia nadzieję pokładaną w Bogu. Chorzy czerpią z niego siłę, by nie popaść w zniechęcenie, które często towarzyszy → chorobie. Jeśli taka jest wola Boża, sakrament ten, przeżywany z głęboką wiarą, może dać zdrowie → ciała, ale przede wszystkim daje zdrowie duszy, pozwalając odczuwać obecność Pana i napędzając szczęściem kontakt z Jego miłosierdziem. Przez ten sakrament Chrystus okazuje choremu swą miłość i udziela siły wewnętrznej.

Treści te wyrażają istotne słowa sakramentu chorych towarzyszące aktowi namaszczenia olejem chorych: „Przez to święte namaszczenie niech Pan w swoim nieskończonym miłosierdziu wspomóż cię łaską Ducha Świętego. Amen. Pan, który odpuszcza ci grzechy, niech cię wybawi i łaskawie podźwignie. Amen”.

Sakrament chorych ma na celu dobro całej ludzkiej osoby. Modlitwy zanoszone do Boga podczas poświęcenia oleju dla chorych zawierają prośbę, by „olej stał się ochroną dla duszy i ciała każdego, kto będzie nim namaszczony; aby uwalniał od wszelkich cierpień, chorób i słabości”. Sakrament ten jest źródłem szczególnego pocieszenia i łask dla tych, którzy bliscy są śmierci, ponieważ przygotowuje ich do stawienia czoła końcowemu momentowi ziemskiego życia z wiarą w Zmartwychwstałego Zbawiciela i z mocną nadzieją w Zmartwychwstanie.

Nie jest on zarezerwowany jedynie dla umierających, ale dla wszystkich, którzy są

w niebezpieczeństwie śmierci z powodu choroby, tragicznego wypadku lub starszego wieku. Może być także udzielony choremu dzieciom, jeśli rozumieją one jego sens.

Sob. Wat. II nie używa tradycyjnego wyrażenia „ostatnie namaszczenie”. N. ch. nie jest bowiem zwiastunem śmierci, kiedy medycyna wyczerpała już swe możliwości, ale jest wielkim darem duchowym, pomagającym zwyciężać chorobę. Powiększa zaś siłę i cierpliwość, pokoju i mocnej woli, ufności i miłości koniecznych, by nie ulegać próżnej apatii, by nie przestać walczyć. Jest pocieszeniem, które wzmacnia duchowo i w konsekwencji przynosi również polepszenie stanu zdrowia dla ciała. Dlatego nie należy czekać ostatnich chwil życia chorego i dopiero wtedy prosić kapłana o udzielenie n. ch. Taka zwłoka pozbawia chorego cennych łask, jakie mógłby otrzymać w sakramencie dla dobra swego ciała i ducha. Jeśli chory jest w stanie prosić o ten sakrament, powinien to uczynić. W podstawowym tekście biblijnym, mówiącym o n. ch. św. Jakub zachęca, by inicjatywa celebracji tego sakramentu należała do chorego (Jk 5, 14). Takie postępowanie chorego jest przejawem wypełniania zadań kapłaństwa wspólnego, w którym uczestniczy od chrztu św. N. ch. ma towarzyszyć „modlitwa pełna wiary” (Jk 5, 15), wyraża ono bowiem wiarę Kościoła, chorego i jego bliskich. Chorego zbawia jego wiara i wiara Kościoła. Odnosi się ona do misterium paschalnego, z którego sakrament czerpie swą skuteczność.

N. ch. jest spotkaniem zmartwychwstałego Chrystusa, który ma władzę „zbawiania i dźwigania” i który zaprasza chorych do złączenia swoich cierpień z misterium paschalnym. Kapłan, jako sługa Chrystusa, wkładając na chorego ręce, modląc się za niego z wiarą i namaszczając go, jest znakiem Chrystusa. Namaszczenie czoła symbolizuje przeniknięcie mocą Chrystusa całej duchowej sfery człowieka. Namaszczenie

rąk oznacza ogarnięcie mocą Chrystusa całej działalności zewnętrznej namaszczonego. W modlitwie towarzyszącej namaszczeniu zwraca się uwagę na Ducha Świętego, który jest źródłem siły (Rz 8, 26).

Należy podkreślić eklezjalny wymiar n. ch. W osobie kapłana celebrującego sakrament i w osobie chorego, który go przyjmuje, cały Kościół prosi o ulgę w cierpieniach tegoż chorego oraz otrzymuje łaski, gdy cierpieniem tym, w łączności w Męką Chrystusa, nadany jest sens zbawczy. Chory, przez udział w powszechnym kapłaństwie, ofiaruje Ojcu, na wzór Chrystusa Arcykapłana, swe cierpienie i całe życie za zbawienie świata.

Jeśli jest to możliwe sakrament ten powinien być celebrowany we wspólnocie

chorych i zdrowych. Homilia w czasie celebracji daje możliwość wyjaśnienia istoty sakramentu. Sama również celebracja wspólnotowa jest najlepszą katechezą, uświadamiającą, że nie należy traktować n. ch. jako zwiastuna bliskiej → śmierci. Wspólnotowa celebracja tego sakramentu pozwala całej wspólnocie kościelnej wyrazić miłość i zatroskanie wobec cierpiących.

J. Janicki, *Teologia modlitw odnowionej liturgii sakramentu chorych*, CT 1(1981), 2, 74-82; J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Sob. Wat. II*, Pz 1988; H. Luthe, *Incontrare Cristo nei sacramenti*, CB 1988, 300-306; B. Nadolski, *Liturgika*, 3 — *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Pz 1992, 133-154; A. Skowronek, *Chorzy i ich sakrament*, Wł 1997.

KS. JAN JAGIELKA

NAMIĘTNOŚĆ

Natarczywe poruszenie pożądania zmysłowego (→ zmysły), skierowane ku dobru zewnętrznemu. W języku ascetycznym termin ten zazwyczaj używany jest w znaczeniu ujemnym; niektórzy łączą go z dziedziną życia płciowego. N. z powodu swej intensywności działania znajduje odbicie w organizmie fizycznym człowieka (np. gniew).

Tradycja ascetyczna wlicza jedenaście n.: sześć pierwszych, mających źródło w skłonności pożądliwej, nazywa *n. używania*, pięć ostatnich, odnoszących się do skłonności gniewliwej, określa *n. bojowymi*, ponieważ osiągnięcie dobra jest połączone z trudnościami.

Skutki n.: a) *negatywne* — hamują działanie władz ludzkich, utrudniają właściwą ocenę, odciągają od obowiązku, od osiągnięcia dobra, wiodą ku przyjemnościom.

N. uporządkowane są skutecznymi środkami → rozwoju duchowego; b) *pozytywne* — uporządkowane n. wzmacniają działanie władz ludzkich, zdolność umysłu, energię woli.

Oczyszczenie n. powinno obejmować środki nadprzyrodzone i naturalne, jak: odwrócenie uwagi od złego przedmiotu, a skierowanie jej do dobrego przedmiotu, zapomnienie o przedmiocie danej n., wzbudzenie aktów pozytywnych, przeciwnych n. W opanowaniu n. należy zachować umiar, rozsądek rozumu, a także stosować się do uwag → kierownika duchowego.

J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Wwa 1971; S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły smartwychwstańskiej*, Wwa 1988.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

NAŚLADOWANIE CHRYSSTUSA

Jest praktyką podążania za Chrystusem jako odpowiedź na Jego wezwanie skierowane do człowieka: „Bądźcie więc doskona-

li, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 4, 25). W tradycyjnej duchowości, zwłaszcza zakonnej, mówiło się o *sequela*

Christi. Określenie to wyraża ideę naśladowania, która oznacza „iść za Chrystusem” (Mt 4, 25) i „upodabniać się” do Niego (2 Kor 3, 18; Rz 8, 29). Jest wymogiem życia człowieka wierzącego, nie oznacza jednak zwykłego tylko naśladowania życia Jezusa jako „mistrza”.

N. Ch. oznacza pełną gotowość do najbardziej radykalnego, posuniętego aż do wyrzeczenia się siebie i podporządkowania swojej woli Chrystusowi (→ zgadzanie się z wolą Bożą). Charakteryzuje się także odwróceniem od wartości światowych (→ *fuga mundi*) i własnych skłonności, a praktykowaniem różnych form umartwienia.

I. Podstawy biblijno-dogmatyczne.

Idea naśladowania była znana już w pewnym stopniu w ST. Izrael podążał za Bogiem Jahwe jak oblubienica za swoim oblubieńcem, albo jak „trzoda za pasterzem” (Wj 12, 21; Jr 2, 2; 1 Krl 14, 8; Ps 80, 2). Kroczenie za Jahwe było przejawem uległości, wierności, naśladowania i chodzenia „drogami Pana” (Ps 18, 22; 25, 4). Natomiast było grzechem chodzenie za bogami obcymi (Jr 7, 6-9. 13).

W NT sam Chrystus kieruje wezwaniem do wierzących w Niego, aby byli Jego naśladowcami. To oznacza rzeczywiste pójście za Jezusem, przyjęcie Jego nauki, dzielenie z Nim trudów życia, wyrzeczenie, a nawet opuszczenie swoich bliskich (Mt 8, 19; 19, 16-22; Łk 9, 16).

W n. Ch. istnieją pewne etapy: naśladowanie Jego pokory, uniżenie, służba, noszenia krzyża i przyjęcie wszystkiego dla Chrystusa (Mt 16, 24-25; Mk 10, 44; Łk 9, 22; J 13, 14-15).

Dla św. Pawła n. Ch. polegało na upodobnieniu się do Niego w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania (Ga 1, 19). Rozpoczyna się ono w chwili chrztu, aktualizuje się zaś w życiu przez „codzienne umieranie” grzechowi (1 Kor 15, 31; 2 Kor 4, 16; Ga 2, 14).

Pierwsi chrześcijanie n. Ch. określali mianem „drogi” (Dz 9, 2; 18, 25), co oznaczało formę życia i działania wypływającego ze zjednoczenia z Chrystusem. W tym

też znaczeniu św. Paweł zachęcał do „chodzenia” w Chrystusie (Flp 3, 12), trzymania się drogi miłości (1 Kor 12, 31; Ef 5, 2), a także do naśladowania życia Apostoła (1 Kor 4, 16). Wiernie n. Ch. w czasie ziemskiego życia zapewnia człowiekowi udział w Jego chwale niebieskiej (J 12, 26).

N. Ch. wynika z tajemnicy Wcielenia i zjednoczenia Człowieczeństwa Chrystusa z Bóstwem i jest wzorem pełnego zjednoczenia się człowieka z Bogiem.

Jezus Chrystus jest doskonałym wzorem do naśladowania dla wierzących, gdyż przez swoją śmierć wysłużył zbawienie, a także potrzebne łaski do upodobnienia się do Niego. Zwłaszcza niektóre czyny i tajemnice mają większe znaczenie, np. przez tajemnicę Wcielenia wysłużył nam Chrystus łaskę wyrzeczenia się siebie samych i jednoczenia się z Bogiem, przez tajemnicę ukrzyżowania — łaskę panowania nad ciałem, zaś przez tajemnicę śmierci — łaskę umierania grzechowi.

Katechizm Kościoła Katolickiego ucząc o n. Ch., najpierw wskazuje na Chrystusa jako najdoskonalszy wzór (KKK 520), a następnie uczy o świętości chrześcijańskiej w kontekście świętości Boga i Jezusa Chrystusa. Powołanie chrześcijańskie przedstawione jest jako wezwanie do życia Bożego (KKK 356. 367), do życia w Chrystusie i utożsamienie się z Nim (KKK 426. 519-520. 542).

Powyższe stwierdzenia kładą fundament pod chrześcijańską → duchowość, w której relacje z Chrystusem stanowią istotny i stały element. Chodzi o przebudowę życia chrześcijańskiego, w którym centralne miejsce zajmuje osoba → Jezus Chrystusa. Wysilek człowieka powinien zatem zmierzać do tego, aby przyjmować Chrystusa do swojego wnętrza, stopniowo wchodząc w Jego tajemnice i coraz bardziej utożsamiając się z Jego osobą (→ chrystoformizacja). W tym dziele ważne jest działanie Ducha Świętego, którego należy przyjmować z uległością, gdyż to On sprawia, że potrafimy zrozumieć wezwanie Chrystusa (J 14, 25; 16,

13-15). On także rozwija w nas życie Chrystusa (Rz 7, 6; 1 Kor 7, 17; Ga 16, 25) i sprawia to, że stajemy się coraz bardziej podobni do Niego (1 Kor 3, 18) aż do ożywienia naszego ciała śmiertelnego (Rz 8, 11).

Istotne zasady n. Ch. i ascezy katolickiej w przystępnej i prostej formie zawarte są w traktacie *O naśladowaniu Chrystusa*, który przypisuje Tomaszowi à Kempis († 1471). Ukazuje on Chrystusa jako jedynego i najwyższego ideał do naśladowania w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej.

II. Praktyka n. Ch. Niektórzy mistycy chrześcijańscy n. Ch. ujmują w następujący sposób. Św. Jan od Krzyża († 1591) zaleca zasadę stawiania sobie ciągle przed oczy Jezusa Chrystusa jako wzór, rozważając Jego życie, aby je naśladować i postępować jak On. Podobnie św. Ignacy Loyola († 1556) zachęca, aby zawsze mieć przed oczyma Chrystusa nauczającego, rozmawiającego, pracującego czy modlącego się. Także duchowość sulpiciańska (→ francuska duchowość), która podkreśla potrzebę naśladowania cnót Zbawiciela, poleca, by mieć Chrystusa: — „przed oczyma”, czyli patrzeć na Niego jako wzór do naśladowania i pytać siebie, co uczyniłby Jezus, gdyby był na moim miejscu?; — „w sercu”, czyli przyjmować Jego wewnętrzne usposobienie, aby z czystą intencją i gorliwością czynić wszystko w Jego duchu — „w rękach”, czyli spełniać wytrwale wszystkie jego dobre natchnienia w swoim życiu.

„kach”, czyli spełniać wytrwale wszystkie jego dobre natchnienia w swoim życiu.

A. Tanquerey, ucząc o n. Ch., idzie za nauką R. Maumigny, który podkreślał doniosłość cnoty miłości. Naśladowując Chrystusa trzeba w Nim widzieć przyjaciela, który budzi szacunek, a Jego zalety skłaniają do upodobnienia się do Niego, aby stanowiąc jedno serce i jedną duszę. W ten sposób Jezus staje się ośrodkiem życia dla osoby, która Go naśladowuje, gdyż fundamentem tych relacji jest miłość.

Duchowość chrześcijańska, zwłaszcza dzisiaj w dobie → kryzysu tożsamości, powinna odznaczać się w niezrównany sposób osobistym, trwałym doświadczeniem spotkania i n. Ch. Tylko On może udzielić pełni człowieczeństwa wzorowanego na Jego osobie, która jedynie wypełnić niespokojne serce ludzkie.

A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Kr 1949; J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Wwa 1972; J. Salij, *Wielowarstwowość idei naśladowania Boga*, w: *Powołanie człowieka*, red. L. Balter, Pz-Wwa 1974, 3, 257-280; W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina*, AK 85(1975), 195-209; M. Careira das Neves, „*Weź swój krzyż i naśladowuj Mnie*”. *Współczesny sens ascezy*, Com 13(1993), 5, 15-19; P. Coda, *N. Ch. jako przebywanie w Trójcy Świętej wg Ewangelii Janowej*, w: *Duchowość chrześcijańska* (Com, 10), red. L. Balter, Pz 1995, 83-107.

JAN SYPKO SCJ

NAWRÓCENIE

Konkretny akt lub dłużej trwający proces podjęcia świadomej decyzji zerwania z grzechem (n. „od”) i zwrócenia się ku Bogu (n. „do”) oraz zawierzenia Jego miłości.

I. Pojęcie i typologia n. Jest to dokonująca się we wnętrzu człowieka, reorientacja życia na przyszłość, która znajduje swój wyraz w pozytywnej postawie człowieka, w jego działaniu, myśleniu, wartościowaniu. Nie ma charakteru ontycznego lecz moralny, stanowi zatem podstawowy warunek podjęcia i rozwoju → życia duchowego.

Określane bywa ono także terminem gr. *metanoia*, zwłaszcza wtedy, gdy proces ten dotyczy najgłębszych pokładów psychiki człowieka, przemiany → serca człowieka (Ez 11, 19; 36, 26), jego → sumienia i systemu wartości.

Ten akt wewnętrznej przemiany obejmuje zatem całego człowieka i dlatego ściśle związany jest z nim wymiar zewnętrzny, przejawiający się w takich aktach, jak np. uczynki pokutne, życie → modlitwy, praktyka chrześcijańskiej → miłości. Pisarze

ascetyczni ten trud realizacji n. nazywali → walką duchową.

M. T.-L. Penido dzieli n. na dwie zasadnicze grupy:

a) *egzogenne* — w których zasadniczą rolę odgrywają czynniki zewnętrzne. Mogą one powodować: przemiany jednostkowe lub zbiorowe, zwłaszcza gdy spowodowane są np. kataklizmami;

b) *endogenne* — są to z zasady n. jednostkowe, dokonujące się stopniowo lub nagle (Dz 9, 3-6), w których zasadniczą rolę odgrywają czynniki wewnętrzne, prowadzące do osobistej decyzji.

Niezależnie od tego n. może mieć charakter: a) *dogmatyczny* — zachodzi to w przypadku n. niewierzących lub konwersji wyznaniowych (przejście do innego wyznania); b) *etyczno-moralny* — zachodzi w przypadku n. grzeszników.

W procesie n. z punktu widzenia struktury teologicznej występują dwie zasadnicze fazy:

a) *faza* → *kryzysu* albo *przygotowania* — ma ona na ogół charakter negatywny, tzn. n. „od” grzechu, tzn. następuje stopniowe dojrzewanie decyzji do reorientacji swego życia. Jest to więc dysponowanie rozumem i wolą do nie bronienia grzechu i uznania siebie grzesznikiem (RP 13). Nigdy n. nie przychodzi nagle, chyba, że jest wynikiem cudu, jak w przypadku św. Pawła pod Damaszkiem;

b) *faza ujawnienia* — na ogół uznawana za właściwe n. Ma ona wydźwięk pozytywny (n. „do”) i polega na głębokiej przemianie, przebudzeniu świadomości, która wyznacza nowy etap wzrastania. Wyraża się to w pilnym, ustawicznym i dokładnym wypełnianiu zadań życiowych, uzgodnionych z wolą Bożą.

II. Aspekt biblijno-duchowy. Wezwanie do nawrócenia stanowi jeden z zasadniczych motywów orędzia biblijnego. Przez całe Pismo św. przewija się nauka o konieczności n. Ma to być odpowiedź na suwerenną decyzję wybrania narodu izrael-

skiego przez Boga. Doktryna ta podlega ewolucji zmierzającej do interioryzacji n.

Prorocy ST zwracają bowiem uwagę na przeakcentowanie jedynie zewnętrznego, rytualnego i obrzędowego wymiaru n. Nawołują zarazem do pełnego i radykalnego nawrócenia (Iz 1, 16-18; 46, 8; Jr 8, 6; Jl 2, 13). Św. Jan Chrzciciel chociaż wzywa do zewnętrznego obmycia się w Jordanie (Mt 3, 7-11), w pierwszym rzędzie domaga się jednak odmiany serca. Jezus Chrystus publiczną działalność rozpoczyna od stanowczego wezwania do n., jako niezbędnego warunku udziału w królestwie Bożym i w trosce o wieczne zbawienie (Mt 4, 17; Łk 13, 3. 5). Apostołowie głoszą m. jako przygotowanie do chrztu i przyjęcia Ducha Świętego (Dz 2, 38; 26, 20).

N. i przemiana są nieustannym zadaniem dla całego Kościoła świętego (RP 9), który obejmuje „w łonie swym grzeszników” i dlatego ciągle potrzebuje oczyszczenia i odnowienia.

Z tej racji n. stanowi bardzo istotny rys chrześcijańskiej → duchowości. Jest ona nieodzownym wyznacznikiem → rozwoju duchowego człowieka. Ponieważ wezwanie do n., odstąpienie od grzechu i powrót do Boga leżą w centrum nauki Chrystusa, stąd n. staje się zadaniem i imperatywem chrześcijańskiego → życia duchowego. Prawdziwe n., będąc zasadniczą reorientacją obejmującą całego człowieka w jego strukturze intelektualnej, wolitywnej oraz behawioralnej znajduje swój wyraz w pozytywnym usposobieniu, w utrwalonych postawach i w działaniu. „Pokuta jest zatem n., które przechodzi z serca do czynów, a więc do całego chrześcijańskiego życia” (RP 4).

N. stanowi także integralny element ważnego i owocnego przeżywania sakramentu pokuty. Związek n. z chrześcijańską pokutą jest nierozdzielny. Bóg przebacza każdy grzech, domaga się jednak pokuty połączonej z autentycznym i radykalnym n. (KKK 1427-1429).

W teologii duchowości wyróżnia się trzy stopnie n., odpowiadające trzem drogom życia duchowego:

a) na drodze oczyszczenia początkujących ma ono charakter moralny (tzw. *pierwsze n.*) i polega głównie na odwróceniu się od grzechu (n. „od”);

b) na drodze oświecenia postępujących ma charakter duchowy (tzw. *drugie n.*) i przejawia się w nieziennej postawie przyłgnięcia do Chrystusa (Mt 18, 3; Łk 22, 24-32). Implikuje zdecydowany zwrot ku Bogu, u podstaw którego leży akt → wiary, skruchy, → nadziei;

c) na drodze zjednoczenia doskonałych ma charakter mistyczny (*n. mistyczne* lub

trzecie n.), które w istocie jest radykalnym wyborem Chrystusa, aż do całkowitego upodobnienia się do Niego (→ chrystoforzimacja), łącznie z gotowością do ofiary z życia (Ga 2, 20).

M. T. L. Penido, *La conscience religieuse*, P 1936; S. Witek, *Fenomenologia n. chrześcijańskiego*, RTK 21(1974), 3 5-19; J. Majkowski, *O chrześcijańskim n. religijnym*, AK 85(1975), 45-53; A. Suski, *Wezwanie do pokuty w Nowym Testamencie*, AK 88(1977), 16-32; W. Dudek, W. Hanc, *Istotne elementy pokuty*, AK 89(1977), 178-183; J. Kowalski, „*Metanoia*” — *istotny element postawy moralnej*, RTK 28(1981), 3 19-29; J. Pryszmont, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*, Cz 1987.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI
KS. WOJCIECH ZAWADZKI

NEOKATECHUMENAT

Droga życia chrześcijańskiego, nazywana także Drogą neokatechumenalną albo Wspólnotą Neokatechumenalną, nawiązująca do praktyki pierwotnego Kościoła, który przysposabiał ludzi dorosłych do przyjęcia → chrztu św., wymagał długiego okresu przygotowania, tak w zakresie nauki wiary, jak i praktyki życia chrześcijańskiego. Obecnie w zmienionych warunkach społecznych dostosowuje się dawną praktykę kościelną do nowych potrzeb. Stąd przedrostek „neo” — nowy lub raczej „odnowiony” katechumenat.

W aktualnej postaci n. jest długą drogą, podzieloną na etapy, wiodącą do uświadomienia ludziom dorosłym ich zobowiązań chrzcielnych, w celu pełnego ich → nawrócenia (metanoia) i bardziej świadomego włączenia w ewangelizującą wspólnotę Kościoła.

I. Historia n. Świadectwo osobistego nawrócenia młodego Kiko Argüello, który w 1964 zamieszkał w slumsach na przedmieściach Madrytu, i jego oddanie wobec mieszkańców slumsów, doprowadziło do powstania pierwszej wspólnoty. Zaczęto w niej czytać Pismo św. i głosić Dobrą Nowi-

nę ubogim jako kerygmę. Do pracy katechizacyjnej przyłączyła się Carmen Hernandez, młoda absolwentka fizyki i teologii, która poszukiwała drogi ewangelicznej zaangażowania. Powstała wspólnota modlitewna, która stopniowo wypracowywała własną liturgię dostosowaną do potrzeb środowiska. W ciągu 3. lat zostały rozwinięte zasadnicze formy działalności n.

Życie tej wspólnoty, wzorowane na pierwszej gminie jerozolimskiej, zaczęło przyciągać osoby niewierzące i oddalone od Kościoła, dlatego proboszczowie niektórych parafii w Madrycie poprosili Kiko i jego towarzyszy o poprowadzenie katechez, które odniosły sukces. N. zainteresował się abp Madrytu Casimiro Morcillo, zalecając prowadzenie tej pracy na terenie innych parafii swej diecezji. Niebawem praca ewangelizacyjna wspólnoty n. rozciągnęła się na inne diecezje.

W 1969 n. zaczął się rozwijać we Włoszech. Do Rzymu przybyła z Hiszpanii grupa członków ruchu i osiedliła się na przedmieściu Borghetto Latino. Wikariusz Rzymu kard. Angelo dell'Acqua zezwolił Kiko,

Carmen i ks. Francesco Cuppini na zapoczątkowanie katechizacji w jednej z rzymskich parafii. Odtąd zaczęła się praca na terenie diecezji rzymskiej i w całych Włoszech. Wówczas zaczęto mówić o „drodze neokatechumenalnej”. Wędrujące zespoły złożone z ludzi świeckich i kapłana, zapraszane przez proboszczów i biskupów włoskich, przechodziły od parafii do parafii i od diecezji do diecezji, tworząc wszędzie wspólnoty n.

Od 1972 n. zaczął upowszechniać się w innych krajach europejskich oraz w Ameryce Łacińskiej. W 1979 ruch rozprzestrzenił się już na wszystkie kontynenty. W 1990 liczbę wspólnot oceniano na 10 tys. w 85 krajach. Także w łonie kościoła anglikańskiego zaczęły powstawać wspólnoty n., przyczyniając się tym samym do umocnienia więzi ekumenicznych.

Do Polski n. przeniknął za pośrednictwem Alfreda Cholewińskiego SJ († 1988), który w czasie studiów w Rzymie zetknął się z n. W 1975 w Lublinie, a potem w Łodzi, powstały pierwsze polskie wspólnoty n. Na międzynarodowe spotkanie przedstawicieli n. w Rzymie 8-11 II 1983 przybyło po raz pierwszy z Polski 2 biskupów i 15 księży. Liczba wspólnot w Polsce wciąż się powiększa, w 2000 było ich ok. 800.

8 VI 1990 na warszawskim Torwarze odbyło się spotkanie przedstawicieli wspólnot n. poświęcone nowej → ewangelizacji, na które przybyło ok. 7 tys. osób, w tym delegacje z krajów sąsiednich. Na apel K. Argüello ponad 100 młodych mężczyzn wyraziło wolę wstąpienia do stanu duchownego i poświęcenia się sprawie ewangelizacji Europy wschodniej. Dla nich, z błogosławieństwem Prymasa Polski, zorganizowano osobne seminarium duchowne pod nazwą „Redemptoris Mater”.

II. Istota drogi n. Celem n. jest stopniowe nawracanie się chrześcijanina żyjącego w swej rodzinie, parafii i diecezji. Dokonuje się to w zespołach liczących 30-50

osób dorosłych, wywodzących się z najrozmaitszych środowisk, bez różnicy stanu i zawodu. W nawiązaniu do praktyki katechumenatu Kościoła pierwotnego zespoły n. mają w parafii być znakiem misyjnego Kościoła, co odpowiada nauce Sob. Wat. II. Chodzi o wychowanie do wspólnoty Kościoła. Staje się to możliwe wówczas, kiedy chrześcijanin zrezygnuje ze swoich osobistych sympatii i antypatii. Do tego potrzebna jest „śmierć” samemu sobie i wyniszczenie swego „ja” (*kenosis*), aby mógł w nas żyć Chrystus. N. odwołuje się do symboliki chrztu zanurzającego w śmierć, by móc zmartwychwstać z Chrystusem. Staje się to możliwe przez miłość. Dlatego w n. mocno akcentowane jest zaparcie się siebie i umiłowanie krzyża Chrystusowego dla osiągnięcia pełnego rozwoju miłości.

III. Etapy drogi n. Jej przebieg wyznaczają etapy: tzw. *skrutinia*, przejścia, egzorcyzmy i ryty. Na drogę n., przygotowującą do pełni życia chrześcijańskiego, składa się sześć etapów:

1. Przepowiadanie kerygmy dokonuje się w parafii (dwa zebrania w ciągu tygodnia w godzinach wieczornych przez ok. dwa miesiące). Struktura każdej katechezy jest trójczłonowa: słowo, liturgia, wspólnota.

Katechezy wstępne mają za zadanie przedstawić sens n. i objaśnić etapy drogi n., sięgając do własnych doświadczeń i przeżyć osób katechizujących. Przedstawia się w zarysie sytuację człowieka w świecie i chrześcijanina w Kościele. Prezentuje się Kościół jako sakrament zbawienia (LG 1).

Następują dwie katechezy dialogowane z uczestnikami, aby ich usposobić do przyjęcia kerygmy, uwzględniające takie pytania jak: Kim jest Bóg dla ciebie? Kim jesteś ty? Jaki sens ma twoje życie? Z kolei przeprowadza się dwie katechezy na temat Chrystusa i Jego apostołskiego przepowiadania. Po tym następuje nabożeństwo pokutne.

Po katechezach przedstawiających, jak Bóg przemawia do człowieka w historii

zbawienia, następuje nabożeństwo słowa Bożego na temat znaczenia Biblii w życiu Kościoła i człowieka wierzącego. Na zakończenie tego nabożeństwa biskup wręcza każdemu Pismo św.

Okres przepowiadania kerygmy kończy się trzydniową konwincją (wł. *convivenza* — współżycie), w czasie którego dokonuje się pogłębienie sensu hebrajskiej oraz chrześcijańskiej → paschy oraz → Eucharystii w życiu Kościoła. Wtedy dopiero sprawuje się Mszę św. we wspólnocie. Następuje wymiana doświadczeń, dokonywana przez uczestników. Konwincja prowadzi do ukształtowania się miejscowej wspólnoty n. i kończy się wyborem odpowiedzialnego przedstawiciela wspólnoty oraz kilku jego współpracowników. Katechiści, którzy głosili kerygmę, powracają do swoich wspólnot macierzystych i czuwają z daleka nad nowo ukształtowaną wspólnotą.

2. Prekatechumenat, jako kolejny etap życia wspólnoty, trwa ok. dwóch lat. W tym okresie umacnia się wiarę wspólnoty przez słuchanie słowa Bożego, sprawowanie Eucharystii i osobistą modlitwę. Dokonuje się umacnianie więzi we wspólnocie. Wszyscy dzielą się swoimi niepokojami i problemami, a także radościami. Urzeczywistnia się wtedy przejście od wiary tradycyjnej, środowiskowej, ku wierze z własnego wyboru i bardziej świadomej. Jest to również uprzywilejowany czas oczyszczenia (*kenosis*) oraz nawrócenia. Pojawiają się pierwsze konflikty, wynikające z różnic usposobienia członków, poglądów itp.

W tym okresie członkowie zbierają się dwa razy w tygodniu: na słuchanie Słowa i na uczestniczenie w Eucharystii. Te spotkania trwające kilka godzin są starannie przygotowywane przez 5-6 osób. Ponadto raz w miesiącu odbywa się konwincja, w czasie którego uczestnicy w oparciu o słowo Boże dokonują wymiany doświadczeń i dzielą się trudnościami spotykanymi na

drodze życia chrześcijańskiego w konkretnych warunkach, w rodzinie, w pracy zawodowej i w społeczeństwie.

Po ok. dwóch latach powracają katecheci, którzy na początku przepowiadali kerygmę, by przygotować neokatechumenów do pierwszego głosowania nad dopuszczeniem do katechumenatu. Dokonuje się to w czasie trzydniowych rekolekcji, w których omawia się zasadnicze wymogi Ewangelii, a mianowicie porzucenie wszystkiego dla Królestwa; „ciasną bramę” wiodącą do nieba; „niesienie krzyża na co dzień” itp.

3. Przejście do katechumenatu. Po pierwszym głosowaniu rozpoczyna się kolejny okres dwuletni. Wspólnota kontynuuje swoje nawrócenie stosując nową metodę pracy: każdy miesiąc jest poświęcony na zgłębianie różnych wydarzeń z historii zbawczej (→ Abraham i patriarchowie, Mojżesz i wyjście z Egiptu, ziemia obiecana, wygnanie... aż do ponownego przyjścia Pana i Jego królestwa). Każdy z uczestników opracowuje jedno z wydarzeń, które w formie katechezy omawia w czasie nabożeństwa we wspólnocie. W tym okresie rozważa się przeszkody utrudniające pełne przyłgnięcie do Chrystusa, jakim są: pieniądze, kariera, przywiązanie do osób i rzeczy oraz do swojego „ja”. Każdy usiłuje wyzwolić się od wspomnianych form zniewolenia.

Pod koniec tego okresu odbywa się drugie głosowanie nad dopuszczeniem do katechumenatu. W czasie rekolekcji dokonuje się wobec biskupa wyrzeczenie się bożków tego świata. Zachęca się kandydatów do sprzedaży swych dóbr i rozdania ich między ubogich, aby można swobodnie iść za ubogim Chrystusem.

4. Katechumenat trwa 3 lata i ma ogromne znaczenie dla pełnej formacji katechumenów. W tym czasie dokonuje się wprowadzenie w praktykę autentycznej modlitwy osobistej oraz w duchowość dziękczynienia i uwielbienia Boga. Rok pierwszy

jest poświęcony wprowadzeniu w ducha modlitwy psalmów i w umiejętność korzystania z psalterza jako podręcznika modlitwy. Przykłada się wielką wagę do umiejętności korzystania ze słowa Bożego, uczestniczenia w Eucharystii oraz do życia we wspólnocie własnego środowiska.

Rok drugi zostaje poświęcony rozważaniom nad Credo. Równocześnie katechumeni nabierają umiejętności wyjaśniania prawd w nim zawartych. Tę umiejętność wykorzystują praktycznie w czasie odwiedzania rodzin w parafii.

Trzeci rok zostaje ponownie poświęcony pełniejszej praktyce życia modlitewnego. Katechumeni gromadzą się w kościele parafialnym przed rozpoczęciem pracy na odmówienie modlitwy brewiarzowej i na półgodzinne rozmyślanie w milczeniu. Wieczorem spotykają się ponownie na odmówienie nieszpórów oraz na wysłuchanie katechezy, poświęconej omówieniu treści Modlitwy Pańskiej.

5. Okres wyboru trwa ok. dwóch lat i należy do najbardziej angażujących i mozolnych. Wszyscy członkowie zostają wezwani, by „żyć swoim duchowym kapłaństwem”, sprawując duchowy kult w świątyni nie uczynionej rękami ludzkimi. Żyją w duchu dziękczynienia, czyli w duchu nieustającej Eucharystii, jako królowie i prorocy; żyją wśród ludzi pełniąc swoją misję Ludu Bożego, który jest „sakramentem” dla świata, kierowani tą miłością, jaką Bóg żywi w stosunku do ludzi, a przede wszystkim do złych i do grzeszników.

Ci członkowie n., którzy są gotowi do realizowania takiego zamierzenia Bożego, zostają dopuszczeni do „wyboru”. Sam „wybór” dokonuje się w czasie uroczystej liturgii, podczas której ich imiona zostają wpisane do „Księgi Życia” (Łk 10, 12). Odtąd mają się starać, by być doskonałymi, jak ojciec niebieski jest doskonały (Mt 5, 48).

6. Odnowienie obietnic chrzcielnych to ostatni okres drogi neokatechumenalnej.

Katechumeni, którzy doszli do tego etapu, mają żyć w świadomości, że są „przybyszami i pielgrzymami” na tym świecie, oczekującymi z boską radością na „przyjście do ojczyzny niebieskiej” (K. Argüello).

IV. Charakterystyka duchowości n. Już w samym opisie treści drogi neokatechumenalnej stają się widoczne cechy duchowości: mocne zakorzenienie w Biblii, w liturgii oraz w komunijnej wspólnocie Kościoła.

Na każdym etapie n. wydarzenia biblijne stanowią główne punkty oparcia w katechezie i w religijnym wychowaniu członków. Wydarzenia te poddawane są egzystencjalnej interpretacji i stanowią zasadniczą podstawę kerygmy. Z kolei, kerygma zostaje powiązana z osobistym doświadczeniem i świadectwem nauczającego katechisty. Wywiera to silny wpływ na słuchaczy. Ta metoda biblijnej kerygmy stanowi widoczny powrót do pierwszych wieków chrześcijaństwa.

W procesie wychowania neokatechumenalnego widoczny jest także silny związek duchowości z liturgią. Wykorzystana zostaje liturgia sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, celebrowana w niedzielę, kult tajemnicy krzyża i Zmartwychwstania Pańskiego. Wigilia Paschalna jest obchodzona jako szczytowy moment katechezy kerygmatycznej, którą od pewnego etapu członkowie przeżywają we wspólnocie. Przygotowuje się członków także i do osobistej modlitwy w oparciu o Psalterz.

Wychowanie w duchowości liturgicznej prowadzi z kolei do zacieśnienia więzi wspólnotowej i do ukształtowania się wspólnoty zgodnie z soborową wizją Kościoła jako „sakramentu jedności” (LG 1). Grupa neokatechumenalna staje się stopniowo czynnikiem odnowy i przebudowy parafii w kierunku komunijnej „wspólnoty wspólnot”. Do tej odnowy, w sposób świadomy, przyczyniają się katechiści miejscowi oraz podróżujący, którzy są starannie przygotowani do podjęcia swoich zadań w parafiach.

Do ważniejszych cech duchowości n. należy także eklezjalność. Wynika ona z podstawowych założeń n., który nie może nigdy zaistnieć bez zgody hierarchii. Bez wyraźnej woli biskupa oraz bez zapewnienia współpracy proboszcza nie wolno rozpoczynać n. na terenie parafii. Stąd więc bezpodstawne są obawy i zarzuty jakoby grupy n. przyczyniały się do rozbijania jedności parafii przez tworzenie grup elitarnych, wyalienowanych z życia lokalnego Kościoła. Właśnie ten ścisły związek z hierarchią jest jednym z ważniejszych czynników tak szybkiego rozpowszechniania się n. na wszystkie kontynenty świata.

Duchowość n. sprzyja ujawnianiu się i rozkwitowi rozmaitych → charyzmatów i posług dla dobra wspólnoty kościelnej. Charyzmaty te, ponieważ pochodzą z jednego źródła, którym jest Duch Boży i potwierdzone są przez władzę kościelną, służą wspólnemu ubogaceniu oraz umacnianiu prawdziwie chrześcijańskiej radości. Ta ra-

dość wyraża się szczególnie w dniach wspólnoty (konwencji) oraz w świętowaniu niedzieli jako Dnia Pańskiego przygotowującego wiernych do uczyt niebieskiej, która nie będzie mieć końca.

N. staje się znakomitą szkołą → apostołstwa świeckich w parafii. Jest ponadto drogą realizacji chrześcijańskiego → humanizmu oraz → cywilizacji miłości.

M. Poradowski, N., Wr [brw]; R. Blazquez, *Wspólnoty neokatechumenalne. Ocena teologiczna*, Lb 1989; S. Movilla, *Od katechumenatu do wspólnoty*, Wwa 1990; G. Zevini, *Il cammino neocatecumenale*, w: *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche*, red. A. Favale, R 1991, 239-279; E. Weron, *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele*, Pz 1993, 90-98; *Droga Neokatechumenalna w wypowiedziach Pawła VI i Jana Pawła II*, Lb 1993; *Ruchy katolickie w Polsce. Informator*, Wwa 1994, 106-107; E. Zoffoli, *Czy „droga” n. jest prawowierna?*, Komorów 1999; *Droga na rozdrożu*, Wwa 2000.

KS. JERZY KRÓL

EUGENIUSZ WERON SAC

NĘDZA

Brak tego, co człowiek posiadał i co powinien posiadać, a utracił na skutek grzechu pierwotnego.

N. na płaszczyźnie nadprzyrodzonej oznacza utratę → łaski uświęcającej, związanych z nią uzdolnień nadprzyrodzonych, zaś na płaszczyźnie naturalnej polega na utracie pierwotnego porządku i harmonii. Wprowadza dezorganizację w naturze, której następstwem jest brak prawidłowej orientacji ku nadprzyrodzonemu celowi, bunt i rozluźnienie we władzach ludzkich.

N. rozumu pozbawia zdolności jasnego rozeznania → prawdy, wydawania poprawnych sądów. N. władzy uczuciowej powoduje odwrócenie człowieka od Boga i pójście za pożądaniem (→ pożądliwość). Naj-

wyższy stopień n. osiąga w woli. Polega na utrwaleniu stanu odwrócenia od Boga i na zwróceniu się ku sobie, na szukaniu własnej woli, na działaniu za pomocą siły naturalnej. Cały tragizm n. woli wyraża się w tym rozdwojeniu, w nieustannej walce między zwracaniem się do Boga, a odwracaniem się od Niego. Dualizm woli ludzkiej spowodował rozdwojenie osoby, która chce być Bogiem i jednocześnie nie chce Go takim, jakim On jest.

S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Wwa 1988.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

NICOŚĆ

W rozwoju życia duchowego oznacza całkowitą zależność człowieka od Boga w istnieniu i działaniu. Uznanie n. jest fundamentem, na którym człowiek przez współdziałanie z łaską, realizuje swoje uczestnictwo w życiu Bożym. Lekceważenie n. powoduje roztargnienie i → oschłości w modlitwie, w konsekwencji → oziębłość

wobec Boga. Prowadzi do rozwoju → pychy i miłości własnej. Powinno być warunkiem zdobycia → pokory i → miłości.

S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Wwa 1988.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

NIEBO

I. Fenomen n. Człowiek dostrzega, że ponad ziemią, na której żyje, znajduje się coś, co go urzeka, przyciąga, pobudza a nawet zmusza do refleksji, napawa nadzieją, lękiem, grozą, wydaje się nieskończenie dalekie albo znowu bardzo bliskie.

Życie jest darem n. i dzięki niemu (np. dzięki światłu słonecznemu, deszczowi) zwycięsko pokonuje czas i przemijanie. Przez swe obłoki n. ochroni przed żarem i spalaniem, stamtąd może zstąpić zniszczenie a nawet zagłada (np. huragan, burza). Pogodne n. w dzień otwiera na nieskończoność, zaś pogodne, gwieździste n. w nocy napęla poczuciem spokoju, ładu, trwałości i wieczności.

N. jest firmamentem, czymś trwałym, punktem odniesienia, przypomina o przemijaniu; zmiany na nim odmierzają nieubłagany upływ → czasu. Ono góruje nad ziemią, ta zaś zależy od n., od tego, co stamtąd na nią zstępuje. Człowiek nie potrafi z ziemi osiągnąć n. i wpłynąć na nie.

Te oraz wiele innych czynników sprawiły, że n., staje się znakiem i → symbolem innych rzeczywistości .

II. Objawienie o n. Symbol n. został wybrany przez Boga, by przekazać prawdę o samym Sobie i o swoim planie zbawczym obdarowania ludzi życiem wiecznym.

N. zatem jest „miejscem”, gdzie mieszka Bóg, nasz Ojciec (Mt 5, 34), błogosła-

wione duchy oraz święci. Stamtąd On króluje, a n. jest Jego tronem (Iz 66, 1). Z n. Bóg spogląda, bada wszystko (Ps 11, 4), i stamtąd błogosławi (Pwt 26, 15). Jest ono domem Ojca, gdzie On nas oczekuje; domem dla nas przygotowanym (J 14, 2). Jest naszą ojczyzną (Hbr 11, 16). Stamtąd w pewien sposób wszyscy wyszliśmy i tam powinny zmierzać nasze kroki (np. Flp 3, 21). Tam przebywa Chrystus wstawiając się za nami. Stamtąd ma przyjść w chwale. N. utożsamia się z królestwem Ojca i Chrystusa (Ef 5, 5), w pewien sposób utożsamia się z „miejscem” wiecznego przebywania zbawionych. Dzięki obecności Boga n. jest „miejscem” szczęścia (2 Kor 12, 2. 4) i odpoczynku (Hbr 11, 16; KKK 314). W ten sposób stanowi ono swego rodzaju cel, zwieńczenie dziejów zbawienia (Rdz 2, 2; Ps 95, 11; Hbr 3, 7). W n. znajduje się nagroda dla idących za Chrystusem (Mt 5, 12). Tam mamy gromadzić sobie skarb i tam ma być nasze serce (Mt 6, 20; Hbr 10, 34).

Jedno z najkrótszych i zarazem najpełniejszych określeń n. jako wieczności, znajdujemy w 1 Tes 4, 17: „zawsze będziemy z Panem”. Oznacza to doskonałe życie z → Trójcą Przenajśw., komunie „życia i miłości z Nią, z Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi” (KKK 1024). W ten sposób n. jest ostatecznym celem człowie-

ka, wypełnieniem jego najgłębszych dążeń, stanem ostatecznego i najwyższego szczęścia. W n. zbawieni żyją „w Chrystusie”. Oznacza to również, że „zachowują i — co więcej — odnajdują tam swoją prawdziwą tożsamość, swoje imię” (KKK 1025).

Ten świat zmartwychwstania, nazywany w języku potocznym n., zaś w Piśmie św. nosi miano Królestwa niebieskiego. Człowiek z własnego wyboru może jednak tego celu nie osiągnąć, samo-się-wykluczyć z niego przez swoje postępowanie (Ga 5, 21; Ef 5, 5; Ap 22, 15).

Jako stworzone przez Boga, n. odsyła do dzieła stworzenia. Zapowiada też nowe stworzenie, dopełnienie dotychczasowego — nową ziemię i nowe n., gdzie jedno i drugie będą tak samo n. zbawienia (2 P 3, 13; Ap 21, 1; KKK 1042).

Z jednej strony określenie n. kieruje myśl ku wieczności, z drugiej — wskazuje na doczesność. Zawsze jednak pozostaje odniesienie do Boga, od którego wszystko pochodzi i do którego w misterium zbawienia wszystko powinno dążyć. To odniesienie jest tak głębokie, że niekiedy w różnych sformułowaniach określenie n. po prostu odsyła natychmiast do Boga. Pojęcie n. rzuca wyzwanie ludzkiemu rozumieniu czasu, doczesności i wieczności.

N. zbawienia już istnieje, choć jest rzeczywistością różną od ziemskiej doczesności, określaną jako niematerialna, duchowa. Z drugiej jednak strony dopiero w pełni stać się sobą, ma dopiero przyjąć ciała zmartwychwstałych, zbawionych ludzi i chyba przynajmniej niektóre inne stworzenia należące do świata materialnego (Rz 8, 18-22). N. przyjęło już ciała zmartwychwstałego Chrystusa i Jego wniebowziętej Matki.

Obecne n. — „miejsce” przebywania Boga, błogosławionych duchów i zbawionych ludzi, jest bardzo różne od ziemskiej doczesności. Nie zachodzi tu jednak jakaś totalna separacja. Ten rozdział jednoczy. Jeśli n. utożsamia się z Królestwem niebie-

skim, to ostatnie jest już przecież obecnym w naszej doczesności od ponad 2 tys. lat (Mk 1, 15; LG 3. 5). Zdarza się też, że człowiek żyjący w doczesności smakuje w misterium n., i nie trzeba tego ograniczać do doświadczenia mistycznego (2 Kor 12, 1). Jakiś przedsmak n. jest dany człowiekowi np. w chwilach głębokiej modlitwy, w spotkaniu z przyjacielem, z osobą kochaną. Potwierdzają to wypowiedzi Ojców Kościoła: „N. mogliby być równie dobrze ci, którzy noszą w sobie obraz świata niebieskiego i w których Bóg mieszka i żyje” (św. Cyryl Jerozolimski); Chrześcijanie „żyją na ziemi, lecz są obywatelami n.” (*List do Diogneta*); „Życ, to być z Chrystusem; tam gdzie jest Chrystus, tam jest życie i Królestwo” (św. Ambroży).

N. jako doświadczenie doczesności oraz jako wieczność, to „miejsce” szczęścia. Wynika ono z obecności Boga. Stąd pewne utożsamienie między Bogiem i n., np. pragnienie n. to pragnienie Boga, wiecznego z Nim przebywania. Jednak Bóg nie obiecuje jakiegoś przebywania sam na sam z Nim.

III. Implikacje prawdy o n. dla życia duchowego. Pragnienie n. to pragnienie daru, na który człowiek sam z siebie nie może zasłużyć. Ono odsyła do misterium zbawienia. Uczestniczymy w nim np. modląc się do Ojca, który jest w n. W ten sposób jest ono również naszą „ojczyzną”. Ten dom — ojczyznę człowiek opuścił na skutek grzechu (Rdz 3). Natomiast otwierając się na łaskę Bożą i przez przemianę życia (→ nawrócenie), możemy tam do Ojca powrócić (Jr 3, 19-4; Łk 15, 18. 21) i mieć udział w dokonanych przez Chrystusa pojednaniu między n. i ziemią. Posłany przez Ojca Syn zstąpił z n. i sprawił, że razem z Nim możemy tam wejść, sprawić w ten sposób radość Bogu i mieszkańcom n. (Łk 15, 7). Chrystus „otworzył” nam n. Możemy więc wejść w posiadanie zbawienia, czyli przynależeć do szczęśliwej wspólnoty doskonałe zjednoczonych z Chrystusem, oto-

czonych chwałą. Ze strony człowieka zakłada to zaangażowanie wiary oraz wierność woli Chrystusa i woli Ojca (np. Mt 7, 21). Samo wieczne szczęście n. to także doskonałe i ustawiczne wypełnianie woli Boga.

Z punktu widzenia → życia duchowego treść zawarta w terminie n. stanowi swego rodzaju wezwanie do całościowego spojrzenia na życie. Chodzi o istotę życia duchowego jako coraz doskonalszego ukierunkowywania całego człowieka, całej jego egzystencji na Boga, na coraz pełniejszą komuniję z Nim. Uwieńczeniem tego procesu jest wieczność zbawienia potocznie nazywana n., czyli wieczne i pełne przebywanie z Bogiem. On jest celem człowieka i w tym znaczeniu naszym celem jest wieczne z Nim przebywanie, czyli n. Zakłada to pełnię szczęścia człowieka zbawionego w całym swoim człowieczeństwie (np. zmarnychwstanie ciała).

Misterium „szczęśliwej komunii z Bogiem i tymi wszystkimi, którzy są w Chrystusie, przekracza wszelkie możliwości naszego zrozumienia i wyobrażenia (1 Kor 2, 9; KKK 1027-1028). Pismo św. mówi o niej w obrazach: życie, światło, pokój, ucztę weselną, wino królestwa, dom Ojca, niebieskie Jeruzalem, raj. W perspektywie n. łatwiej zrozumieć, co stanowi istotę życia człowieka w ogóle i życia duchowego w szczególności. Jest nią ukierunkowanie na Boga, czyli na wieczność zbawienia w n. Jest to szansa, jakiej zmarnować nie wolno. Byłaby to całkowita porażka człowieka, absolutne zaprzeczenie jego istnienia.

Do n. nie da się dojść inaczej, jak przez życie doczesne (→ rzeczywistości ziemskiej). N. zbawienia jest „pełnym” królestwem Ojca i Syna i Ducha Świętego. By do niego wejść na całą wieczność, życie doczesne człowieka musi coraz bardziej stawać się tym królestwem już na ziemi. W ten sposób dotykamy misterium współpracy człowieka z → łaską Bożą. Można je określić jako najpełniejsze „zaangażowanie

się” w doczesność, by w ten sposób dojść do swojej pełni w wieczności n. Doczesność ma więc znacznie na miarę wieczności, bo tędy prowadzi jedyna droga do n. Kroczenie tą drogą, to komuniję miłości Boga i miłości bliźniego. To one stanowią, z ustanowienia Bożego, drogowskaz dla życia duchowego oraz miarę czynionego w nim postępu lub stagnacji czy wręcz regresu. N., to pełnia rozwoju człowieka — szczęście n. polega także na tym darze chcianym przez Boga.

IV. Pragnienie n. a życie duchowe — przykłady i wypowiedzi świętych itp. Pragnienie n. to jeden z zasadniczych elementów składających się na dynamizm życia człowieka. Jest to zarazem pragnienie Boga i najbardziej bezinteresowna odpowiedź najdoskonalszą miłością na Miłość w nieskończonym stopniu bezinteresowną i doskonałą. Człowiek ma do tego dorastać współpracując z Bogiem.

Określenie „pragnienie n.” itp. mogą wskazywać na możliwość i konieczność doskonalenia motywacji postępowania: tak by pierwsze miejsce zajmował Bóg kochany w sposób bezinteresowny, doskonały. Droga do n. prowadzi przez Krzyż. „Poza Krzyżem nie ma innej drabiny, po której można by dostać się do n.” (św. Róża z Limy). Jest to droga dziecięcego zaufania Opatrzności Ojca, co oznacza, że Ojciec i Jego królestwo mają znaleźć się na pierwszym planie, co zresztą stanowi klucz również dla udanego życia doczesnego (Mt 6, 31-33).

Właściwie pojęte pragnienie n. znajduje wyraz w pokornej i ufnej współpracy z łaską Bożą dla dobra wszystkich w doczesności. „Rozważcie, jak Jezus Chrystus uczy nas pokory, wskazując nam, że nasze cnoty nie zależą jedynie od naszego wysiłku, ale od łaski Bożej. Każdemu wiernemu, który modli się, nakazuje, by czynił to, ogarniając całą ziemię. Nie mówi przecież: «Bądź wola Twoja» we Mnie lub w was, lecz «na całej ziemi», by został z niej usunięty wszelki

grzech, a zakrólowała prawda, by zostały zniszczone wady, a rozkwitły cnoty, i by ziemia nie różniła się już od nieba” (św. Jan Chryzostom).

Pragnienie n. to postawa dziecka (→ synostwo) wobec Boga. Wiąże się ono z → mądrością, roztropnością, → miłosierdziem, miłością aktywną i konkretną. W ten sposób życie doczesne staje się drogą do domu Ojca nie tylko przebywaną na wzór Chrystusa, ale przebywaną razem z Nim w Duchu Świętym. Jest to droga → nadziei na n., która umacnia, ukierunkowuje i pozwala zwycięsko przejść próby (KKK 1818. 1821).

Pragnienie n. zakłada postawę czujności i → ufności oraz maksymalnego zaangażowania. Pobudza do modlitwy i jest okazją do niej. „Modlitwa jest [...] wzniesieniem serca, prostym spojrzeniem ku n.” (św. Teresa od Dzieciątka Jezus). Pragnienie n. nadaje konkretny kształt życiu człowieka, np. w postaci realizacji → rad ewangelicznych, które ukierunkowują na Królestwo Boże

i stanowią odpowiedź na pragnienie szczęścia złożone przez Boga w człowieku.

Drogę do n. wskazuje Kościół, który ma do niego klucze, głównie w postudze jednania, trosce o życie duchowe itp. Szczególną drogą jest → dziewictwo „dla Królestwa niebieskiego” (1 Kor 7, 34-36).

Szczęście n., a tym samym jego pragnienie, pokazuje również jak korzystać z dóbr doczesnych zgodnie z wolą Boga. Pragnienie n. wyraża się w pragnieniu czynienia dobrze. „Nie płaczcie, będziecie mieli ze mnie większy pożytek i będę wam skuteczniej pomagał niż za życia” (św. Dominik); „Przejdę do mojego n., by czynić dobrze na ziemi” (św. Teresa od Dzieciątka Jezus). Wiąże się ono z praktycznym wymiarem tajemnicy świętych obcowania.

J. Ratzinger, *Eschatologia — śmierć i życie wieczne*, Pz 1984; *Nadzieja i eschatologia*, Com 4(1984), 4 (cały zeszyt); *Życie wieczne*, Com 12(1992), 1 (cały zeszyt).

KS. WOJCIECH MISZTAŁ

NIEDOSKONAŁOŚĆ

Niedobrowolne myśli, pragnienia, odruchy wypływające ze skażenia natury ludzkiej (Rz 7, 15-25). Braki związane z ludzką naturą na ziemi. Nie oznaczają przejawu słabości.

N. dobrowolne lub zaakceptowane, nie prowadzą bezpośrednio do grzechu. Gdy przyjmują pożądanie obciążone przez złe przyzwyczajenie do podejmowania czynów, przygotowują drogę dla → grzechu. Mogą być przykre dla drugiego człowieka, oto-

czenia. Stanowią regres dla → rozwoju duchowego, odrzucenie → walki duchowej i → ascezy. W rozwoju → życia duchowego należy opanowywać n., aby nie przeszkadzały w przyjęciu dynamizmu → łaski, w wyzwoleniu miłości ku Bogu i bliźniemu. Środkiem przewyciężenia jest asceza.

J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Wwa 1972; A. Royo Marín, *Teologia della perfezione cristiana*, R 1987⁷.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

NIEDZIELA

Jako dzień „pierwszy ze wszystkich dni, pierwszy ze wszystkich świąt” (KKK 2174) n. wytycza określone postawy duchowe. Należy zatem mówić o „duchowości n.”. Określenia tego użył Jan Paweł II w liście o

świętowaniu n. *Dies domini* (31 V 1998) (nr 62).

Dla uchwycenia duchowości n. inspirujące są już same tytuły poszczególnych rozdziałów tego listu, które n. określają ja-

ko: *Dies Domini* — świętowanie dzieła Stwórcy; *Dies Christi* — Dzień Zmartwychwstałego Pana i daru Ducha Świętego; *Dies Ecclesiae* — Zgromadzenie eucharystyczne sercem n.; *Dies hominis* — Niedziela dniem radości, odpoczynku i solidarności; *Dies dierum* — Niedziela jako święto nadrzędne, objawiające sens czasu.

Z bogactwa papieskiego nauczania w tym Liście wyłania się pewien kształt duchowości n., który można wyrazić jako: duchowość uwielbienia i dziękczynienia, uczłowieczania i zbawienia oraz duchowość chrystocentryczno-eklezyjalna.

I. Duchowość uwielbienia i dziękczynienia. Ojciec święty przestrzega przed przeciwstawianiem n. i szabat, pełny sens szabat uazuje się bowiem dopiero w chrześcijańskiej n., ale i pełny sens n. odczytuje się dopiero przez odniesienie jej i osadzenie w szabacie (DD 9).

Dokończywszy dzieło stworzenia, Bóg „odpoczął dnia siódmego po całym trudzie, jaki podjął” (Rdz 2, 2), a następnie: „pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym” (Rdz 2, 3). Świętość tego dnia zyskała nowy wymiar po wyprowadzeniu Izraela z niewoli egipskiej (Wj 20, 8-10).

Pamięć o wielkich dziełach Boga tylko wtedy będzie właściwa, gdy przepojona będzie uwielbieniem Bożej transcendencji i wdzięczności za wszelkie dary Boga: za dzieło stworzenia i za dzieło wyzwolenia z niewoli egipskiej. W tym rozumieniu powstrzymanie się od pracy w dniu szabat jest warunkiem istotnego sensu tego dnia wyrażającego się w świętowaniu, czyli wielbieniu Boga w Jego majestacie i dziękowaniu Mu za dzieło stworzenia i wyzwolenia, zapowiadającego dzieło nowego stworzenia i zbawienia w Jezusie Chrystusie (DD 16-17).

Sam odpoczynek na podobieństwo Boga nabiera w tym kontekście sakralnego charakteru i sakralnej wartości: „człowiek wierzący ma odpoczywać nie tylko jak Bóg,

ale także odpoczywać w Bogu, oddając Jemu całe stworzenie w postawie uwielbienia, dziękczynienia, synowskiego przywiązania i oblubieńczej przyjaźni” (DD 16).

W Tajemnicy Paschalnej Nowego Przymierza, która na pamiątkę zmartwychwstania w pierwszym dniu po szabacie jest świętowana w n., „sens starotestamentowego nakazu świętowania dnia Pańskiego zostaje odzyskany, ubogacony i w pełni ukazany w chwale, która jaśnieje na obliczu Chrystusa zmartwychwstałego” (DD 18).

Chrześcijanie początkowo świętowali zarówno w szabat, jak w pierwszy dzień po szabacie, czyli w n. — w Dzień Pański. Jednak już w czasach poapostolskich zwraca się uwagę na szczególność Dnia Pańskiego w odróżnieniu od szabat. Katecheza wczesnochrześcijańska dostrzega przygotawczy charakter szabat w stosunku do n. Zwraca przy tym uwagę, że śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa zapoczątkowuje „nowe stworzenie”, które staje się udziałem człowieka wierzącego i ochrzczonego, że przez śmierć, zmartwychwstanie, chwałę Chrystusa i dar Ducha Świętego dokonuje się już nie tylko wyzwolenie ze zniewoleń doczesnych, ale wieczne zbawienie człowieka. Dzień Pański — Dzień Chrystusa, czyli n., jest nie tylko wspomnianiem wielkich dzieł Boga ST, ale nade wszystko wielkich dzieł Boga dokonanych przez Jezusa Chrystusa i w mocy Ducha Świętego, oraz świętowaniem Paschy Nowego Przymierza, czyli rewelatywno-zbawczego uobecnienia się Boga w Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym (DD 19-30). Dzień ten, będąc dniem pamięci o wielkich dziełach Boga w NT jest jednocześnie święceniem tego dnia — jest dniem uwielbienia Trójjedynego Boga w Jego tajemnicy trynitarnego bytowania i dniem dziękczynienia za Jego zbawczą miłość; dniem dziękczynienia — Eucharystii za wszelkie dary: Syna i Ducha Świętego, „nowego stworzenia” i nadzieję zbawienia wiecznego

przez Jezusa Chrystusa, w mocy Ducha Świętego.

Syntezę tej wykładni zawarł Jan Paweł II na początku listu: „Dzień Pański — jak nazywano n. już w czasach apostołskich — cieszył się zawsze w dziejach Kościoła szczególnym poważaniem ze względu na swą ścisłą więź z samą istotą chrześcijańskiego misterium. W rytmie tygodnia, wyznaczającym upływ czasu, n. przypomina bowiem dzień zmartwychwstania Chrystusa. Jest Paschą tygodnia, podczas której świętujemy zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i śmiercią, dopełnienie w nim dzieła pierwszego stworzenia i początek „nowego stworzenia” (2 Kor 5, 15). N. jest dniem, w którym z uwielbieniem i wdzięcznością wspominamy pierwszy dzień istnienia świata, a zarazem zapowiedzią „dnia ostatniego”, oczekiwanego z żywą nadzieją, w którym Chrystus przyjdzie w chwale (Dz 1, 11; 1 Tes 4, 13-17), a Bóg „uczyni wszystko nowe” (Ap 21, 5; DD 1).

Postawa uwielbienia Boga w tajemnicy Jego jedności i trynitarnego bytowania, także postawa dziękczynienia za pierwsze i „nowe stworzenie” oraz za wyzwolenie ludu wybranego z niewoli egipskiej i dzieło zbawienia całej ludzkości przez Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego, otwierają chrześcijan na nadzieję ostatecznego spełnienia. Uświadamiają wierzącym także to, że Jezus Chrystus jest Alfą i Omegą → czasu; że w Nim — Słowie Wcielonym, czas stał się kategorią Boskiego bytowania; że On, Logos Ojca i Chrystus Zbawiciel świata jest Panem czasu (DD 74-75); że Jego jest n. — *Dies Domini*. Stąd wezwanie Ojca świętego: „Nie lękajcie się ofiarować waszego czasu Chrystusowi” (DD 7).

II. Duchowość uczłowieczania i zbawienia. Fundamentalna prawda, że n. jest dniem Boga stwórcy i dniem Jezusa Chrystusa oraz Ducha Ojca i Syna, nie tylko nie umniejsza znaczenia n. dla człowieka, lecz jeszcze bardziej uwydatnia huma-

nizującą i zbawczą rolę jej świętowania przez człowieka i całą ludzkość. Wskazuje na to tytuł 4. rozdziału listu.

Naśladowanie Boga przez twórczą → pracę nie byłoby pełne bez → naśladowania Go także w Jego „odpoczynku”, który nie polega na „braku działania”, lecz na → kontemplacji dokonanego dzieła w jego dobru i pięknie, a szczególnie człowieka stworzonego na Jego obraz i podobieństwo. Dla chrześcijan ten zachwyt i kontemplacja będą odnoszone szczególnie do Zmartwychwstałego Chrystusa, do Dnia nowego stworzenia i Dnia powszechnego zbawienia na życie wieczne w uszczęśliwiającej komunii z Bogiem i stworzeniem. W ten sposób n. stała się dla chrześcijan → Paschą tygodnia ze swą ideą świętowania, czyli wspominania wielkich dzieł Boga w → Misterium Paschalnym, radości, odpoczynku i przyjęcia zleconej przez Chrystusa misji.

Godny zauważenia jest fakt jedności i komplementarności radości prawdziwie ludzkich i radości chrześcijańskiej. Ta ostatnia nie tylko zwiędza ludzkie radości, ale nadaje im najgłębszy, boski i wieczny sens.

Chrześcijańska n., wolna od niewolniczo rytualnego świętowania szabatu (Mk 2, 27-28), pozostaje w służbie nie tylko kultu Boga, ale także w służbie uczłowieczenia życia ludzkiego i urzeczywistnienia powołania człowieka do zbawienia na życie wieczne. „Zachowanie tego dnia wiąże się z jego charakterem wyzwalaającym, zabezpieczającym jednocześnie prawa Boga i prawa człowieka” (DD 63). Kościół broniąc n., broni prawa Boga do czci ze strony człowieka i jednocześnie broni człowieka przed uprzedmiotowieniem go, uczynieniem z niego trybu w maszynie produkcji czy handlu. Broni jego prawa do refleksji nad swą godnością i do kultywowania osobowych relacji w kręgu życia małżeńskiego, rodzinnego, przyjacielskiego, towarzyskiego i ogólnie społecznego. Walka o wolny dzień od zwykłych prac i zajęć zmierza zarówno do

stworzenia godnych warunków spędzenia n. przez wierzących chrześcijan, jak i do obrony każdego człowieka pracy, który bez takiego świętowania staje się łupem manipulacji, niesprawiedliwości i wyzysku przez pracę wręcz niewolniczą, albo duchowego spustoszenia przejawiającego się m. in. w niezdolności do pozostawania w ciszy, w skupieniu, w milczeniu czy kontemplacji piękna na wszystkich poziomach bytu i wartości.

Kościół przez stulecia formułował przepisy prawne, które zobowiązywały odpowiednie instancje do zagwarantowania każdemu człowiekowi, a szczególnie ludziom ciężkiej pracy, prawa do niedzielnego wypoczynku i odnalezienia się w ludzkiej godności w obliczu Boga w wymiarze życia rodzinnego, kulturalnego i społecznego. Ojciec święty zauważa, że prawo do odpoczynku oznaczało i oznacza prawo do pracy, bez której człowiek nie tylko narażony jest na nędzę, ale i na demoralizację przez bezrobocie (DD 67).

Radość i wypoczynek, które są owocem uwielbienia i dziękowania Bogu za Jego wielkie dzieła, nie powinny zamykać wierzących w Chrystusa przed innymi, lecz przeciwnie — winny stanowić podstawę dynamizmu otwarcia się na drugiego i budowania braterskiej wspólnoty ludzi w obliczu wspólnego Ojca w niebie (DD 68).

Dzień radości, wypoczynku i świętowania, którym jest chrześcijańska n., niesie ze sobą powinność i zdolność otwarcia na potrzeby innych i w tym sensie jest też dniem → solidarności z innymi, szczególnie ze znajdującymi się w wielorakich potrzebach materialnych czy duchowych. Szczególnie w tym dniu chrześcijanie są powołani, by poświęcać się dziełom charytatywnym i apostołstwu.

Wzruszające w tym zakresie są świadectwa pierwszych chrześcijan i Ojców Kościoła, którzy przypominali prawdę o utożsamieniu się Chrystusa z potrzebującymi,

o uobecnianiu cudu rozmnażania chleba w dzieleniu się z biednymi przez bogatych. Szczególnie udział w Uczcie eucharystycznej uświadamia wiernym, że nie można osiągać szczęścia bez dawania radości innym (DD 55-73).

III. Duchowość chrystocentryczno-eklezyjalna. Sens chrześcijańskiej n. jako Dnia Pańskiego jest nie pojmovalny bez usytuowania Tajemnicy Chrystusa i Jego Kościoła w samym sercu tego dnia i jego świętowania. Stąd też autentyczna duchowość n. musi rodzić się i rozwijać w sercu tej tajemnicy i w sercu Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że Chrystusowe słowa z Ostatniej Wieczerzy: „To czyńcie na Moją Pamiątkę” odsyłają nas wprost do Tajemnicy Paschy: męki, śmierci, zmartwychwstania, wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego. Lecz w swej integralności obejmują także Tajemnicę Chrystusa od Jego preegzystencji Syna Bożego aż do eschatycznej chwały. Dla chrześcijanina każdy dzień jest odpowiednim do upamiętniania tego Misterium. Jednakże n. jest szczególnym dniem, w którym razem ze zmartwychwstałym Chrystusem ma odnosić zwycięstwo nad grzechem, śmiercią i radować się „nowym stworzeniem” zrodzonym przez Niego w mocy Ducha Świętego (DD 1).

Dzień Pański, upamiętniający i sakramentalnie uobecniający Tajemnicę Paschalną, szczególnie w celebracji eucharystycznej i wspominaniu odrodzenia chrzcielnego pozostaje dla wierzących dniem odnajdywania się w Jezusie Chrystusie, którego stali się żywymi członkami tworząc Mistyczne Ciało Chrystusa. Jest dniem odnajdywania się w godności synów Bożych w Jednorodzonym Synu Ojca (DD 24-26).

Słowa: „To czyńcie na Moją Pamiątkę” wskazują, że Tajemnica Chrystusa obejmuje sobą także utworzony przez Niego Kościół, w którym pozostaje On obecny (Mt 28, 20). Wskazują one także, że po Wniebowstąpieniu i Pięćdziesiątnicy Kościół przez Niego

utworzony i obdarowany Duchem Świętym uobecnienia Go w Jego misji objawiania Ojca i zbawienia świata. Słowa te przypominają, że w samym sercu bycia i misji Kościoła jest sprawowanie Eucharystii — sakramentalne uobecnianie Tajemnicy Paschalnej, i że nie jest posłuszny Jemu ten, kto nie będzie słuchał autorytetu ustanowionego przez Niego urzędu apostołskiego.

Ojciec święty wprost pisze, że szczególnie niedzielne sprawowanie Eucharystii urzeczywistnia Kościół, potwierdza go i objawia. W niedzielnej celebracji wszystkie stany Kościoła i wszystkie wspólnoty życia kościelnego mają możliwość odnaleźć się w swej eklezjalnej tożsamości zarówno

w wymiarze Kościoła lokalnego, jak powszechnego. Eucharystia, która obejmuje sobą zarówno Ofiarę Chrystusa, jak i Komunię oraz sakramentalną Obecność, karmiącą wiernych uczta słowa Bożego oraz Ciała i Krwi Pańskiej, pozostaje dla chrześcijan istotnym źródłem zjednoczenia z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym, jak też braterstwa wierzących i otwarcia na misyjną powinność w odniesieniu do wszystkich ludzi i świata (DD 31-45).

N., Com 2(1982), 3 (cały zeszyt); *Dzień święty*, Com 15(1995), 1, 117-129; W. Słomka, *Duchowość n.*, RT 47(2000), 5, 43-51.

KS. WALERIAN SŁOMKA

NIEMIECKA DUCHOWOŚĆ

Racjonalistyczno-mistyczny nurt w duchowości XVIII-XIX w. w Niemczech.

Zainteresowanie → mistycyzmem wiąże się z pojawieniem się protestanckiego ruchu pietystycznego, którym kierował Filip James Spener († 1705). Reakcją na ich wizję i objawienia było dzieło franciszkanina M. Webera *Secta Pietistarum dissecta gladio verbi Dei* (Kö 1714) oraz E. Amorta *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae* (Au 1744), będące próbą ustalenia reguł rozróżniania → wizji i → objawień prywatnych. Przejawem tych dociekań jest również dzieło D. Schrama *Institutiones theologiae mysticae* (Au 1774).

Duże znaczenie dla rozbudzenia → życia duchowego w Niemczech miała działalność J. Seilera († 1832), który akcentował mistyczny wymiar Kościoła i przeciwstawił się racjonalizmowi w teologii. Powinności życia chrześcijańskiego ukazywał on w perspektywie wewnętrznej przemiany w duchu dialogu z osobowym Bogiem, który powołuje do siebie zagubionego człowieka. Także Josef J. Görres († 1848) w swoich pismach przekonywał o możliwości i ist-

nieniu rzeczywistości nadprzyrodzonych przez ukazywanie zjawisk mistycznych, które mogą mieć źródła: Boskie, naturalne i diabelskie. Tylko mistycyzm „boski” może doprowadzić duszę do → zjednoczenia z Bogiem. Pomimo słabej precyzji teologicznej, Görres wywarł duży wpływ na myślicieli katolickich, głównie dzięki powstaniu 1876 w Bonn naukowego towarzystwa Görres Gesellschaft.

Ciekawym zjawiskiem tego czasu były przeżycia mistyczne Katarzyny Emmerick († 1824), spisane częściowo przez filozofa K. Brentano, którego podejrzewano o dołączenie własnych idei i poglądów. Konfrontacja tych objawień z danymi Pisma św. wykazała liczne niezgodności z topografią i historią biblijną, jednakże analiza teologiczna nie ujawniła błędów doktrynalnych.

W każdym bądź razie n. d. XVII i XVIII w. przeniknięta jest problematyką mistycyzmu i nadzwyczajnych fenomenów.

J. Pryszmont, *Historia teologii moralnej*, Wwa 1987, 159-165; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Ki 1993, 296-301.

KS. JERZY MISIUREK

NOC DUCHA

W → rozwoju duchowym wyróżnia się dwie fazy n. d.:

I. Czynna n. d. — oczyszczenie władz człowieka (rozumu, woli i pamięci) od wszelkiego naturalnego i doczesnego przywiązania do rzeczy doczesnych. Jest to proces głębszy i gruntowniejszy niż w → czynnej nocy zmysłów. Ponieważ przywiązania i pragnienia światowe mając źródło w cielesno-duchowej naturze człowieka, sięgają korzeniami samego wnętrza władz ludzkich, stanowią przeszkodę w ich czysto duchowych czynnościach działania. Oczyszczenie tych władz polega na całkowitym ukierunkowaniu ich ku Bogu, za pośrednictwem cnót teologalnych. Oczyszczenie rozumu dotyczy → pychy, zdobywania nieodpowiedniej wiedzy, wzmocnienia poznania Boga przez cnotę → wiary. Asceza woli obejmuje zwyciężenie afirmacji siebie jako centrum, ukierunkowania jej na miłość Boga przez cnotę miłości. Uwolnienie pamięci przez aktywną ascezę prowadzi do wyrzucenia treści nieważnych, nastawienie jej na pragnienie Boga przez cnotę nadziei. To kształtowanie każdej z władz ludzkich w odpowiedniej cnotcie oznacza ich ogołocenie i wprowadzenie w „ciemność nocy” względem tego wszystkiego, co nie jest tymi cnotami. Człowiek polega na cnotach teologalnych, porzucając wszystko, co jest im przeciwne. Św. Jan od Krzyża nazywa tę „ciemność” czynna n. d. (DGK, II, 6, 6).

Podporą w czynnej n. d. dla człowieka jest wewnętrzne skupienie, zamilowanie w milczeniu i pragnienie → modlitwy. Skutkami są: doskonalsze oderwanie się od dóbr doczesnych, samolubnych pragnień, przyjemności, głębszy rozwój modlitwy wewnętrznej, ukierunkowanie władz ludzkich ku Bogu. Nie można powiedzieć, że czynna

n. d. następuje dopiero po czynnej → nocy zmysłów. Czynna noc zmysłów, jako pierwsza w rozwoju życia duchowego, przeciąga się nieraz tak długo, że wchodzi jakby w rozpoczynającą się już czynną n. d. Sfery człowieczeństwa nie są między sobą tak rozdzielone, aby dało się je przeżywać w ścisłej izolacji od siebie. Czynna n. d. jest przygotowaniem człowieka na przyjęcie coraz wyższego, oczyszczającego i uświęcającego działania Boga.

II. Bierna n. d. Zwana bywa nocą oczyszczenia ducha, nocą ciemności, nocą oschłą i ciemną, ogołoceniem, → nicością (hiszp. *nada*), ciemnościami wiary, nocą bolesnej kontemplacji). Oznacza proces przemiany samego człowieka (jego sfery duchowej) i jego relacji do Boga, samego siebie i świata. Bierna n. d. jest procesem całkowitego oczyszczenia najgłębszych motywacji (intencji) człowieka, wyzbycia się zła i wszystkich odczuć subiektywnych („śmierć w sobie” — M. Darowska). Obejmuje zatem proces duchowego przechodzenia od elementów zmysłowych ku bardziej duchowym, z coraz większą przewagą działania Boga. Chodzi o oczyszczające działanie Boga, które pomaga człowiekowi wyzwolić się z ludzkiego sposobu bycia i działania, oraz wprowadzenie go w działanie „nowe”, na sposób boski, przebóstwiony. Dlatego bierna n. d. jest walką wewnętrzną człowieka między sferą zmysłową a duchową. Bolesć tej walki powiększa konfrontacja pierwiastka Bożego i ludzkiego. Pierwiastek Boży w człowieku, czyli → kontemplacja włana, oczyszcza jego wnętrze, by go udoskonalić, pierwiastek ludzki natomiast przeżywa jakby unicestwienie, zniszczenie natury skażonej. Są to dwa przeciwległe punkty rozwoju duchowego. Ujednoczenie tych dwóch obszarów wymaga długiego,

bolesnego oczyszczenia, rodzącego w człowieku wysiłek, opór i napięcie, ale część duchowa stanowi punkt celowy. Nie jest to bierne poddanie się działaniu Boga, lecz wymagające energicznego współdziałania z Nim. Aktywność czynna człowieka nie ustaje. Jest ona wzmocniona → darami Ducha Świętego: rozumu i umiejętności, a zwłaszcza mądrości, które też uaktywniają działanie → cnót teologalnych.

Bierna n. d. dokonuje się w ludzkich przeżyciach, w obrębie psychiki. Wyróżniamy na płaszczyźnie psychologicznej doświadczenie negatywne i pozytywne.

Pierwsze zabarwione uczuciem pejoratywnym, jest okresem → oschłości, największych ciemności, w którym nieskończone światło Boga zaćmiewa zdolność poznania człowieka i potęguje cierpienie, ból na widok własnej → nędzy. Rodzi się obawa odrzucenia przez Boga, wskutek niewierności. To odczucie odrzucenia przez Boga jest najboleśniejszym doświadczeniem, jest czymś porównanym do cierpień piekielnych. Porównywane są one też do cierpień Jonasza, Jeremiasza, agonii Jezusa w Ogrójcu. Człowieka atakują szatańskie → pokusy przeciwko wierze, nadziei i miłości. Ponadto towarzyszy przekonanie, że opuścili go wszyscy najbliżsi. W tym bolesnym doświadczeniu człowiek dogłębnie odkrywa swoją → nicość, niegodziwość wobec Boga, swoją → nędzę, nieczystość i niedoskonałość. Uświadamiając sobie kontrast między Bogiem i swoją nędzą, uważa siebie za sługę nieużytecznego, którym posługuje się Pan. Świadomość tego dystansu względem Boga rodzi przekonanie, że między nim a Bogiem istnieje przepaść niemożliwa do przebycia. Przyczyną cierpień jest również uświadomienie niezdolności przyjęcia światła kontemplacji. Człowiek nie rozumie nic z tego, co przeżywa. Jego władze są zupełnie ogołocone, popadają w stan pustki i martwoty, który słowami trudno wyrazić. Jest to stan głębokich zawieszonych działań władz (→ ekstaza).

Doświadczenie pozytywne zaś charakteryzuje się uczuciem pokoju, wewnętrznej radości, pewności duchowego odpoczynku. Ponieważ chwile oczyszczenia bolesnego są przerywane przez działanie Boga, dające człowiekowi moc do ich zniesienia, stan tej ciemności i osamotnienia nie jest jednolity. Człowiek odczuwa zarówno to udręczenie, jak i dowody miłości Bożej, obecności i Jego bliskości. Potęguje się jeszcze bardziej pragnienie Boga. Trwałość i wyrazistość owych prób zależy od poziomu rozwoju życia duchowego człowieka, i od łaski udzielanej przez Boga.

Skutki biernej n. d.: a) *transformacja władz poznawczych* — następuje integracja wewnętrzna człowieka. Władze zmysłowe odczuwają tęsknotę za Bogiem. Pozbawione są przyjemności i siły pożądawczej (→ pożądliwość) do rzeczy doczesnych. Mogą towarzyszyć im doświadczenia o charakterze fizjologicznym, np. omdlenia, słabości żołądka. Władze duchowe oczyszczone dzięki cnocie wiary stają się zdolne do przyjęcia światła Bożego, odczucia obecności Boga; b) *wzrasta głębokie poznanie samego siebie i przymiotów Boga*, poznanie życia Trójcy Przenajśw.; c) *rozwijają się mocne pragnienie naśladowania Chrystusa*, dlatego niektórzy teologowie idąc za św. Janem od Krzyża nazywają bierną n. d. „drugą nocą Chrystusa” jako szczególne upodobnienie się do Niego w tajemnicy śmierci. Rodzi się tęsknota za kontemplacją krzyża, upodobnieniem się do Niego w życiu bolesnym; d) *najwyższy wzrost cnót heroicznych*, rozplomienie miłości, skupienie, ufność; e) *narodzenie* → *nowego człowieka*, pełnego poczucia bezpieczeństwa i całkowitego polegania na Bogu.

J. Machniak, *Struktura i funkcja symbolu „nocy” w doktrynie mistycznej św. Jana od Krzyża. Aspekt afektywny*, w: *Mistyczne doświadczenie Boga*, red. J. Machniak, Kr 1993, 35-56; S. Urbański, *Etapy rozwoju życia duchowego*, TDK, 262-306; tenże, *Kontemplacja włana*, CzST 14(1986), 117-201; S. Urbański,

Polska teologia życia mistycznego (1914-1939), Wwa 1995; tenże, *Mistyczny wymiar ascezy chrześcijańskiej*, CT 64(1994), 3, 124-131; tenże, *Zjednoczenie z Bogiem w próbie cierpienia i „śmierci sobie” wg nauki Marceliny Darowskiej*, w: *Cierpienie i śmierć* (HM,

13), red. A. J. Nowak, Lb 1992, 99-116; tenże, *Pojęcie odosobnienia w doktrynie mistycznej mistrza Eckharta*, STV 29(1991), 31-44.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

NOC ZMYŚLÓW

Podobnie jak → noc ducha, także i tu występują dwie fazy:

I. Czynna n. z. Występuje w początkowym etapie życia duchowego (→ oczyszczenie). Wiąże się bezpośrednio z oczyszczeniem pozostałości zła w naturze ludzkiej, we władzach zmysłowych, w sposób osobisty i obiektywny przez umartwienie. Z pomocą łaski Bożej człowiek działa w ramach własnych sił, przeważa jego aktywność. Jest to bardzo wymagająca czynna → asceza, służąca opanowaniu pożądania zmysłów, by je poddać działaniu rozumu i woli. Postawa woli człowieka musi być zdecydowana. Człowiek ma być coraz bardziej obojętny wobec rzeczy doczesnych, odrywać się od przywiązania do nich, wykorzeniać nieumiarkowane pożądania. Kończącą fazą czynnego oczyszczenia jest uwolnienie ze wszystkich pożądań odnośnie do rzeczy zmysłowych i upodobania w sobie samym. Jest to całkowite umartwienie zmysłowych upodobań we wszystkich dziedzinach.

Czynna asceza w czynnej n. z. posiada ściśle powiązanie z cnotą → wiary, w szczególności z tajemnicą → krzyża oraz z → miłością. Aktualny stopień oczyszczenia odpowiada równoległemu stopniowi modlitwy, wywierając na siebie wzajemny wpływ.

Św. Jan od Krzyża podaje następujące momenty tego wewnętrznego oczyszczenia: a) pragnienie naśladowania Chrystusa; b) ogołocenie się z upodobań zmysłowych; c) przezwyciężenie namiętności; d) oczyszczenie miłości własnej (DGK, I, 6, 9 — 13, 3).

II. Bierna n. z. Rozpoczyna drogę oświecającą (drugie nawrócenie). Występuje zazwyczaj razem ze stopniowym opano-

waniem zmysłowej natury człowieka przez pracę oczyszczającą, opartą na wierze w działanie łaski Bożej. Chodzi tu istotnie o szczególne i oczyszczające działanie Boga, dające początek → kontemplacji włanej (→ modlitwie odpocznienia). Formalnym przedmiotem oczyszczeń biernej n. z. jest całkowite opanowanie działania zmysłów, a więc ujarzmienie wyobraźni i pamięci jako najważniejszych zmysłów wpływających na duchowe władze człowieka. W ten sposób zostają opanowane namiętności i wrodzone skłonności ku przedmiotom doczesnym, a zmysły podporządkowane rozumowi i woli. Również wola i rozum są „zaciemnione”, czyli są ograniczone w naturalnej aktywności. Działanie Boga sprawia, że ich normalne wykonywanie czynności męczy i nuży człowieka. Nie oznacza to bezczynności, negacji. „Zaciemnienie” jest równocześnie „oświeceniem”. Władze ludzkie zanurzają się w ciemności w tym celu, aby ubogacić się światłem bardziej doskonałym. Bezpośrednie wystawienie się na światło nadprzyrodzone zaciemnia naturalne działanie władz po to, by przyjęły światło Boga z biernością i miłą uwagą. Zatem w biernej n. z. następuje przeorientowanie relacji człowieka w stosunku do Boga z poziomu zmysłów na wyższy poziom, angażujący głębsze sfery duchowej struktury osoby ludzkiej. Władze człowieka są pozbawione naturalnych zaspokojeń na płaszczyźnie ludzkiej, by napęłnić je wyższym i doskonalszym światłem, będącym ciemnością dla nich.

Teologia mistyczna wymienia kilka czynników powodujących bierną n. z., m.in. nadprzyrodzone światło Boże działające w sposób oczyszczający od wewnątrz.

Decydującym elementem jest dobrowolna gotowość poddania się Bożej pedagogii, rozmaite ciężkie → pokusy, bolesne przeżycia (choroba, śmierć bliskiej osoby) itp., również są sposobem wykorzenia przywiązania do stworzeń i do samego siebie. Wielkie znaczenie ma doświadczenie mistyczne Boga, wywołujące na człowieku długotrwałe wrażenie, przewyższające swoją siłą wszystkie codziennie doświadczane przyjemności. Pod wpływem tego światła Bożego człowiek odczuwa nowy sposób poznawania rzeczy, wskutek czego zaczyna przeżywać duchowe cierpienia, czyli → oschłości. Dzieje się tak, ponieważ nie jest zdolny zrozumieć dóbr duchowych, których doświadczą. Bóg chce udzielić się mu za pomocą prostego aktu kontemplacji. Zmysły pozostają jakby w izolacji i są pozbawione kierownictwa rozumu, a także odczuwania radości. Zamiast zadowolenia z siebie, człowiek przeżywa gorycz, wewnętrzny niepokój, uczucie gniewu, niegodności wobec Boga i opuszczenia. Dochodzą do głosu pokusy bluźnierstwa i nieczystości.

Powyższe wewnętrzne przeżycia ujęte w odpowiednie kategorie stanowią wg św. Jana od Krzyża trzy znaki rozpoznania biernej n. z.: a) brak pociech w rzeczach

Bożych i doczesnych; b) ciągle zwracanie się ku Bogu z pragnieniem miłowania i służenia Mu; c) niemożność odbywania rozmyślenia.

Mimo przeżywanego oschłości co do części zmysłowej, człowiek dostępuje duchowych pociech (doświadczą zwykle pokoju płynącego ze świadomości umiłowania przez Boga i Jego miłości), pojawiających się na ostatnim etapie biernej n. z., bardziej subtelnych niż na początku. Spowodowane są one → darami Ducha Świętego (pobożności, bojaźni). Ich celem jest pokrzepienie początkującego i przygotowanie go do próby w stanie biernej nocy ducha.

Skutki biernej n. z.: wzrost cnót, zwłaszcza cierpliwości i pokory; oczyszczenie sfery uczuciowej człowieka, który traci skłonność do przywiązywania się do rzeczy doczesnych; pragnienie poddania się woli Boga.

S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Wwa 1988; tenże, *Mistyczne działanie Ducha Świętego w doświadczeniu ludzkiej słabości*, CT 59(1989), 2, 71-81; tenże, *Zjednoczenie z Bogiem w próbie cierpienia i „śmierci sobie” wg nauki Marceliny Darowskiej*, w: *Cierpienie i śmierć* (HM, 13), red. A. J. Nowak, Lb 1992, 99-116; tenże, *Mistyczny wymiar ascezy chrześcijańskiej*, CT (1994), 3, 124-131; tenże, *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)*, Wwa 1995.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

NORMA

Zakłócenia w życiu psychicznym i społecznym zakładają istnienie n., w świetle których ocenia się sposób zachowania człowieka.

I. Aspekt socjo-psychologiczny. Przez n. w znaczeniu bardzo ogólnym należy rozumieć relatywną zgodność wzorca postawy z regułami zachowania. Człowiek konkretnej kultury zna reguły zachowania, które są zwykle spisane i w świetle których ocenia się postępowanie konkretnego człowieka. Do takich reguł zalicza się np.: pra-

wo kanoniczne, prawo państwowe, konstytucje zakonne itp.

Wzorzec postawy jako n. zachowania jest trudniejszy do określenia, nie jest on spisany. Postawy kształtują się w zasadzie w sposób nieświadomy. N. jako wzorzec postawy może być rozumiana jako pewne idee bytujące w „mózgu” człowieka czy grupy. Nie mamy np. spisanych reguł zachowania kobiety i mężczyzny. Patrzymy na kobietę pod kątem odchylenia od n., gdy posiada męski model zachowania, podobnie na

zniewieściałego mężczyznę. Oczekujemy od osoby duchownej lub konsekrowanej, by jej postawa była odbłaskiem reguł zachowania konkretnego stylu życia konsekrowanego.

Bardzo późno zaczęto poszukiwać n., które miałyby charakter interkulturowy. R. Linton i E. L. K. Hsu stwierdzili, że: a) każda kultura posiada normy zachowania; b) każda kultura uważa własne normy za absolutnie ważne; c) w każdej kulturze odchylenia od normalnej budowy ciała uchodzą za anormalne; d) w każdej kulturze człowiek, który jest normalnie zbudowany, ma zdrowe zmysły, a jednak nie kontaktuje i nie można z nim logicznie dialogować uchodzi za anormalnego.

Odróżniamy *n. społeczną* i *statystyczną*. Pierwsza dotyczy reguł zachowania i wzorca postawy, druga jest abstrakcyjną, wyliczoną, średnią przeciętną, posiada jednak wartość znaczącą, można bowiem ocenić zachowanie konkretnego człowieka czy nawet grupy w relacji do średniej statystycznej.

Kryteria normy: a) *socjokulturowe* — jest ono ważne dla poszczególnych kultur czy grup, aczkolwiek nie ma ono charakteru inter-kulturowego, inter-grupowego, inter-społecznego czy inter-zakonnego. Np. konkretna osoba nie sprawdza się w duchowości ignacjańskiej, sprawdzi się jednak w duchowości benedyktyńskiej itp.;

b) *obiektywne* — u jego podstaw znajduje się n. statystyczna. Wszelkie odchylenia *in plus* jak również *in minus* umiejscawia konkretnego człowieka w określonej grupie. Są to kryteria standaryzowane. Badana jednostka jest oceniana w świetle średniej statystycznej, która została wyliczona z konkretnej populacji. Są to dane testowe;

c) *subiektywne* — ważne w ocenie życia psychicznego. Chodzi nade wszystko o to, jak dany człowiek ocenia własne przeżycia, doświadczenia, własny stan psychiczny. Słuchając staramy się ocenić, czy referujący posiada w miarę obiektywny wgląd we własne przeżycia i doświadczenia.

II. N. eklezjalna. Polega na integracji wzorca postawy i reguł zachowania przez sakramentalne życie w Chrystusie. „Ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem” (GS 41).

Misja Kościoła świętego w relacji do człowieka nie ma charakteru medyczno-psychologicznego, chodzi nade wszystko o uświęcenie i zbawienie absolutnie każdego człowieka, niezależnie od tego, jaki jest stan zdrowia danego człowieka, w znaczeniu somatycznym, psychicznym czy duchowym. Jan Paweł II poucza, że Kościół katolicki „potrafi w każdym środowisku strzeżoną przez siebie Prawdę objawioną nieskażoną w Boskiej treści, przedstawić w taki sposób, by mogła spotkać się ze szlachetnymi myślami i słusznymi oczekiwaniami każdego człowieka i wszystkich ludów [...]. Ewangelia nie prowadzi do zaburzenia czy zgaszenia tego, co każdy człowiek lub naród, każda kultura w ciągu historii poznają i realizują jako dobro, prawdę i piękno. Zachęca raczej, by te wartości zostały zasymilizowane i rozwijane, by wielkodusznie i z radością były wprowadzone w życie i uzupełnione tajemniczym i wywyższającym światłem Objawienia” (SA 18). Kościół święty udaje się do każdego człowieka i do każdej kultury z tą samą Ewangelią, z tym samym Chrystusem.

Wzorcem postawy w rozumieniu n. eklezjalnej nie mogą być określone idee właściwe każdej kulturze, lecz głęboka świadomość zakotwiczenia osoby ludzkiej w Chrystusie. Z Niego i z Jego sakramentalnej obecności w Kościele świętym nowy człowiek (→ *homo novus*) czerpie reguły zachowania, dzięki temu podlega procesowi progresywnej → chrystoformizacji i nabywa model sakramentalnej osobowości. Tak rozumiany wzorec postawy oraz reguły zachowania są osiągalne tylko w Kościele świętym. W porządku łaski cały człowiek ma żyć całym Chrystusem, powinien w

Niego zapuszczać korzenie i na nim dalej się budować (Kol 2, 6-7). Im silniejsza chrystoformizacja, tym bardziej człowiek jest podatny na każde tchnienie Ducha Świętego. Poprzez takich ludzi zmienia się oblicze ziemi.

W. D. Wall, *Wychowanie i zdrowie psychiczne*, Wwa 1960; K. Dąbrowski, *Higiena psychiczna*, Wwa 1962;

tenże, *O dezintegracji pozytywnej*, Wwa 1964; L. J. Pongratz, *Lehrbuch der Klinischer Psychologie*, Gö 1973; *Zdrowie psychiczne*, red. K. Dąbrowski, Wwa 1979; K. Dąbrowski, *Psychoterapia przez rozwój*, Wwa 1979; A. J. Nowak, *Kościół święty porządkiem łaski i kryterium n.*, w: *Kościół — na upadek i na powstanie wielu* (HM, 17), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1996, 93-128; A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lb 2000.

ANTONI J. NOWAK OFM

NOWICJAT

(łac. *novitius* — nowo przyjęty, nieobeznany, niedoświadczony, początkujący)

Jest niezastąpionym i uprzywilejowanym okresem → formacji duchowej (ReC 4), ponieważ w nim nowicjusz zaczyna nadawać formę osobistej odpowiedzi na powołanie Chrystusa.

Warunki przyjęcia do n. i jego przeżywanie precyzyjne określają odnośne normy prawa kościelnego (KPK kan. 641-653). Ten okres pełnego wprowadzenia do życia konsekrowanego (→ konsekracja), trwa co najmniej jeden rok (PI 45), przez który nowicjusze zmierzają do lepszego poznania powołania właściwego danemu instytutowi, doświadczenia jego sposobu życia, uformowania umysłu i serca jego duchem i potwierdzenia swoich intencji oraz zdatności.

I. Przyjęcie do n. Powinno nastąpić wtedy, gdy „zdola się wyrobić zdecydowaną opinię na temat osoby kandydata i nadziei, jakie można z nim wiązać” (ReC 43). Prawo przyjmowania do n. należy do wyższych przełożonych, zgodnie z własnym prawem. Kandydat zaś musi spełniać warunki: być katolikiem, kierować się właściwą intencją, posiadać przymioty wymagane przez prawo powszechne i własne danego instytutu, nie być związanym żadną przeszkodą, posiadać odpowiednie przygotowanie itd.

Wymagane przymioty, to: odpowiedni wiek i charakter, zdrowie i przymioty dojrzałości, a ponadto zdolność do życia we wspólnocie pod władzą przełożonych (PI 43).

Nieważnie przyjęty jest, kto nie ukończył 17 lat; małżonek w czasie trwania małżeństwa; aktualnie związany świętym węzłem z jakimś instytutem życia konsekrowanego albo przynależący do jakiegoś stowarzyszenia życia apostołskiego; wstępujący pod wpływem ciężkiej bojaźni lub przymusu; kto zataił swe włączenie do innego instytutu. Kandydat do n. powinien przedstawić świadectwo chrztu i zaświadczenie o stanie wolnym.

II. Niektóre warunki przyjęcia do n.

a) *katolickość*. Stan osób konsekrowanych przynależy do życia i świętości Kościoła, dlatego kandydat do n. musi być katolikiem, inaczej przyjęcie będzie nieważne;

b) *slusznna intencja*. Ten podstawowy wymóg podjęcia życia w jakimkolwiek instytucie życia konsekrowanego polega na zgodności woli z naturą i celem dobra, ku któremu ona zmierza. W tym przypadku jest życie konsekrowane. Autentyczność intencji zakłada świadomość i wolność. Jest ona taką wówczas, gdy osoba jest świadoma swoich prawdziwych motywów wybrania życia konsekrowanego. Inaczej wybór jest nieświadomie owocem wewnętrznego przymusu. Motywacje są niewystarczające, gdy odnoszą się do osobistych korzyści materialnych lub wyższych. Są nieadekwatne, gdy nie odpowiadają celowi życia konsekrowanego, choć są religijne jako takie. Tu kryzys będzie nieunikniony. Motywacje

właściwe i wystarczające zawierają w sobie pragnienie całkowitej i wyłącznej służby Bogu ze względu na Królestwo niebieskie. Motywacja podlega rozwojowi. Formacja w n. ma to zapewnić, aby coraz jaśniej przejawiał się wewnętrzny dar z siebie. Kościół święty zatem wymaga od podejmujących życie konsekrowane słusznej, prawej intencji, tzn. takiej, która wyraża motywację dojrzałą, szczerą, autentyczną, nadprzyrodzoną, opartą na właściwym i przejrzystym poznaniu ideału życia oddanego Bogu w określonym instytucie. Winna być ona aktualna, jasna, określona, absolutna, właściwa i wystarczająca;

c) *interwencja i rola biegłego*. Pojęcie „biegły” oznacza tutaj lekarza, psychologa lub psychiatrę. Nie wszyscy kandydaci muszą być poddani badaniu przez biegłych, lecz tylko ci, co do których są wątpliwości. W trudnych przypadkach badania lekarskie są konieczne, ale zawsze z zachowaniem prawa do dobrego imienia i ochrony własnej intymności. Interwencji takiej nie można narzucić komukolwiek bez zgody zainteresowanego (ReC 11). Biegły powinien posiadać doświadczenie i opierać się na chrześcijańskiej koncepcji osoby. Celem jego działania jest udzielenie rady, pomocy zarówno kandydatowi jak i przełożonemu. Należy uważać, by nie pomieszać kompetencji specjalisty i przełożonego. Osąd o prawdzie powołania należy ostatecznie do przełożonego dopuszczającego do n.

III. Czas i miejsce n. Miejscem n. ma być dom instytutu zakonnego wyznaczony pisemnym aktem erekcyjnym. Prawo wymaga 12 miesięcy pobytu w n., jednak nie dłużej niż 2 lata. Nowicjusze potrzebują „ćwiczenia się w długotrwałej modlitwie, w samotności i milczeniu” (PI 50). W tym czasie mają znaleźć klimat sprzyjający głębokiemu zakorzenieniu w Chrystusie. Odradza się odbywania n. w środowisku i kulturze obcym pochodzeniu i językowi ojczystemu nowicjuszy. Lepsze są n. małe, ale zakorzenione w danej kulturze (PI 47).

IV. Program formacji w n. a) *Zdobycie i praktykowanie cnót ludzkich i chrześcijańskich*. To właśnie tutaj kształtuje się człowiek, zakonnik, apostoł. To przyoblekanie się w Chrystusa jest ustawicznym procesem (IE 45). Nowicjusz powinien pielęgnować ludzkie postawy. Troszczyć się o zachowanie uporządkowanego świata zewnętrznego, pielęgnowanie zdolności do samowychowania i samookreślenia oraz do uczestniczenia w życiu braterskim we wspólnocie, włączanie się w życie wspólnotowe z prostotą, szczerością, lojalnością, życzliwością, radością, wolnością wewnętrzną i pokojem.

b) *Wejście na drogę prowadzącą do pełnej doskonałości przez modlitwę i samozaparcie* (PI 46). Życie konsekrowane zakłada przemyślany wybór → świętości z pełnym radykalizmem. Taki wybór nie może być wiernie zachowany i wzrastać, bez ustawicznej modlitwy, surowości i pokuty. Program formacyjny wymaga modlitwy i samoopanowania. Modlitwa ma wprowadzić w tajemnicę modlitwy Chrystusa, w modlitwę psalmów oraz w praktyki pobożne.

Asceza, która dąży do opanowania spontanicznych i elementarnych popędów, jest nie tylko postulatem chrześcijańskim, ale przede wszystkim antropologicznym. Psychologowie podkreślają, że ludzie zwłaszcza młodzi, kształtujący własną osobowość, powinni napotykać na pewne ograniczenia ze strony wychowawców, regulaminów itp. (PI 37). Młodzieńczy idealizm nie może wytwarzać w kandydatach wrażenia łatwego sprostania wymogom życia konsekrowanego bez ustawicznej pomocy łaski Bożej, bez ciągłego wyrzeczenia i przezwyciężania. Asceza obejmuje m.in. praktykę milczenia i samotności.

c) *Wprowadzenie w kontemplowanie tajemnicy zbawienia*, a także w czytanie i rozważanie Pisma św. (PI 46). Wprowadzenie w → *lectio divina* daje obfity pokarm dla wzrostu wiary, nadziei i miłości w

spotkaniu z Bogiem. Ten pokarm jest konieczny do przygotowania do kontemplacji Boga.

d) *Przygotowanie do kultu Bożego* sprawowanego w liturgii (PI 46). Życie w n. powinno koncentrować się wokół sakramentów. Stąd należy się postarać o przygotowanie liturgiczne, teoretyczne i mistagogiczne odnośnie do sakramentów św.

e) *Wprowadzenie w praktykę rad ewangelicznych* i ukazanie doskonałości oraz możliwości wieczystego zobowiązania się do służby Bożej (PI 46). Nowicjuszom należy jasno przedstawić teologię i pedagogię poszczególnych rad ewangelicznych (PI 11-15).

f) *Zapoznanie się z charakterem, historią i życiem własnego instytutu* (PI 46). → Osoba konsekrowana winna jasno zdawać sobie sprawę z tego, kim powinna być. To wpływa na ukształtowanie się w niej własnej tożsamości.

g) *Przepajanie miłością do Kościoła i jego pasterzy* (PI 46). Życie konsekrowane jest darem dla Kościoła (VC 3), dlatego już od n. należy formować do ścisłej więzi z Kościołem i jego pasterzami.

V. Mistrz n. i jego współpracownicy. Kierowanie nowicjuszami pod zwierzchnic-

twem wyższych przełożonych, jest zarezerwowane mistrzowi nowicjuszy (PI 52). Ma on rozpoznawać autentyczność powołania, wprowadzać w osobisty dialog z Bogiem, czuć, by nie brakło pomocy → kierownika duchowego, dostarczać wiadomości z zakresu doktryny i praktyki życia duchowego, a także oceniać przebyty przez nich drogę.

Cechy mistrza n. to: znajomość wiary i obyczajów, intuicja i postawa otwarcia, mądrość, umiłowanie liturgii, kultura osobista, pogoda ducha, dyspozycyjność, dyskrecja, cierpliwość, wyrozumiałość i prawdziwa miłość (*Kontemplacyjny wymiar*, 20).

Po upływie n., zgodnie z prawem powszechnym i własnym, jeśli nowicjusz poprosi o dopuszczenie go do profesji i zostanie uznany za zdatnego, należy dopuścić go do jej złożenia na okres przewidziany we własnym prawie.

F. Bogdan, *Prawo Instytutów Świeckich i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego*, Pz 1988; *Formacja zakonna*, 1, red. J. W. Gogola, Kr 1995; A. Cencini, *Życie konsekrowane. Itinerarium formacyjne w drodze do Emaus*, Wwa 1996; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998.

JERZY SKAWRÓN OCARM

NOWICJAT

VACAT

O

OBJAWIENIA PRYWATNE

Poznanie i/lub przekazanie nadprzyrodzonych treści najczęściej za pośrednictwem słowa, otrzymane przez określonego człowieka lub małą grupę ludzi.

I. Pojęcie. Jego treść (najczęściej mariologiczna) nie jest sprzeczna z Objawieniem Bożym zakończonym w czasach apostoelskich i przekazanym Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła dla publicznego głoszenia i strzeżenia. Toteż od śmierci Apostołów o. p. mogą jedynie spełniać funkcję aktualizacji, przypomnienia, ożywienia, wytłumaczenia lub wyjaśnienia Objawienia zawartego w Piśmie św. i Tradycji.

W o. p. mamy do czynienia z widzialnym ukazaniem się istoty, której widok w danym miejscu i czasie jest niezwykle i niewytłumaczalny przyczynami naturalnymi. Chodzi o zmysłową lub wyobrażeniową percepcję ciała, które należąc do przestrzeni wiecznej w tajemniczy sposób uwidacznia się wybranym osobom w przestrzeni czasowej. Od strony podmiotu mamy do czynienia z intensywną formą doświadczenia wiary wraz z nadzwyczajnymi doznaniem, która jest wyrazem wiary w Bożą Wszemoc i w szczególne pośrednictwo Matki Bożej, aniołów lub świętych.

Kościół uznaje za możliwe o. p. dla duchowego dobra jednostki lub jakiejś społeczności o ile pokierują ich życiem do osiągnięcia zbawienia. Przestrzeganie jego treści może być dla świadków o. p. obowiązkiem wiary, jednakże zgodnie z opinią Prospera Lambertini (późniejszego Benedykta XIV) nikt nie jest zobowiązany do wiary w o. p., nawet jeśli zostały uznane przez Kościół za autentyczne.

Często o. p. wiążą się z doświadczeniem mistycznym danej osoby. Mimo to może ono ulec deformacji lub fałszywej interpre-

tacji ze strony człowieka, który je otrzymuje, czego zwykle przyczyną stają się egzaltacja albo fanatyzm, dlatego Kościół jest bardzo ostrożny, gdy chodzi o uznanie wszystkich nadzwyczajnych zjawisk za wiarygodne.

O. p. uznane za autentyczne po gruntownym zbadaniu w aspekcie teologicznym i psychologicznym, mogą być podstawą wypełnienia profetycznej misji wobec Kościoła przez daną jednostkę lub grupę ludzi.

W Piśmie św. znajdują się liczne świadectwa o. p. Boga (teofanie — np.: Rdz 28, 13; Wj 3, 6; 19, 3 n.; 1 Krl 19, 9-13; Iz 6, 1-5; Dz 7, 2), Chrystusa (chrystofanie — np.: Mt 28, 9-10; Mk 16, 12; Łk 24, 34; J 20, 11-18; Dz 9, 3-11; 1 Kor 15, 5-8), aniołów (angelofanie — np.: Rdz 28, 12; Wj 3, 2; Sdz 6, 11; 1 Krn 21, 15; 1 Mch 7, 41; Mt 1, 20; 28, 3-4; Łk 1, 11. 28-38; 2, 9; Dz 7, 30). W historii Kościoła najczęściej występowały jednak o. p. Matki Bożej (→ mariofanie), a także świętych (hierofanie). Historycznie udokumentowana jest angelofania Michała archanioła na górze Gargano (Włochy) w V w.

Co do charakteru o. p. wspólnie uważa się, że są one wyobrażeniowe. Karl Rahner twierdzi, że nie jest konieczna obecność przedmiotu wizji „samego w sobie”, by można go było zobaczyć. By stał się dostrzeżony w sposób zmysłowy, musi nastąpić pobudzenie systemu nerwowego, przez które przedmiot ukazuje się jako zmysłowy. Gdy to zostaje spowodowane przez Boga, przedmiot może się prezentować w jakiegokolwiek formie i aspekcie, zarówno jako przedmiot percepcji jak i imaginacji. Ponieważ zawartość takiej wizji składa się przede wszystkim z pobudzenia władz zmysłowych, zostaje ograniczona możliwościami tych władz. Stąd wizje zda-

niem K. Rahnera są nadprzyrodzone nie co do substancji lecz co do sposobu, jako pobudzone przez Boga.

II. Zasady interpretacji o. p. Zgodnie ze zdrowymi zasadami teologii nadprzyrodzone zjawiska nie są z góry zakładane lecz winny być udowodnione.

Najpierw należy szukać naturalnych przyczyn i sprawdzić, czy nie da się wyjaśnić o. p. w oparciu o parapsychologię. Naturalne wyjaśnienia, zwłaszcza w wypadku dzieci, które mają większe zdolności ejdeytyczne niż dorośli, to: halucynacje, iluzje, sny na jawie i marzenia oraz grupowe sugestie. Trzeba uwzględnić także zjawiska parapsychiczne, jak np. jasnowidztwo czy telepatię. Należy się liczyć z możliwością współdziałania naturalnych i nadprzyrodzonych wpływów. Nawet w rzeczywistych objawieniach nadprzyrodzonych nie da się uniknąć wpływu czynników naturalnych

Samo o. p. i jego treść nie mogą być sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem i Bożym Objawieniem, zawartym w Piśmie św. i Tradycji strzeżonej w Kościele katolickim. Nie mogą więc wypaczać prawd wiary i zalecać czynów niemoralnych. Nie są istotne te elementy o. p., które dotyczą świata i jego przyszłości. W mariofaniach także sama postać Maryi nie jest najistotniejsza, lecz to co w Niej i Jej słowach odnosi się do tajemnicy samego Boga.

Okoliczności o. p., a zwłaszcza jego strona zjawiskowa, nie powinny być sensacyjne, ekstrawaganckie i śmieszne, a samo miejsce nie powinno być grzeszne.

O. p. powinny mieć też pewne ramy czasowe i nie powtarzać się „w nieskończoność”, zwłaszcza, że dzieło Zbawienia dokonało się w ciszy Golgoty, zaś najwyższe doświadczenia mistyczne czynią człowieka niemym. To budzi wątpliwości m.in.

wobec o. p. „rozgadanych”, jak w wypadku Medjugorie.

Osoba doznająca o. p. winna być zdrowa psychicznie, krytyczna, rozsądna i nie ulegająca złudzeniom. Winna odznaczać się wysokimi walorami religijno-moralnymi, zwłaszcza prawdomównością, szczerością, pokorą i posłuszeństwem Kościołowi, nie szukająca rozgłosu i sławy.

Skutkiem o. p. w podmiocie winno być pozytywne odprężenie, wyciszenie, wewnętrzny spokój, powaga i skupienie, a także chęć podejmowania trudnych zadań, nie zaś gra emocji.

Jeśli chodzi o ewentualnych świadków o. p., należy ustalić czy widzieli objawienie, czy tylko reakcje wizjonera i czy są osobami wiarygodnymi.

Poza tymi negatywnymi kryteriami, potrzebne są pewne pozytywne znaki. Przede wszystkim należy ustalić, czy o. p. towarzyszą cuda, jaki jest stosunek do danego zjawiska charyzmatycznej wiary ludu (*sensus fidelium*), a także zbadać owoce o. p.: czy przyczynia się ono do wzrostu wiary, miłości Boga i bliźniego.

Decydującym elementem jest aprobata Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Należy pamiętać, że o. p. nie zastępują wiary lecz zakładają ją jako zasadę rozpoznawania i rozróżniania tego, co się objawia. Restryktywne nastawienie Magisterium Kościoła do o. p. podkreśla dwuznaczność materii objawień, poddanej błędowi, iluzji, egzaltacji oraz charakter hipotetyczny bezpośrednich i pozytywnych sądów Kościoła.

K. Rahner, *Visioni e profezie*, Mi 1955; M. Rusecki, *Kryteria „o. p.”*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Wwa 1994, 15-38.

KS. JAROSŁAW M. POPŁAWSKI

OBŁOK

Jest symbolem tajemnicy obecności Bożej: ukazuje Boga, zasłaniając Go jednocześnie.

I. W Biblii. Podobnie jak w naturze o. zapowiada deszcz, w symbolice biblijnej zwiastuje obecność Boga (3 Krl 18, 44; Iz 5, 6). Z drugiej zaś strony o. niekiedy jest tak gęsty, że tworzy zasłonę zakrywającą niebo — miejsce zamieszkania Boga (Hi 22, 13; Ps 8, 12). ST mówiąc o obecności Boga pośród Narodu Wybranego często odwołuje się do symboliki o. Wj podaje, że po uwolnieniu z niewoli egipskiej Żydzi byli prowadzeni przez Boga, który szedł przed nimi w ciągu dnia „jako słup o.”, a podczas nocy jako „słup ognia” (Wj 13, 21 n.). O., zdaniem biblistów, symbolizuje bliskość Boga dla wybranych, ogień zaś — niedostępność dla grzeszników.

To współistnienie o. i ognia, bardzo bliskie duchowości mistycznej, zostało przejęte przez tradycję późniejszą. O. okrywał górę Synaj, kiedy Jahwe zstępował z niebios w postaci ognia (Wj 19, 16 n.). Z o., który okrywa górę Jahwe wzywa do siebie Mojżesza i tylko on może zobaczyć Boga (Wj 24, 14-18). O. pozwala doświadczyć obecności Boga bez oglądania Go twarzą w twarz, co równałoby się śmierci (Wj 33, 20). Na Synaju w o. ukazała się też chwała Jahwe (Wj 16, 10). Podczas poświęcenia przez Salomona świątynia nappełniła się o., czyli chwałą (3 Krl 8, 9 n.). Podobnie jak teofanie, opisywane przez Wj, tak też dzień Jahwe jest otoczony o., które oznaczają przy pomocy pewnych symboli naturalnych lub w metaforze pojazdu niebieskiego, ostateczne przyjście Boga (Joz 24, 7; Iz 4, 5; Dn 7, 13).

Syn Boży został poczęty w łonie Maryi również jakby pod osłoną o. „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię” (Łk 1, 35). W chwili przemienienia

Jezusa o., podobnie jak w ST, jest znakiem obecności Boga, ale oznacza też chwałę Syna, zakrywając Go przed oczyma uczniów (Mt 17, 1-8). Podobnie jak w ST, w dzień ostateczny Syn Człowieczy przyjdzie „na obłokach” (Mt 24, 30; Ap 1, 7).

Naturalna symbolika o. pozwala wyrazić to, co czuje człowiek przeżywając obecność Boga (Hi 36, 22-37). Podczas przemienienia o. zakrył nie tylko Jezusa i wysłanników z nieba (Mojżesza i Eliasza), ale także uczniów (Łk 9, 34). Ojciec zaś mówił do uczniów, aby słuchali słów Syna. Kiedy Jezus znalazł się w o. niebieskich uczniowie mieli świadomość, że jeśli tylko będą słuchać Jego słów, będą z Nim nadal w jedno (Łk 24, 51).

O. w ST był znakiem obecności Boga. Nowotestamentalne przeżywanie Boga staje się rzeczywistością w Duchu Świętym (Duch Święty zajmuje miejsce o.). Żydzi przyjmowali chrzest „w imię Mojżesza, w o. i morzu”, chrześcijanin jest chrzczony „w imię Chrystusa, w Duchu i wodzie” (1 Kor 10, 1 n.). Choć jest to jakościowo inne przeżywanie obecności Boga, wątek tajemnicy pozostaje.

KS. ANDRZEJ SZEWCIW

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

II. W mityce. Symbol o. był niemal powszechnie używany w pismach mistycznych Ojców Kościoła, zwłaszcza w związku z teologią apofatyczną. Na uwagę zasługują dzieła: św. Grzegorza z Nyssy († 395) — *De vita Moysis* i Pseudo-Dionizego Areopagity (V/VI w.) — *Teologia mistyczna*. Ten ostatni wywarł wielki wpływ na takich autorów średniowiecza, jak m.in.: Ryszard od św. Wiktora († 1173), Robert Grosseteste († 1253), św. Albert Wlk. († 1280), św. Bonawentura († 1274) i św. Tomasz z Akwinu († 1274).

Neoplatońskiego pochodzenia symbolika o. znalazła szczególne odbicie w dziele anonimowego autora pt. *The Cloud of unknowing* (Chmura niewiedzy). Niektórzy badacze jego autorstwo przypisują Walterowi Hiltonowi († 1396). W tym traktacie o → kontemplacji symbol o. pełni kluczową rolę. Przedmiot kontemplacji, jakim jest Boska → Mądrość, jest dla ludzkiego poznania jak oślepiający blask. Doznanie ciemności w intelekcie, której symbolem jest

chmura lub o., naprowadza na tę pełną światła wszechwiedzę i mądrość Boga.

Podobną antytetyczną funkcję ośniewającego o. spotkać można w licznych działaniach mistyków zarówno z kręgu → mistyki esencjalnej, jak i mistyki nupcjalnej.

Chmura niewiedzy i listy, Kr 1985; Psudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, 1 — Kr 1997, 2 — Kr 1999.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

OBSERWANCJA

Wierne zachowywanie przepisów życia zakonnego (reguły, konstytucji), stanowiące sprawdzian żywotności danej wspólnoty i kryterium prawdziwości indywidualnego powołania zakonnego.

Stanowi ona istotny element zakonnej → ascezy i wiąże się głównie z wypełnianiem ślubu → posłuszeństwa. Gwarancją

zachowywania o. jest osobista dojrzałość osoby zakonnej (interioryzacja) i jej zakorzenienie w macierzystej wspólnotie.

A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, 2 — *Ślub posłuszeństwa*, Lb 1994; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

OCZYSZCZENIE

Zgodnie z etymologią słowa o. w sensie duchowym polega na usunięciu przeszkód uniemożliwiających człowiekowi nawiązanie więzi z Bogiem, ze stworzeniami i z samym sobą. Są nimi niekontrolowane reakcje jego władz zmysłowych i emocji oraz nieuporządkowane działanie rozumu i woli. W tym kontekście usuwanie przeszkód sprowadza się do integrowania wszystkich dynamizmów ludzkiej natury. Droga, która do tego prowadzi jest wierne naśladowanie Chrystusa, Drogi, Prawdy i Życia (J 14, 6).

I. Rodzaje o. Odpowiednio do struktury bytu ludzkiego wyróżnia się o. zmysłów i ducha. Jest ono procesem dynamicznym, który dokonuje się przez współpracę człowieka z łaską Bożą i dlatego każdy jego wymiar posiada charakter czynny i bierny. W procesie → rozwoju duchowego najpierw jest czynne o. zmysłów, które zostaje

dopełniane biernym o. zmysłów. Po nich zaś następuje czynne o. ducha, dopełniane biernym o. ducha. Celem czynnego i biernego o. zmysłów i ducha jest doprowadzenie człowieka do zjednoczenia z Bogiem.

II. Natura czynnego i biernego o. zmysłów. Czynne i biernie o. zmysłów, określane w doktrynie sanjuanistycznej → nocą zmysłów, oznacza ascetyczny wysiłek człowieka (czynną → ascezę) dopełniany działaniem Boga w postaci biernego o. zmysłów. W czynnej ascezie przeważa działanie władz człowieka, natomiast w biernym o. przyczyną sprawczą jest Bóg, który działa przez → dary Ducha Świętego. W rzeczywistości trudno jest ustalić wyraźną granicę obu etapów, ale zazwyczaj czynna asceza zapoczątkowuje drogę → życia duchowego, zaś biernie o. występuje w jej końcowej fazie.

1. Czynne o. zmysłów zewnętrznych (wzroku, słuchu, dotyku, węchu i smaku) polega na uporządkowaniu ich działania w stosunku do celu ostatecznego człowieka. Owocem tego uporządkowania ma być poddanie ich działaniu rozumu i woli, a te zaś mają się podporządkować nadprzyrodzonej wierze. Wszystko to zmierza do uwolnienia władz ludzkich od przywiązania się do dóbr doczesnych, tak aby były przystosowane do działania Ducha Świętego.

Najodpowiedniejsze środki wspomagające tę ascezę, to: rozważanie męki Pańskiej, przemijalności ludzkiego życia (1 Kor 7, 31), nieposłuszeństwa prarodzców i skutków osobistych grzechów, wyrzekanie się wszelkiego upodobania w rzeczach doczesnych oraz zwalczanie pożądlivosti ciała, oczu i pychy (1 J 2, 16).

2. Bierne o. zmysłów, dopełniające czynne ich o. polega na opanowaniu działania głównie pamięci i wyobraźni, tj. zmysłów wewnętrznych. Działanie pamięci sprowadza się do przechowywania treści dostarczanych przez zmysły zewnętrzne, a działanie wyobraźni do ich obrabiania. Ponieważ działanie pamięci i wyobraźni bazuje na działaniu zmysłów zewnętrznych, także i one stanowią pośrednio przedmiot materialny biernego o. zmysłów.

Zasadniczym czynnikiem biernego o. zmysłów jest udzielenie przez Boga nadprzyrodzonego światła, które daje człowiekowi mistyczne poznanie rzeczy dotąd nieznanych oraz nowy sposób poznania rzeczy dotąd już znanych. W wyniku tego działania Boga władze człowieka zostają pozbawione dotychczasowego sposobu poznawania, co wywołuje w nim, z racji nie rozumienia tego faktu, wielkie cierpienia w postaci → oschłości. Człowiek przeżywający oschłości poznaje znikomość swoich dotychczasowych wysiłków ascetycznych, własną → nędzę, odczuwa niemożność czynienia aktów → cnoty na skutek odrazy do rzeczy Boskich. Faktycznie jednak jest w stanie je spełniać, gdyż posiada wolną

wolę oraz łaskę Bożą pobudzającą go do tego. W końcu dochodzi do przekonania, że źródłem tego stanu jest jego natura skażona grzechem pierworodnym. Jednocześnie dzięki światłu Bożemu, doświadcza wielkości i majestatu Boga.

Przez interwencję w biernej nocy zmysłów, Bóg zmierza do wyeliminowania w człowieku przywiązania do siebie samego i do stworzeń oraz pozbawia go oparcia w trzech władzach: rozumie, woli i pamięci, aby udzielić mu prostego aktu → kontemplacji, którego nie są w stanie uchwycić żadne zmysły ani zewnętrzne, ani wewnętrzne.

W biernej nocy zmysłów podobną do oschłości rolę może spełniać także → choroza, która również umożliwia człowiekowi oderwanie się od doczesnych przyjemności i wyrzeczenie się własnego ja. Mimo tych bolesnych przeżyć w biernej nocy zmysłów, człowiek dostępuje, szczególnie w końcowym jej etapie, pociech duchowych, które zostają mu udzielone w nagrodę za wierne trwanie przy Bogu mimo trudności. Celem tych pociech spowodowanych działaniem daru pobożności i bojaźni Bożej jest pokrzepienie i przygotowanie człowieka do o. ducha.

III. Natura czynnego i biernego o. ducha. O. zmysłów, które w istocie swej jest uporządkowaniem osobowości, nie umożliwia człowiekowi bezpośredniego i doskonałego zjednoczenia z Bogiem i dlatego wymaga dopełnienia w o. ducha, zwanego w doktrynie św. Jana od Krzyża → nocą ducha. Jest ono również czynne i bierne.

1. Czynne o. ducha oznacza uwznioślenie motywacji działania człowieka przez uporządkowanie i uwolnienie jego władz duchowych, tj. rozumu i woli od przywiązania do wszelkich wartości doczesnych. Ten proces jest podobny do o. zmysłów, z tą różnicą, że posiada głębszy wymiar.

O. rozumu sprowadza się do wyzbycia → pychy. Wyrazem tego procesu jest chro-

nienie umysłu przed zarozumiałością przy jednoczesnym jego otwarciu na prawdę. Chodzi o to, aby człowiek nie poznawał dla samego poznawania, tj. jedynie dla poszerzenia swojego horyzontu intelektualnego, lecz nade wszystko w celu pogłębienia więzi z Bogiem i umiłowania Go.

Z o. rozumu ma iść w parze kształtowanie pamięci, które w istocie sprowadza się do uwalniania jej od wiadomości nieważnych i usuwania z niej treści nieistotnych w celu uniknięcia lęków, niepokojów i smutków. Więcej uwagi jednak należy poświęcić o. woli, gdyż od jej aktu zależy zjednoczenie człowieka z Bogiem. Proces jej o. zaczyna się od przeświadczenia człowieka o realnym istnieniu hierarchii wartości, na szczycie której znajduje się Bóg. Dlatego człowiek winien unikać złych i niepotrzebnych myśli, ponieważ one wpływają na działanie woli. Ostatecznie asceza woli streszcza się w szukaniu i podejmowaniu woli Bożej, którą w pełni objawił Chrystus. Środkiem oczyszczającym wolę jest → modlitwa, umartwienia, wierne wypełnianie obowiązków stanu, ale także choroba, którą dopuszcza Bóg. Jej oczyszczające działanie polega na konieczności poddania się jej wraz z rezygnacją z wszelkich przywiązań doczesnych i uznania jej z miłością i wiarą. Wola oczyszczona np. przez chorobę łątwiej zgadza się na zbawczy plan Boga.

Wraz z postępem czynnego o. ducha wzrasta rozwój cnót teologalnych: → wiary, → nadziei i → miłości. Miłość ożywia wiarę, a ta zaś przyczynia się do jej jeszcze większego rozwoju. Podczas czynnego o. ducha człowiek osiąga coraz głębszy stopień oderwania się od dóbr ziemskich i doczesnych przyjemności oraz pogłębia ducha modlitwy opartej na pokorze, nie zrażając się napotykanymi jeszcze trudnościami i niedoskonałościami.

2. Bierne o. ducha wyzwala w człowieku głębię duszy, przez którą on jednoczy się z Bogiem. W nim działanie Boga przenika

w samą substancję duszy, dotykając niedoskonałości, którymi jest ona jeszcze obciążona. Podczas biernego o. ducha Bóg przejmuje inicjatywę w życiu człowieka, podnosząc je na wyższy poziom zjednoczenia z Nim. Za pomocą łaski oczyszcza duszę z naturalnej czynności i miłości własnej.

Światło łaski jest niezrozumiałe dla człowieka z racji jego niedoskonałości i niezdolności poznania. To światło łaski stanowi zarówno żywa wiara, jak i poruszenia Ducha Świętego związane z Jego darami. W tym momencie działanie darów Ducha Świętego, które są aktywne od początku życia duchowego człowieka, ma na celu uzdolnienie duszy do przyjęcia Bożych natchnień i wprowadzenia jej w działanie nowe, na sposób Boski.

W biernej nocy ducha działanie darów jest bardzo wyraziste i nieustanne, a zwłaszcza daru umiejętności, rozumu i mądrości. Dar umiejętności, dając jasne poznanie znikomości rzeczy doczesnych, odrywa ducha ludzkiego od wszystkiego, co oddala od Boga. Człowiek zostaje całkowicie ogołcony z szukania pociech u stworzeń i zaczyna doświadczać całkowitej oschłości oraz ciemności, ale mimo to nosi w sobie gorące pragnienie Boga i służby Jemu. Właśnie dzięki temu pragnieniu, które jest owocem działania daru męstwa, staje się on gotowy do znoszenia wszelkich cierpień związanych z realizacją woli Bożej. Doskonałe zjednoczenie z Bogiem uwarunkowane jest o., które dotyczy także aktywności cnót teologalnych. Z pomocą przychodzą dary: rozumu i mądrości. Światło daru rozumu czyni cnotę wiary godną Boga. On oczyszcza jej motywy formalne, uzdalniając w ten sposób człowieka do oparcia się jedynie na Boga i umiłowania Go dla Niego samego. Dar ten usuwa także niedoskonałości w poznaniu, pozwalając człowiekowi wniknąć głębiej w prawdy objawione. Dzięki temu darowi człowiek osiąga wyższy stopień poznania Boga oraz własnej nicości i grzesz-

ności. Dar zaś mądrości oczyszcza w człowieku miłość. Pod jego wpływem wzmagają się w człowieku nienasycone pragnienie Boga, a równocześnie wzrasta w nim przekonanie, że nie jest on w stanie Go całkowicie osiąść, żyjąc na ziemi, co prowadzi do ciemności.

W tej ciemności dokonuje o. władz człowieka przez zdynamizowanie cnót teologicznych. W tym stanie wiara oczyszcza umysł z pojęć czysto ludzkich, uzdalniając go do pojmowania Boga, cnota nadziei oczyszcza pamięć, która sprawia, że człowiek może liczyć tylko na Boga, zaś miłość oczyszcza wolę ludzką, rozbudzając w niej jedyne pragnienie dążenia ku Bogu.

Bierne o. ducha jest bardzo bolesne, bowiem wszystkie władze człowieka popadają w stan pustki i martwoty: dusza czuje się zniweczona w obliczu własnej nędzy i przeżywa uczucie opuszczenia przez Boga, uczucia obumierają, umysł ogarniają ciemności, pamięć jakby zanika, a wolę opanowują bezwład i oschłość. W tych momentach głębokiego o. Bóg od czasu do czasu daje człowiekowi światło, które udziela mu pokoju i radości.

Bierna noc ducha wywołuje w człowieku (przynosi owoce): jasne → poznanie siebie, wysoki stopień cnót heroicznych, przysposabia rozum do przyjęcia światła kontemplacji, wzmagają pamięć o obecności Boga i miłość do Niego, daje poczucie bezpieczeństwa oraz wyzwala go spod wpływu szatana.

Do oznak wskazujących na prawdziwy stan biernego o. ducha mistrzowie życia mistycznego zaliczają: brak aktualnych drobnych przewinień, bycie w stanie ciągłej kontemplacji Boga, brak całkowitego zainteresowania stworzeniami, całkowite zapomnienie o sobie, nie odczuwanie żadnych przykrości wewnętrznych z powodu pokus i ludzkich prześladowań.

Euologio de San Juan de la Cruz, *La transformación total del alma en Dios según San Juan de la Cruz*, Ma 1963; P. Nicotra, *L'uomo alla ricerca di Dio. Il pensiero di San Giovanni della Croce*, R 1970; K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w doktrynie św. Jana od Krzyża*, Kr 1990; *Święty Jan od Krzyża*, AK 117(1991) 494 (cały zeszyt); H. Wejman, *Natura zjednoczenia upodabniającego w doktrynie św. Jana od Krzyża*, „Szczecińskie Studia Kościelne”, 3(1992), 125-129; tenże, *Przeobrażające zjednoczenie duszy z Bogiem*, Sz 1996; S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Wwa 1999.

KS. HENRYK WEJMAN

ODNOWA W DUCHU ŚWIĘTYM

Nazywany także: „Ruchem zielonoświątkowym” (tylko na początku), „Ruchem odnowy charyzmatycznej” lub po prostu „Charyzmatykami”. Ze względu na brak czynnika organizacyjnego spotyka się niekiedy nazwę: „Grupy OwDS”.

Odnowa, to powrót do stanu pierwotnego, który uznaje się za doskonalszy od stanu obecnego. W odniesieniu do → życia duchowego oznacza po prostu → nawrócenie.

I. Podstawowe dane historyczne. Ruch należy do powracających zjawisk „rozbudzenia religijnego”, które pojawiały się od czasu do czasu w Kościele katolickim oraz w innych Kościołach chrześcijańskich. Np.

w protestantyzmie wśród ruchów odnowy religijnej wymienia się ruch pietystyczny i ruch Braci Morawskich wywodzący się od Mikołaja Zinzendorfa († 1760) oraz ruch metodystyczny, którego założycielem był Charles Wesley († 1788), a promotorem John Wesley († 1791). W doktrynie metodyzmu rozróżniano w życiu chrześcijańskim początkowe usprawiedliwienie (*spiritualis generatio*), które się dokonuje w chrzcie, oraz późniejsze wylanie Ducha Świętego i rozwój Jego darów (*plenitudo Spiritus Sancti*) odpowiadające bierzmowaniu.

Początki klasycznego pentekostyzmu protestanckiego wiążą się z nazwiskiem

metodystycznego pastora Charlesa Parhama, który w Topeka (Kansas, USA) założył jesienią 1900 szkołę biblijną dla ok. 30 studentów. W ramach szkolenia zwrócono szczególną uwagę na biblijne pojęcie i nazwę „chrzest z Ducha”.

W czasie modlitewnego czuwania w wigilię Nowego Roku 1901 studentka Agnes N. Ozman poprosiła pastora C. Parhama, aby włożył na nią ręce i udzielił jej „chrztu” w Duchu Świętym. Pastor zgodził się spełnić jej prośbę. Skutek był natychmiastowy. Studentka przeżyła głęboką przemianę duchową i zaczęła „mówić językami”. W ciągu najbliższych kilku dni pastor C. Parham i jego uczniowie powtórzyli gest włożenia rąk i przeżyli to samo zjawisko. Doświadczyli na sobie przedziwnych skutków działania → Ducha Świętego.

W ten sposób na pocz. XX w. powstała pierwsza grupa zielonoświątkowców metodystycznych. Z Kansas pentekostyzm rozpowszechnił się w Teksasie i w Los Angeles. Wielką rolę w rozpowszechnianiu pentekostyzmu klasycznego odegrał murzyński kaznodzieja William Seymour. Dał on początek ruchowi religijnemu nie wolnemu od pewnych egzaltacji i ekscesów. W związku z tym macierzyste Kościoły protestanckie odrzuciły ruch i wyrzekły się wszelkich z nim kontaktów. Odrzucony i ekskomunikowany, ruch klasycznego pentekostyzmu dał początek kilku wolnym Kościołom o różnych nazwach, jak: Kościół Boży (1907), Zgromadzenie Boże (1914), Amerykański Kościół Zielonoświątkowców (1919), Zjednoczony Kościół Zielonoświątkowców (1924 i 1945), Międzynarodowy Kościół Poczwornej Ewangelii (1927) i wiele innych. Obecnie Kościoły te liczą ok. 20 mln członków. Pentekostyzm klasyczny stanowi obecnie trzecią chrześcijańską siłę usytuowaną między katolicyzmem a protestantyzmem.

Przez ponad 50 lat oficjalne Kościoły protestanckie zachowywały negatywną

i wrogą postawę względem ruchu zielonoświątkowców. Dopiero od 1955 zaczęły się zaznaczać u protestantów zmiany w dotychczasowej postawie. Oficjalne Kościoły w Ameryce (głównie metodyści, baptyści, luteranie, presbiterianie), zaczęły nawiązywać kontakty z zielonoświątkowcami. Niektórzy członkowie tych Kościołów prosili zielonoświątkowców o „chrzest z Ducha”, nie przyjmując jednak ich wszystkich praktyk i poglądów. Tak narodził się tzw. *neopentekostyzm*, który obecnie stanowi dość częste zjawisko w Kościołach wywodzących się z reformacji.

Do pierwszych kontaktów katolików z ruchem zielonoświątkowców protestanckich doszło w 1966. Grupa działaczy katolickich, złożona z wykładowców i studentów katolickiego uniwersytetu Duquesne w Pittsburgu (Pensylwania, USA), zaczęła się zastanawiać nad nieskutecznością ich działalności apostołskiej. Dwaj wykładowcy, historyk William Storey oraz teolog Ralph Keifer, postanowili modlić się do Ducha Świętego o światło dla siebie i innych, odmawiając codziennie w tej intencji modlitwę „Veni, Sancte Spiritus”. Rok później (6 I 1967) spotkali się z pastorem episkopalianów Williamem Lewisem i zasięgnęli informacji o działaniu Ducha Świętego wśród zielonoświątkowców protestanckich. Dopiero 20 I 1967 Ralph Keifer i Patryk Bourgeois, uczestnicząc w nabożeństwie tychże zielonoświątkowców, poprosili o modlitwę i o „chrzest z Ducha”. Prośba została spełniona. Natychmiast odczuli wyraźną zmianę w swoim życiu, doświadczając odnowicielskiego działania Ducha Świętego. Swym odkryciem i doświadczeniami zaczęli się dzielić z innymi. W ten sposób zaczęły powstawać pierwsze grupy modlitewne odnowy charyzmatycznej wśród katolików. Wiadomość o tych wydarzeniach zaczęła się szerzyć wśród innych uniwersytetów katolickich w USA. W Uniwersytecie Notre Dame, a następnie w Ann Arbor (Michigan)

powstały duże i silne wspólnoty odnowy charyzmatycznej.

Z USA ruch charyzmatyczny najwcześniej przeniknął do Kanady i Ameryki Łacińskiej, a następnie zaczął się rozpowszechniać w Europie i na innych kontynentach.

W 1970 powstało Centrum Informacyjne (*Communication Center*) przy uniwersytecie w Notre Dame, a w roku następnym ukazał się pierwszy zeszyt miesięcznika „New Covenant”, poświęconego problemom ruchu. Od 1973 ukazuje się rocznik pod nazwą „Directory of Catholic Prayer Groups”. Z kolei, w 1976 zaczęło działać Międzynarodowe Biuro Informacyjne w Belgii, pozostające w stałym kontakcie z kard. L. Suenensem, który został ustanowiony przez Pawła VI oficjalnym opiekunem ruchu z ramienia Kościoła.

O dynamice rozwoju ruchu świadczy m.in. wzrost uczestników kongresów OwDŚ: 1967 — 90 osób; 1970 — 1300 osób; 1974 — 25 tys. uczestników reprezentujących ok. 500 tys. członków ruchu. W 1975 z okazji Roku Świętego odbył się w Rzymie międzynarodowy kongres, w którym uczestniczyło ponad 10 tys. przedstawicieli ruchu z całego świata, z którymi spotkał się Paweł VI. W 1977 w Kansas City zgromadziło się 50 tys. osób, wśród których było wielu protestanckich zielonoświątkowców. W kongresie w Lourdes w 1979 wzięło udział ok. 20 tys. osób, 17 biskupów i ok. 1 tys. kapłanów. W 1980 liczbę zwolenników ruchu odnowy charyzmatycznej w Kościele katolickim szacowano na ok. 2-3 mln. Na kongresie liderów ruchu w Rzymie w 1984 byli przedstawiciele 106 krajów, także i z Polski. Pod koniec lat 90. obliczano, że z OwDŚ związanych jest ponad 30 mln osób na całym świecie. Ten zdumiewająco szybki rozwój stanowi, bez wątpienia, jeden z bardziej widocznych „znaków czasu” współczesnej historii Kościoła.

Do Polski OwDŚ została przeszczepiona z krajów zachodnich w Roku Świętym

1975 z inicjatywy ks. Mariana Piątkowskiego (Poznań) i w 1977 przez ks. Bronisława Dębowskiego (Warszawa). Pierwsze grupy modlitewne powstały w Lublinie, Poznaniu, Łodzi i w Warszawie.

Pierwszy ogólnopolski kongres ruchu odbył się na Jasnej Górze w 1983 z udziałem ok. 7 tys. przedstawicieli grup modlitewnych. W 1986 przed Zesłaniem Ducha Świętego przybyło na Jasną Górę ponad 25 tys. członków ze wszystkich diecezji polskich. II Ogólnopolski Kongres odbył się w Gnieźnie 1988. Wg informacji podawanych podczas III Ogólnopolskiego Kongresu na Jasnej Górze było w Polsce ok. 8 tys. stałych członków ruchu, a sympatyków ponad 100 tysięcy. Obecnie (2001) liczbę uczestników spotkań modlitewnych szacuje się na ok. 27 tys. w ok. 600 wspólnotach, zaś sympatyków jest ok. 200 tys., gromadzących się na czuwaniach modlitewnych na Jasnej Górze.

II. Podstawy biblijne. Komisja doktrynalna episkopatu USA w 1969 przystąpiła do zbadania teologicznych podstaw ruchu i stwierdziła, że ma on solidne podstawy biblijne. Badania te prowadzili m.in. D. Mollat, R. Laurentin, H. Caffarel, L. Suenens, E. D. O'Connor, F. A. Sullivan i wielu innych.

W świetle tych badań okazało się, że działalność Ducha Świętego jest widoczna już w ST. Udzielał się On zwłaszcza przywódcom ludu wybranego: sędziom, królom oraz prorokom. Powołanie i działalność sędziów dokonuje się pod wyraźnym Jego natchnieniem i kierownictwem (Sdz 3, 10; 6, 34; 14, 6). Namaszczenie królewskie wiąże się również ze szczególnymi darami Ducha (1 Sm 10, 6; 16, 3). Gdy królowie okazują się niewierni swojemu powołaniu, Duch Boży wzbudza proroków, którzy poucniają o drogach i nakazach Pańskich. Prorok Ezechiel mówi o sobie: „Wówczas mną owładnął Duch Jahwe i rzekł do mnie: Mów...” (Ez 11, 5). „Miałeś dla nich cier-

pliwość przez wiele lat i przestrzegałeś ich przez Ducha Twego za pośrednictwem Twoich proroków” (Ne 9, 30).

Prorocy zapowiadają, że w czasach ostatnich Duch Pana spocznie przede wszystkim na Mesjaszu i napelni Go swoimi darami: „mądrości i rozumu, rady i męstwa, wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11, 2; 61, 1). W czasach mesjańskich, wedle zapowiedzi proroka Joela, Duch Pański spocznie także na całym ludzie Bożym (Jl 3, 1-2). Odnosi się to szczególnie do ludu Bożego NT.

Osoby wokół Chrystusa są pełne Ducha Świętego. Elżbieta pozdrawiająca Matkę Jezusową „została napelniona Duchem Świętym” (Łk 1, 41). To samo dotyczy Zachariasza (Łk 1, 67) i starca Symeona, którzy prorokowali pod wpływem Ducha Świętego (Łk 2, 23). Poprzednik Chrystusa, Jan Chrzciciel, został już w łonie matki napelniony Duchem Świętym (Łk 1, 41). W jeszcze większym stopniu dotyczy to Matki Jezusa (Łk 1, 35).

Przed wszystkim jednak Duch Boży spoczywa na Jezusie, na którego w sposób widzialny zstąpił w chwili chrztu w Jordanie (Mt 3, 16; Mk 1, 10). Pod Jego wpływem Jezus udaje się na pustynię (Mt 4, 1). W świetle Ewangelii całe życie i działalność Jezusa dokonuje się pod kierownictwem Ducha Świętego.

Jezus zapowiedział zesłanie Ducha Świętego na wszystkich ochrzczonych (J 14, 16-17) i obietnicę tę wypełnił w dniu Zielonych Świąt (Dz 2, 1-13). Dzieje Apostolskie świadczą o nieustannym udzielaniu się Ducha Świętego. Także Listy św. Pawła stwierdzają wielokrotnie, że Duch Święty został dany wszystkim chrześcijanom (Rz 8, 9; 1 Kor 12, 7). Wielokrotnie Apostoł opisuje charyzmaty Ducha Świętego udzielane poszczególnym wiernym. W czterech zaś miejscach swoich listów podaje zestawienia (spisy) główniejszych → charyzmatów (Rz 12, 6-8; 1 Kor 12, 8-10; 12, 28-30; Ef 4, 11). Nie są to jednak zestawienia wy-

czerpujące. W sumie św. Paweł wylicza ok. 20 różnych darów charyzmatycznych. Charyzmaty te wzajemnie się uzupełniają dla dobra wspólnoty Kościoła (1 Kor 12, 7. 11).

W rozumieniu św. Pawła każdy chrześcijanin jest w pewnym sensie charyzmatykiem, a przez to nosicielem jakiegoś zadania w służbie Kościoła i świata. Nic więc dziwnego, że w późniejszych wiekach historii Kościoła wielokrotnie zastanawiano się nad charyzmatami, upatrując w nich przyczynę żywotności i misyjnego ducha w Kościele pierwotnym. Usiłowano też szukać środków ożywienia gorliwości apostołskiej wśród wiernych wg wzoru pierwotnych gmin chrześcijańskich. Źródeł gorliwości zaczęto dopatrywać się przede wszystkim w życiu „wedle Ducha”, a więc pod wpływem szczególnie oddziaływania Ducha Świętego.

Sob. Wat. II, opierając się na danych Pisma św., dokonał dowartościowania roli charyzmatów w życiu Kościoła (LG 12; AA 3).

III. Niektóre formy modlitwy. Współczesny ruch charyzmatyczny wypracował niektóre własne formy pobożności i życia chrześcijańskiego. Do najbardziej typowych należą *spotkania modlitewne*, które w dużej mierze decydują o popularności i żywotności ruchu. Spotkanie, starannie przygotowane, przez grupę animatorów, odbywa się zasadniczo raz w tygodniu, w dzień powszedni i trwa przeciętnie ok. dwóch godzin. Członkowie przygotowują się do zebrania przez prywatną modlitwę lub post. Dyskretne kierownictwo spotkania zleca się jednej lub kilku osobom z grupy animatorów. Jeśli w zebraniu uczestniczy kapłan, to z zasady on wygłasza krótkie przemówienie na temat jakiejś prawdy wiary. Z kolei ktoś z zebranych powstaje i czyta urywek z Pisma św. Następuje dłuższa refleksja nad przeczytanym tekstem w milczeniu. Po chwili ktoś z uczestników głośno wyraża swoje myśli i przeżycia, zazwyczaj w formie modlitwy spontanicznej. Czasem teksty

biblijne powodują wspólną modlitwę uwielbienia lub każdy spontanicznie wyraża swoje uczucia (→ czytanie Pisma św.). Zdarza się, że ktoś zaczyna nucić modlitwę wielbiącą o dowolnej treści, w której często powtarza się „Alleluja”. Inni chóralnie przyłączają się do recytacji lub śpiewu.

Niekiedy ktoś z zebranych podnosi się, by wygłosić „proroctwo”, przez które rozumie się słowa zachęty lub upomnienia skierowane do wszystkich zebranych, rzadziej do jednego spośród uczestników. Są także chwile dłuższego milczenia. Na zakończenie zebrania intonuje się chóralną pieśń z towarzyszeniem gitary lub innego instrumentu.

W czasie całego zebrania odczuwa się radość i wzajemną życzliwość, która wyraża się w słowach i gestach. Jeżeli uczucia religijne osiągną zbyt wysoką temperaturę, wówczas animatorzy dyskretnie zalecają czytanie nowego tekstu Pisma św. lub zarządzają milczenie.

Cechą charakterystyczną zebrań jest wielka spontaniczność w wyrażaniu uczuć i postaw religijnych, która stanowi czynnik wzmacniający przeżycia religijne uczestników. Dla osób niewierzących lub słabo wierzących takie przeżycia modlitewne stanowią często przełom w ich życiu religijnym. Zdarzają się trwałe nawrócenia, co przejawia się w ożywieniu praktyk sakramentalnych, zwłaszcza uczestniczenia w Eucharystii.

Przebieg zebrań modlitewnych ulega widocznym zmianom w zależności od kraju, temperamentu ludności i niektórych przyzwyczajeń kulturowych. Przejawy entuzjazmu religijnego bywają niekiedy bardziej umiarkowane i kontrolowane. Mocną stroną tych zebrań jest szczerłość i troska o to, by zostawić jak najwięcej miejsca dla wpływu i działalności Ducha Świętego.

IV. „Wylanie Ducha”. Charakterystyczną cechą → pobożności członków OwDŚ jest „chrzest z Ducha”. Ponieważ nazwa ta wciąż budzi wiele nieporozumień, dlatego

częściej używa się biblijnej nazwy „wylanie Ducha”.

Prośba o „chrzest z Ducha” ma miejsce w czasie zebrania modlitewnego, zwłaszcza gdy są one mniej liczne. Dokonuje się to zawsze w formie obrzędu wkładania rąk przez wszystkich zebranych, po uprzedniej modlitwie. Jest to gest często wspominany w Piśmie św. Zdaniem teologów nie jest to obrzęd sakramentalny, ani też jakiś gest przekazywania władzy, którą by ktoś posiadał (jak np. przy udzielaniu święceń kapłańskich), lecz jest to akt modlitwy, jaką zanoszą wspólnota za tego członka, który o nią prosi. Taka modlitwa ma uzasadnienie w słowach Chrystusa: „Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użyżyci im mój ojciec, który jest w niebie” (Mt 18, 19). Konkretniej mówiąc, w „chrzcie z Ducha” chodzi o modlitwę do Boga za pośrednictwem Chrystusa w intencji umocnienia → wiary i ożywienia → nadziei, rozpalenia → miłości oraz odwagi w dawaniu chrześcijańskiego świadectwa, jaką odznaczali się pierwsi uczniowie Jezusa. Jest to więc modlitwa o to, aby Duch Święty przez swoje nowe przybycie wspomagał proszącego w usuwaniu przeszkód, które utrudniają chrześcijaninowi życie zgodne z Jego natchnieniem.

W świetle tego „chrzest z Ducha”, czyli „wylanie Ducha Świętego”, jest wydarzeniem pozasakramentalnym, które polega na nowej, szczególnej interwencji Ducha Świętego. Interwencja ta przyczynia się do pełnego rozwoju przy współpracy człowieka łask i darów sakramentalnych otrzymanych na → chrzcie św. i w sakramencie → bierzmowania, te bowiem sakramenty stanowią najbardziej istotną treść życia chrześcijańskiego. Ponieważ udziela się ich zazwyczaj w wieku niedojrzałym, toteż brakuje świadomego i pełnego współdziałania ze strony ochrzczonego. Właśnie te braki uzupełnia późniejszy „chrzest duchowy”. Nie jest więc on działaniem zbędnym

z punktu widzenia teologii sakramentów, lecz odpowiada przełomowi w życiu religijnym, który bywa określany jako → nawrócenie lub „drugie nawrócenie”. Jest więc w gruncie rzeczy odnową w Duchu Świętym w pełnym sensie tego słowa.

W praktyce ruchu charyzmatycznego przed udzieleniem „chrztu z Ducha” wymaga się odpowiedniego przygotowania. Polega ono zazwyczaj na doksztalcaniu się w zakresie życia duchowego, rozmyślaniu i modlitwie osobistej. Zaleca się modlitwę na wzór Apostołów zgromadzonych w wieczerniku wraz z Maryją, Matką Jezusową. W stosunku do tych, którzy proszą o „chrzest z Ducha”, zgromadzenie modlitewne zaciąga szczególnie zobowiązanie podtrzymywania ich gorliwości religijnej.

V. Zadziwiające owoce. Wśród skutków „chrztu z Ducha” należy wymienić najpierw rozwój życia Bożego w duszy (→ rozwój duchowy). Dość często pojawia się *odczucie obecności Boga Trójjedynego w „dnie” duszy*, lub — jak to nazywają mistycy — w „szczytce” duszy. Obdarowany taką łaską czuje się zobowiązany do nawiązywania wewnętrznego dialogu modlitewnego z Bogiem obecnym w sercu człowieka.

Częstszym zjawiskiem jest *pociąg do modlitwy uwielbienia oraz dziękczynienia* i jej łatwość wyrażania głośno w czasie wspólnych zebrań. Towarzyszy temu duchowa radość.

Spśród innych skutków wymienia się zamiłowanie do lektury i studium Pisma św. i zarazem *wewnętrznie odczuwalny głód słowa Bożego*, dlatego członkowie ruchu często noszą przy sobie podręczne wydanie Biblii i czytają ją np. w podróży lub w wolnym czasie.

Innym wyraźnym skutkiem u katolickich członków ruchu jest *wzrost nabożeństwa do Najświętszej Dziewicy Maryi*. Podkreśla się, że Maryja jest pierwszą charyzmatyczką, obdarzoną w sposób najpełniejszy przez Ducha Świętego, który uczynił

w niej „wielkie rzeczy” (Łk 1, 49). Ona jest równocześnie dla każdego chrześcijanina doskonałym wzorem współpracy z Duchem Świętym.

Owoce współdziałania z natchnieniami Ducha Świętego i wierności oraz ofiarności w ich wykonywaniu jest *głębokie nawrócenie*, które wyraża się w umiłowaniu Boga i Kościoła, przynagleniu do korzystania z sakramentów i uczestnictwa we Mszy św.

Należy tu dodać, że w sposób widoczny *wzrasta zapal i gorliwość apostołska*.

Osobną kwestią są → *zjawiska nadzwyczajne*, które wzbudzają najczęściej kontrowersji. Chodzi tu m.in. o dar „proroctwa”, tzn. dar pouczenia innych, podnoszenia na duchu i umacniania członków wspólnoty. Swoistym charyzmatem jest *ksenogłosja*, czyli dar mówienia językiem (językami), którego dana osoba nie nauczyła się w sposób naturalny. Częściej ma miejsce *głosolalia*, czyli szczególnie intensywna modlitwa uwielbienia, która wyraża się w pojedynczych nieartykułowanych dźwiękach, jękach, westchnieniach itp. O darach tych wielokrotnie wspomina Pismo św. (Mk 16, 17; Dz 2, 4. 11; 10, 46; 19, 6; 1 Kor 12, 30; 13, 1; 14, 2. 39). Jest to jedyny z charyzmatów, który ma znaczenie raczej dla osoby nim obdarzonej, służy bowiem umocnieniu w życiu duchowym. Doświadczający tego daru twierdzą, że modlitwa wyrażana w ten sposób, jest bardziej adekwatna dla ich stanu duchowego i lepiej wyraża właściwy sens modlitwy.

Innym charyzmatem jest dar → *rozeznawania duchowego*. Pismo św. potwierdza istnienie tego daru (Dz 8, 23; 1 Kor 12, 10; 1 Tes 5, 12), udzielanego dla obrony wspólnoty chrześcijańskiej przed błędem i pokusami ze strony złego ducha. Jest on z natury rzeczy szczególnie pożyteczny i potrzebny animatorom i kierownikom OwDŚ.

Są przypadki charyzmatu → *uzdrowienia*. Uzdrowienia te dotyczą chorób fizycznych, psychicznych oraz duchowych, i nie-

kiedy mają miejsce także za pośrednictwem modlącej się wspólnoty. Jest to dar, którego teologiczne wyjaśnienie nastęrcza dużo kłopotów. Wiadomo jednak, że Jezus swoim uczniom zlecił także uzdrawianie chorych (Mt 10, 1. 8; Łk 10, 8-9; Dz 5, 12).

Byłoby błędem zarówno lekceważenie tych darów, jak i z drugiej strony przywiązywanie do nich zbyt wielkiej wagi. Są one na pewno wielkim dobrodziejstwem dla jednostek i wspólnoty oraz stanowią czynnik ułatwiający ekspansję ruchu. Choć mają duże znaczenie dla → apostołstwa, to jednak niosą swoiste niebezpieczeństwo ulegania iluzjom subiektywizmu, sentymentalizmu, egzaltacji itp. Są tego świadomi za-

równy liderzy ruchu, jak i pasterze Kościoła, a także teologowie.

E. D. O'Connor, *Ruch charyzmatyczny w Kościele katolickim*, Wwa 1984; H. Müllen, *OwDŚ. Wprowadzenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie*, Kr 1985; L. J. Suenens, *Nowe zesłanie Ducha Świętego*, Pz 1988; Z. Pasek, *Katolicki ruch OwDŚ*, ChS 21(1989), 6, 31-46; A. Venturini, *L'effusione dello Spirito*, Mi 1989; P. J. Cordes, *Den Geist nicht auslöschchen. Charismen und Neuevangelisierung*, Fr 1990; F. Sullivan, *Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna. Studium biblijne i teologiczne*, Wwa 1992; P. Gallagher Mansfield, *Jakby nowa Pięćdziesiątnica. Początek katolickiej OwDŚ*, Wwa 1993; E. Weron, *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele*, Pz 1993, 107-119; M. Herbard, *Charyzmaty. Zarys historii OwDŚ*, Kr 1994.

EUGENIUSZ WERON SAC

OFIARA

Dar, dany Bogu lub drugiej osobie. U Izraelitów był to istotny i nieodzowny dla życia akt kultu, w którym widziano szansę duchowo-osobowej łączności z Bogiem. W przypadku Chrystusa jest to dobrowolne oddanie życia, z miłości do człowieka w celu odkupienia go. Dla chrześcijan pojęcie o. najczęściej kojarzy się z Eucharystią.

Biblia mówi o współlistnieniu od samego początku różnych typów o.: biesiadna (Kpł 3), całowita (Kpł 11), całopalna (Kpł 1, 3-17), dziękczynna (Kpł 1, 4), kadzielna (Wj 30), pochwalna (Kpł 7, 12 n.), pokarmowa (Rdz 4, 3; 32, 14; Kpł 2; 5, 1 n.), przebłagalna (Kpł 1-7), o. za grzech (Kpł 4, 27; 2 Kor 5, 21; Hbr 9, 22), z dzieci i dorosłych (Sdz 11, 30-40), z napojów (Wj 29, 28).

Kpł wyjaśnia w sposób systematyczny, że sens składania wszystkich o. można określić jako „sakralny” i że przepisy ich składania nie powinny przesłonić ich wymiaru duchowego. We wszystkich o. przejawia się wycucie świętości Boga. Jahwe nie jest dłużnikiem człowieka, lecz człowiek jest dłużnikiem Boga. Zewnętrzne obrzędy składania o. wyrażają wewnętrzne odczucia:

uwielbienia Boga (o. całopalna); uświadomienie sobie grzechu rodziło pragnienie przebaczenia (o. ekspiacyjne). Specyficzna idea ujawnia się w o. biesiadnej: część zwierzęcia składano Bogu, a drugą część spożywali biesiadnicy, co znaczyło, że Bóg buduje wspólnotę duchową między nimi. Tę ostatnią nazywano też o. przymierza.

Ciągle jednak istniała pokusa przywiązywania zbyt dużej wagi do obrzędu przy równoczesnym zaniedbaniu duchowego sensu o. To zmuszało np. proroków do korygowania błędów i wówczas bardzo często ich nie rozumiano. Prorocy nie potępiając o. zwracali uwagę na to, że ich mnogość nie daje chwały Bogu i że bez odpowiedniej dyspozycji duchowej o. sprowadza się do próżnego i obłudnego gestu (Am 4, 4; Iz 1, 11-16). Już Izajasz przepowiadał, że sens duchowy o. znajduje swój wzór i rekapitulację w osobie Sługi Jahwe, który złoży swoje życie w o. przebłagalnej (Iz 53). Zwierzę o. tylko symbolizuje przejęcie ludzkich grzechów, ale faktycznie dopiero Sługa Jahwe dobrowolnie stanie w miejscu grzeszników, biorąc na siebie ich grzechy. Składanie o.

początkowo było przywilejem głowy rodziny, a od czasu zbudowania przez Salomona świątyni przywilejem kapłanów.

Jezus bardzo wyraźnie podejmuje myśl proroków o wyższości ducha nad obrzędem (Mt 5, 23-26; Mk 12, 33). Przypominając te prawdy, przygotowuje swoich słuchaczy na zrozumienie sensu o. ze swego życia. Zapowiadając swoją mękę, Jezus posługuje się tymi samymi terminami, które charakteryzowały o. przebłągalną Sługi Jahwe: „przychodzi by służyć”, „daje swoje życie”, umiera „na okup” dla dobra „wielu” (Mt 10, 45; Łk 22, 37). Oprawa wieczerzy wielkoczwartkowej tworzy czytelne analogie między śmiercią Chrystusa, a o. baranka paschalnego (Mt 26, 22; J 11, 55). Jezus odwołuje się też wyraźnie do Wj 24, 8 gdy posługuje się formułą Mojżesza: „Krew Przymierza” (Mk 14, 24). Wszystkie te wątki ukazują ofiarniczy charakter śmierci

Jezusa, która jest źródłem nowego życia. Przypieczętowaniem tej myśli, streszczając całą doktrynę ofiarniczą, są słowa Jezusa: „A za nich Ja poświęcam w o. samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17, 19). Tę o. Jezusa uobecnia Eucharystia, o której św. Paweł mówi, że chrześciznianie przez udział w „rzeczach świętych” stanowią jedno z Ciałem i Krwią Chrystusa (1 Kor 10, 16), który jest źródłem życia wiecznego (J 6, 53-58).

Prorocy zwracali uwagę na konieczność przedłużenia gestów ofiarniczych w codziennym życiu. W NT spotykamy te same aplikacje duchowe do codziennego życia (Rz 12, 1; Flp 2, 17; Hbr 13, 15).

S. Lach, *Polska terminologia na oznaczenie hebrajskich nazw o.*, RTK 17(1970), 1, 5-11.

KS. ANDRZEJ SZEWCIW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

OGOŁOCENIE

Proces świadomego i dobrowolnego wyzuczenia się przez człowieka wszystkiego, co jest przeszkodą na drodze do → zjednoczenia z Bogiem. Zgodnie z antropologią św. Jana od Krzyża, wg którego człowiek posiada władze niższe (→ zmysły) i wyższe (pamięć, rozum, wola), o. dotyczy wyzbycia się wrażeń zmysłowych i wytworów władz duchowych, które przesłaniają Boga. Mistyk Karmelu nie tyle neguje doświadczenia zmysłowe lub duchowe, które same w sobie nie są złe, ile pokazuje konieczność radykalnego

zrezygnowania z pragnień i pożądań wiążących człowieka z rzeczami, które nie są Bogiem (DGK, I, 11, 2-6; 13, 6-12). O. zmysłów i ducha ze wszystkich rzeczy przygotowuje człowieka do zjednoczenia miłości z Bogiem (PD, 25, 4).

R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrzne*, Pz 1962, 2, 354-432; F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz — pisma — nauka*, Kr 1998, 541-577; *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, red. J. W. Gogola, Kr 2000.

KS. JAN MACHNIAK

OJCIEC DUCHOWNY

Tytuł pełniący funkcję → kierownika duchowego (→ kierownictwo duchowe, → ojcostwo duchowe), czyli przewodnika → sumienia, nie związany ściśle z → kapłaństwem albo z funkcją przełożonego wspólnoty. Najczęściej jest to funkcja wychowawcy w seminariach duchownych.

Tytuł o. d. ma głęboką wymowę, bowiem zakłada jakby „zrodzenie”, a więc dawanie → życia duchowego. Jest tu wyraźna analogia do → ojcostwa Bożego. Bóg jako Ojciec rodzi do życia duchowego w Chrystusie mocą Ducha Świętego. Zadaniem o. d. jest zatem przekazywać to życie

i strzec je. Dostrzegamy tu także większy stopień odpowiedzialności za osobę kierowaną. Paweł Apostoł uważał, że o. d. jest ten, kto wskazuje konkretną drogę w naśladowaniu Chrystusa, a tym samym może stać się modelem i wzorem postępowania (1 Kor 4, 15-16). O. d. winien sam naśladować Chrystusa i całkowicie Mu się zawierzyć.

Ojcostwo duchowe zachodzi tam, gdzie chrześcijanin przekazuje drugiemu swoje doświadczenie wiary w Chrystusa i Jego naukę przez rozmowy i przykład życia (1 Tes 2, 11-13; 1 Kor 1, 14), dopóki Chrystus w nim się ukształtuje (Ga 4, 19).

Przykłady ojcostwa duchowego, jakie spotykamy w życiu niektórych wybitnych osób, jak np. św. Franciszka Salezego wobec św. Joanny de Chantal, wskazują, że jest to rzeczywistość duchowa, która realizuje się w sposób dyskretny przez różne relacje, niekiedy bardziej braterskie i przyjacielskie, aniżeli synowskie w ścisłym tego słowa znaczeniu. Toteż np. przełożenie zakonne (→ przełożony) powinno być duchowym ojcostwem lub macierzyństwem wobec ogółu członków wspólnoty, bowiem jest znakiem Bożego ojcostwa. Przełożony winien być zawsze pasterzem i „matką” we właściwym znaczeniu, gdyż do niego nale-

ży interpretacja Ewangelii w konkretnej sytuacji, w jakiej znalazła się wspólnota.

Wśród dostrzegalnych współcześnie przejawów kryzysu kierownictwa duchowego, pojawia się także dewaluacja idei o. d., która rzekomo jest przejawem paternalistycznego traktowania wiernych ze strony Kościoła. Tymczasem posługa o. d. ma charakter mediacyjno-służebny. Przysługująca mu władza duchowa jest przede wszystkim oddziaływaniem edukacyjno-formacyjnym, stąd nie ma prawnego wymogu posłuszeństwa wobec o. d. Okazywane mu posłuszeństwo ma postać synowskiej uległości (*docilitas* — św. Tomasz z Akwinu) w trosce o osobisty rozwój duchowy kierowanego.

P. Gotębiowski, *Szczególna rola o. d. w formacji wewnętrznej alumna*, AK 70(1967), 99-110; A. Louf, *Przewodnictwo duchowe*, WDr (1993), 4, 16-24; S. Mojek, *Kapłan Chrystusa — o. d. w posłudze Ludowi Bożemu*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego* (HM, 14), red. J. Misiurek, W. Słomka, Lb 1993, 99-107; M. Chmielewski, *Teologiczne aspekty kierownictwa duchowego*, AK 120(1993), 50-66; Z. Nabzdyk, *Ojcostwo duchowe kapłana*, DP 23(1999), 83-87; J. M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, „Pastores”, 2(1999), 1, 11-21; J. Misiurek, J. M. Popławski, *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, Lb 2000; *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka* (DwP, 7), Lb 2001, 13-58.

KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

„OJCZE NASZ”

Modlitwa nazywana „Modlitwą Pańską”; słowa Chrystusa dane w odpowiedzi na prośbę uczniów, aby nauczył ich modlić się (Łk 11, 1). Jest „właściwą modlitwą Kościoła, zaś włączona w Eucharystię, ukazuje eschatologiczny charakter zawartych w niej prośb...” (KKK 2776).

Modlitwa Pańska ukazuje niepowtarzalną i jedyną — synowską relację Jezusa do Ojca. Z prologu O. n. można wnioskować, że ucząc → modlitwy, Jezus zachęca uczniów do pełnej ufności wobec Boga jako Ojca.

Sakrament chrztu jest podstawą do tego, aby później w modlitwie stawać przed Bogiem jako Ojcem. Każdy może kierować do Boga modlitwy wypływające ze swoich potrzeb, ale O. n. pozostaje zawsze podstawową modlitwą (Tertulian, *De oratione*, 1 i 10). Jest ona streszczeniem całej Ewangelii. Wg tradycji apostoelskiej jest w sposób istotny zakorzeniona w modlitwie liturgicznej. Treść O. n. można podzielić na dwie grupy: trzy pierwsze prośby uczą oddawania chwały Ojcu, kolejne cztery poddają całą rzeczywi-

stość ludzkiej egzystencji podporządkowanej łasce Bożej (KKK 2857).

Słowa „święć się Imię Twoje” wyrażają prośbę o zaangażowanie się Boga i człowieka w misterium zbawienia. Zwracają uwagę na to, aby człowiek bardziej zrozumiał i dostrzegł Boże zaangażowanie w zbawianie świata i aby to pobudziło go do owocniejszego włączenia się w tę rzeczywistość (KKK 2807-2815).

Wypowiadając słowa „przyjdź królestwo Twoje”, przywołujemy cały kontekst biblijny, który mówi, że to królestwo już się przybliżyło i jest w nas. Ono przybliżyło się ku nam w Chrystusie i będzie kontynuowane do końca czasów, bowiem Bóg do końca chce wszystkich odnawiać i uświęcać (KKK 2816-2821). Rzeczywistość tak przedstawionego królestwa zachęca do zaangażowania się w sprawę → świata, ale nie wg własnych planów i własnej woli, lecz woli Ojca, co wyrażają słowa: „bądź wola Twoja”. Jezus przez poddawanie się Ojcu nauczył się posłuszeństwa i uczy człowieka czynić w życiu to, co się podoba Ojcu (J 8, 29; KKK 2822-2827).

Dramat głodu, który wyrażają słowa „chleba naszego, powszedniego daj nam dzisiaj”, jest wyzwaniem dla modlących się do czynnej odpowiedzialności za braci. Ponieważ „nie samym chlebem żyje człowiek” (Łk 4, 4), można powiedzieć, że oprócz wrażliwości na potrzeby materialne drugiego człowieka, słowa te wskazują również na głód → Ewangelii (KKK 2828-2837). Bez pomocy Pana, słaby człowiek nie jest w stanie nic uczynić. Dlatego następne słowa O. n. „i odpuść nam, nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” wyrażają ufność w → miłosierdzie Boże i zwracają uwagę na to, że nie można kochać Boga nie kochając bliźniego. Tu widać związek z Kazaniem na Górze

(Mt 5-7) (→ błogosławieństwa ewangeliczne), które mówi o potrzebie przebaczenia, włącznie z przebaczeniem nieprzyjaciółom. Nie chodzi tylko o zewnętrzne przebaczenie, ale o przebaczenie z serca. Duch Święty przez modlitwę wychowuje człowieka do tego, aby mógł on przebaczyć drugiemu. Bez pomocy łaski Bożej żadne przebaczenie jest niemożliwe (KKK 2838-2845).

Przez modlitwę Duch Święty prowadzi człowieka do postawy Chrystusa (→ chrystoformizacja). Duch pozwala modlącemu rozstrzygnąć między wieloma próbami, którym jest poddany w drodze i które prowadzą do wzrostu człowieka duchowego, a pokusami zmierzającymi do grzechu i śmierci duchowej. Samo rozstrzygnięcie jeszcze nie wystarcza. Duch Święty umacnia modlącego się, aby nie wszedł w pokusę (KKK 2846-2849). Na ogół dokonuje się to w klimacie walki, która jest oznaką obecności Chrystusa w człowieku. Prośba zaś o uwolnienie od złego jest wskazaniem na szatana, który jest zabójcą życia i ojcem kłamstwa (J 8, 44). W dobie, w której tak wielu wątpi w osobową obecność szatana, ta myśl jest okazją do wielu przemyśleń (KKK 2850-2854).

Modlitwa O. n. jest nie tylko wzorcem modlitwy chrześcijańskiej, ale także ma moc skutecznego kształtowania właściwych postaw duchowych wobec Boga, bliźniego i samego siebie oraz otaczającego nas świata.

A. M. Carre, *O. n. Modlitwa Chrystusa i chrześcijan*, Wwa 1975; M. Czajkowski, *O. n. na tle kultury modlitwy w ówczesnej Palestynie*, w: *Bóg, Dekalog, Błogosławieństwa, Modlitwa*, red. A. Święcicki, Kr 1977, 181-202; J. Drozd, *O. n. modlitwa Pańska*, Ka 1983; W. Słomka, „*O. n.*”. *Najdoskonalsza z modlitw*, Cz 2001.

KS. ANDRZEJ SZEWCIW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

OKRES SABATYCZNY

Termin pojawiający się w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (nr 83).

Dokładnie nie określony w swej długości → czas wolny od bezpośredniej działalności duszpasterskiej kapłana, przeznaczony na jego odpoczynek.

Konieczność o. s. jest przewidziana dla kapłanów przeżywających szeroko rozumiane trudności w pełnieniu swej misji oraz mających problemy w realizacji → powołania kapłańskiego we współczesnym → świecie. O. s. nie może być jednak rozumiany jako wynikający z prawa przywilej lub traktowany jako czas wakacji.

Miejszem aktywnego, w sensie duchowym, przeżywania o. s. mogą być → klasz-

tory, sanktuaria lub inne ośrodki duchowości. Celem o. s., będącego formą odpoczynku z Bogiem, jest pogłębienie i odnowa własnej → duchowości, ożywienie motywacji dążenia do → doskonałości i zaangażowania duszpasterskiego kapłana. W pewnych przypadkach o. s. powinien mieć formę studium i zmierzać do pogłębienia znajomości nauk koniecznych do owocnego realizowania zadań pasterskich kapłana i jego dążenia do świętości.

B. Lewandowski, *Formacja permanentna*, AK 116(1991), 61-70; „*Pastores dabo vobis*”, AK 120(1993), z. 504-505 (cały zeszyt).

KS. MATEUSZ KRZYWICKI

OKULTYZM

(łac. *occultus* — tajemny, zakryty)

Jest to stosunkowo nowy termin, prawdopodobnie pierwszy raz zastosowany przez Eliphasa Lévięgo (choć koncepcja nauk tajemnych znana jest od starożytności), używany w dwóch znaczeniach: ścisłym i szerszym.

I. O. w znaczeniu ścisłym — jako określenie praktyki nauk tajemnych (okultystycznych). Zakłada wiarę w istnienie takich nauk. Istniały one już u Chaldejczyków lub Egipcjan, ich legendarnym wielkim mistrzem był w Grecji Hermes Trismegistos Agathodaimon (Dobry Demon) (III/II w. przed Chr.). Przekazywane były wtajemniczonym jednostkom i dostarczały niezawodnej wiedzy o świecie (niejako wiedzy „od środka”, w przeciwieństwie do wiedzy osiągalnej przez obserwację i wnioskowanie). Przed wyodrębnieniem się nowoczesnej chemii, fizyki, astronomii i innych nauk empirycznych, były to najczęściej magicznie pojmowane nauki naturalne. Cha-

rakterystyczne jest tu zmieszanie sfery naturalnej z nadnaturalną — o. lokuje się pomiędzy nauką a religią, jako szczyt nauki i najwyższa religia. Od końca XVIII w. (początek mesmeryzmu) o. zajmuje się głównie naukami parapsychologicznymi. Niektóre ujęcia w ogóle wyłączają alchemię i astrologię z ram o. (np. A. E. Waite).

II. O. w znaczeniu szerszym — jako zbiorowa nazwa kultów i praktyk religijnych związanych z „tajemniczą stroną nadnaturalności”. Do nich zalicza się: spirytyzm, teozofię, magię, czary, wróżbiarstwo, a niektórzy włączają tu nawet buddyizm tantryczny i satanizm.

Dla obu znaczeń wspólne jest przekonanie, że człowiek posiada siły psychiczne pozwalające nie tylko poznać wewnętrzne zasady świata, ale i wpływać na nie samą tylko siłą psychiki lub też przez poznane nadnaturalne sposoby działania oraz uznanie nie istnienia ograniczeń moralnych (lub teologicznych) takiej działalności.

Ważniejszymi postaciami w nowożytnych dziejach nauk tajemnych, byli: Cornelius Agrippa, właściwe nazwisko Heinrich Cornelis († 1535), który magii nadał nazwę nauki tajemnej; Paracelsus — Theophrastus Bombastus von Hohenheim († 1541); John Dee (XVI w.); Alessandro di Cagliostro (XVIII w.); Eliphas Lévi, czyli Alphonse-Louis Constant († 1875); Helena Bławatska († 1891); Anna Besant († 1933); członkowie zakonu Golden Dawn, istniejącego od 1888 (np. W. B. Yeats, A. Crowley); Rudolf Steiner († 1925). W ich publikacjach można odnaleźć „wewnętrzną” charakterystykę o. Należy jednak pamiętać, że jeśli prawdą byłoby to, co o. twierdzi o sobie, że jest nauką tajemną (tzn. pilnie strzeżoną i ujawnianą wyłącznie wtajemniczonym), to prawdy o nim nie można by było znaleźć w żadnych publikacjach.

Ścisłe pojęty o. wyraźnie odcina się od mediumizmu (a więc i spirytyzmu), jako wyłącznie biernej wrażliwości. Adept o. używa swych mocy psychicznych w sposób czynny, zależny od własnej woli. Jeśli zajmuje się światem duchów, to po to, by manipulować nim, nie zaś otrzymywać z niego komunikaty. Usiłuje przy tym nadać pozory „naukowości” swej praktyce, nazywając się „nauką mistyczną” lub „nauką duchową”. Naukowość o. nie mieści się jednak w żadnej metodologii nauk. Z punktu widzenia teologicznego, gdyby taka nauka była możliwa, to człowiek byłby równy Bogu. Zakłada ona bowiem władzę nad światem nadprzyrodzonym i naturalnym. W dawniejszych dziełach władza ta jest osiągnięta pośrednio — człowiek zyskuje ją podporządkowując sobie demony (różnie nazywane w różnych dziełach magicznych). Podporządkowuje, zaklinając je w imię Boga lub aniołów oraz przestrzegając ściśle określonych rytuałów (stąd w *Grimoires* — podręcznikach o. pomieszczenie modlitw skierowanych do Boga i aniołów z nakazami zwróconymi do demonów, przepisami

na wykonanie sprzętu magicznego, wykazami astrologicznymi oraz rytuałami).

Dawniejszy o. był więc nieodłącznie związany z → magią, także po Agrippie. Od końca XVIII w. pojawiły się również inne metody osiągania celów, jakie stawiał sobie o. (zmienił się też język o., adaptując wiele pojęć z nauk ścisłych), niemniej jednak nie zmienił się cel, którym jest poznanie najgłębszych praw rządzących światem i zastosowanie ich dla własnej korzyści, w dalszym ciągu nie zważając na jakiegokolwiek granice ich poznawalności przyjęte przez nauki ścisłe, filozoficzne czy teologię.

Zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym, najbardziej charakterystyczną cechą o. jest zmieszanie naturalności z nadnaturalnością. Z tego powodu niemożliwa jest racjonalna analiza doktryn okultystycznych, które oparte są o aprioryczne stwierdzenia, sprzeczne z sprostowaniami zmysłowymi (np. o istnieniu uniwersalnego medium, poziomu astralnego), odrzucające równocześnie pojęcia Objawienia (które nadaje racjonalność twierdzeniom religijnym przekraczającym poznanie zmysłowe). W aspekcie praktycznym charakterystyczne dla o. jest to, że mimo, iż przypisuje on sobie rolę religii, nie dba zupełnie o jej stronę etyczną. Osiąganie mocy duchowych nie jest związane z doskonaleniem moralnym. Większość postaci twierdzących, że posiadały naukę tajemną, miało pewne zdolności parapsychologiczne, jednocześnie jednak świadomie lub nieświadomie stosowały rozmaite oszustwa i iluzjonistyczne triki, jak gdyby nie chcąc dopuścić do podważenia podstaw wyznawanej doktryny, głoszącej nieograniczone możliwości człowieka.

Stosunek chrześcijaństwa do o. jest podobny, jak do → spirytyzmu. Wiele tekstów biblijnych lub wypowiedzi doktrynalnych odnosi się do obydwu. Specjalnie do o. odnosi się dekret Świętego Oficjum z 13 VII 1865, który *explicite* potępia sekty okultystyczne. Nie wszystkie tradycje religijne jed-

nak odcinają się od o., np. mimo zakazu czarów w Biblii, Talmud zezwala na stosowanie magii, gdy ma to służyć przywróceniu zdrowia (*Talmud Babiloński*: Szabat 67 a).

Postawa okultystyczna jest zaprzeczeniem postawy religijnej, a zwłaszcza postawy → wiary, jest bowiem bałwochwalstwem i absolutnym egocentryzmem (KKK 2115-2117). W podporządkowywaniu sobie mocy nadnaturalnych nie liczy się z jakąkolwiek mocą nadnaturalną, także z Bogiem (rozumianym teistycznie, inne rozumienie Boga, panteistyczne lub monistyczne, owocuje zasadniczo różną postawą, dla której należałoby używać innego określenia niż postawa religijna). Religię i Boga traktuje zupełnie instrumentalnie, jako narzędzie do osiągnięcia poznania i panowania. Jak słusznie zauważa A. E. Waite, postawa ta zawiera fundamentalną wewnętrzną sprzeczność, jeśli bowiem istnieją jakiegokolwiek siły nadnaturalne, a człowiek nie jest Bogiem, to człowiek działa wbrew władzy Boga i Jego prawu na własną szkodę. Jeśli zaś nie istnieją takie siły, to roszczenia o. nie mają żadnych podstaw. Przy tym osiągnięcie jakichkolwiek zdolności okultystycznych wymaga ścisłego prze-

strzegania pewnych metod, co pociąga za sobą niezwykle wysiłek, absolutne zaangażowanie i rozmaite wyrzeczenia. O ile podjęcie takiego wysiłku, zaangażowania i wyrzeczeń wydaje się sensowne u osoby mającej cel nadnaturalny, np. u mistyka dążącego do zjednoczenia z Bogiem, to są one absurdalne u osoby, której celem jest osiągnięcie rzeczy naturalnych. Stąd o. przyciągał zawsze jednostki poszkodowane, chore fizycznie lub psychicznie, odrzucone przez społeczeństwo, które nie mogły celów naturalnych osiągnąć o wiele łatwiejszymi, naturalnymi środkami, oraz jednostki patologicznie skoncentrowane na sobie, żądne władzy i doświadczeń, oddane „duchowi świata” (1 J 2, 15-17; 4, 1-6).

W dzisiejszym świecie o. wywiera bardzo duży wpływ przez ruch New Age, który przejął wiele tez i metod o., zwłaszcza przekonanie o jednorodności świata i nieograniczonych możliwościach człowieka.

A. E. Waite, *The Occult Sciences*, Lo 1891; C. Wilson, *The Occult*, Lo 1971; tenże, *Mysteries*, Lo 1978; A. Zwoliński, *Tajemne niemoce*, Kr 1994; A. Posacki, *O. jako niewierność fundamentalna*, Kr 1996; tenże, *Niebezpieczeństwa o.*, Kr 1997.

MACIEJ GÓRNICKI

ONTOGENEZA

(gr. *ontos* — przysł: w rzeczywistości, w istocie; *génésis* — stawanie się, rodzenie się)

O. dzieli się na dwa etapy: *endogenezę* — rozwój człowieka od poczęcia do porodu, i *egzogenezę* — od porodu do dojrzałej osobowości (aspekt psychologiczny) lub do dojrzałej śmierci (aspekt biologiczny).

E. Hurlock dzieli o. człowieka na szereg etapów:

1. w endogenezie: a) faza jajowa, od poczęcia do drugiego tygodnia; b) faza embrionalna, od drugiego tygodnia do trzeciego miesiąca; b) faza płodowa od trzeciego miesiąca do porodu;

2. w egzogenezie: a) noworodek, od porodu do drugiego tygodnia; b) niemowlę, od drugiego tygodnia do trzeciego roku życia; c) dzieciństwo — od trzeciego roku życia do dojrzałości seksualnej; d) adolescencja: wczesna — 13-16 r. życia; właściwa — 16-18 r. życia; późna — 18-22 r. życia.

Przebieg o. człowieka jest wypadkową danych dziedzicznych, biologicznych, środowiskowych i społecznych.

Postawy duchowe kształtowane są zarówno na etapie endogenezy, głównie przez psychiczno-emocjonalny stosunek matki do dziecka, jak również na etapie egzogenezy,

przez wpływ łaski Bożej (zwłaszcza sakramentu chrztu), jak i wielopłaszczyznowe oddziaływanie środowiska.

E. B. Hurlock, *Rozwój dziecka*, Wwa 1961; tenże, *Rozwój młodzieży*, Wwa 1965; H. Remplein, *Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes — und Jugendalter*, Mn-Bas 1969; *Czynniki rozwoju człowieka*, red. N. Wolański, Wwa 1987.

ANTONI J. NOWAK OFM

OPAT(KA)

(łac. *abbas* — ojciec; staropol. *ksieni*)

Przełożony(na) klasztoru autonomicznego, który ma tytuł opactwa w zakonie mniszym (→ mnich). Jest przełożonym wyższym i przysługują mu/jej niektóre uprawnienia liturgiczne (szczególnie w zakonach męskich). Zewnętrzna oznaką o. jest pastorał, pektorał i infuła

Wg *Reguły* św. Benedykta ma on/ona swoim przykładem, napomnieniem i duchowym słowem umacniać w karności zakon-

nej (→ obserwancja) innych mnichów/mniszki jak ojciec. Początkowo więc nie było istotnej różnicy pomiędzy funkcją o. jako → ojca duchownego a funkcją o. jako przełożonego kanonicznego. Później eksponowano bardziej jego władzę jurysdykcyjną.

G. B. Hume, *W poszukiwaniu Boga*, Wwa 1983; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

OPATRZNOŚĆ BOŻA

Pełna miłości ojcowska troska Boga o stworzenia, zwłaszcza o → człowieka, i o ład w kosmosie.

I. Fakt O. B. Każda religia uznająca transcendentność bóstw czy Boga, ma w swych wierzeniach także odniesienie do O. B. Niezależnie od rozumienia bóstw czy Boga, m.in. przez Sokratesa, znajdujemy jego stwierdzenia faktu takiej opatrności: „Jeżeli inni bogowie, dając nam dobra, nie jawią się nigdy człowiekowi na oczy, to cóż dopiero ten bóg, który zbudował wszechświat i bezustannie zachowuje w istnieniu. W nim zawiera się pełnia wszystkiego, co piękne i dobre, on swym czcicielom zawsze użycza dóbr niezniszczalnych, zdrowia, młodości i szybciej od myśli niezawodnie śpieszy z pomocą tam, gdzie jej trzeba” (Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV, 3, 1-14).

Biblia stanowi wyjątkowy zapis nie tylko ogólnej prawdy o Bogu, człowieku i świecie, ale także prawdy o stwórczym oraz zbawczym działaniu objawiającego się

i zbawiającego Boga Jedyne (ST) i Boga Trójjedynego: Ojca, Syna i Ducha (NT). Właśnie stwórcze i zbawcze działanie Boga stanowi przejaw Jego opatrności, która wszystkim zarządza mądrze (Mdr 14, 1-7). Jemu poddana jest przyroda ze wszystkimi zjawiskami i z Jego polecenia spełnia swe zadanie także w służbie człowieka (Hi 37, 6-24; Ps 65, 9-13; 104, 10-30; 147, 8-14; Iz 30, 23. 26; 43, 20; Jr 10, 13; 14, 22; 31, 35; Am 4, 7-12; Za 10, 1).

Człowiek jest szczególnym przedmiotem O. B., która nachyla się szczególnie nad biednymi (1 Sm 2, 8; Ps 68, 6; Ps 113, 7-9; 116, 1-15) i jest niezawodną pomocą w potrzebie (Ps 37, 25; Ps 118, 5-14; 146, 7-9; Iz 25, 4). Jest Panem historii (Jr 27, 6; Dn 6, 21) i niezawodnie troszczy się o Naród Wybrany wyzwalając go z niewoli egipskiej i zapewnia o swej wierności (Wj 3, 4-22; Ps 78, 53-65; 105, 14-45; 107, 1-43; 135, 7; Mdr 10-12; Iz 33, 16; 48, 21). Kto zawierzy Bogu może za psalmistą mówić: „Pan jest moim Pasterzem, nie brak mi niczego. Po-

zwała mi leżeć na zielonych pastwiskach. Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć: orzeźwia moją duszę. Wiedzie mnie po właściwych ścieżkach przez wzgląd na swoje imię. Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulęknę, bo Ty jesteś ze mną” (Ps 23, 1-4).

Jezus Chrystus, objawiając Boga jako swego i naszego Ojca, podnosi na nowy poziom O. B. nad światem i ludźmi. Nią Ojciec niebieski ogarnia wszystko, nawet wróble i włosy człowieka (Mt 10, 29-30), dlatego wierzący w Chrystusa nie powinni zbytnio troszczyć się ani o jedzenie, ani o odzienie, ani o inne potrzebne w tym życiu rzeczy. Skoro ptaki nie sieją i nie znają, gdyż Ojciec niebieski zapewnia im wyżywienie; podobnie lilie polne nie pracują ani przędą, a Ojciec niebieski przyodziewa je w szaty piękniejsze od strojów Salomona, tym bardziej Ojciec niebieski zna potrzeby człowieka i zapewnia ich zaspokojenie. Trzeba jednak najpierw troszczyć się o wartości królestwa Bożego (Mt 6, 25-33).

II. Duchowość kształtowana przez O. B. Wiara w istnienie Boga Stworzyciela, Odkupiciela i Zbawiciela pozwala żywić świadomość, że zarówno ewolucja → świata, jak dzieje ludzkości oraz losy poszczególnych ludzi są wyrazem Bożego zamysłu i podlegają zbawczej mądrości O. B. (Mdr 8, 1; Mt 6, 25-34; Hbr 4, 13). Soborowa konst. dogmat. o Kościele *Lumen gentium* już na samym początku wskazuje na ten Boży plan dotyczący szczególnie ludzkości (LG 2).

Wiara w O. B. winna najpierw kształtować w wierzącym postawę bezgranicznego zaufania do Boga, niezależnie od możliwości wystawienia go na próbę. Przykładem takiego heroicznego zaufania był m.in. → Abraham, Maryja — Matka Chrystusa i wszyscy święci. To prawda, że próbą dla takiego zaufania O. B. są wszelkie przejawy zła w dziejach świata i Kościoła, ale doświadczenie wieków przekonuje, że heroiczne zawierzenie O. B. w ostatecznej per-

spektywie nie zostało zawiedzione. Św. Paweł stwierdza, że „Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra” (Rz 8, 28). Wiara zatem w O. B. zakłada, że ani dzieje świata, ani losy ludzkości czy poszczególnych ludzi nie mogą być ujmowane jedynie w kategorii → czasu. O. B., szczególnie w aspekcie zjawisk dla człowieka niezrozumiałych, odsyła do wieczności, do Sądu Ostatecznego, który ujawni z dziejów O. B. to, co było przed nami zakryte w czasie (KKK 1040).

Innym wyzwaniem O. B. dla postaw i życia człowieka jest właściwe rozumienie jego udziału w planach O. B. i współpracy z nią. Błędem byłoby bowiem takie rozumienie O. B., które prowadziłoby do bierności, rezygnacji i przenoszenia odpowiedzialności za wszystko, co się dzieje na Boga. O. B. nie tylko nie zwalnia człowieka z takiej odpowiedzialności, ale wręcz powołując go na mocy jego rozumności i udzielonych darów nadprzyrodzonych do udziału w swoich planach, czyni go współsprawcą i współodpowiedzialnym za dzieje świata, ludzkości i za własny los (Rdz 1, 28-31; KKK 373).

Ten Boski wzór zaproszenia człowieka do współpracy ze Sobą, zgodnej z zasadą pomocniczości, winien być naśladowany przez tych, którzy w ludzkich społecznościach sprawują władzę. Wszystkie wysiłki ludzkie zmierzające do polepszenia warunków życia i rozwoju ludzkości winny być włączone w dzieło O. B., działającej pod tchnieniem Ducha Bożego. „Duch Boży, który przedziwną opatrnością kieruje biegiem czasu i odnawia oblicze ziemi, pomaga tej ewolucji” (GS 26).

Duchowość wiary w O. B. nie zwalnia nikogo z udziału w jej dziele. Każdy na miarę wrodzonych dyspozycji i otrzymanych darów nadprzyrodzonych jest powołany do tego dzieła. Jeśli nie ma możliwości włączyć się w nie przez działanie, zawsze

ma możliwość wnosić swój wkład przez modlitwę i duchowe ofiary — swój krzyż.

W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, Lb 1972, 1, 117-128, 241-262, 336-358, 444-476, 522-523.

KS. WALERIAN SŁOMKA

OPĘTANIE

W znaczeniu negatywnym — całkowite zawładnięcie władzami człowieka przez szatana lub przez demony.

Termin ten może też mieć znaczenie pozytywne: być zachwyconym, porwanym przez nadprzyrodzone moce rozumiane bezosobowo lub osobowo.

W chrześcijańskiej świadomości o. kojarzy się jednak z osobowymi siłami zła, które biorą w posiadanie człowieka i przyczyniają się do powstawania chorób, zauważalnych zmian psychicznych, bluźnierczej agresywności itp. Stany te ograniczają możliwość działania osoby ludzkiej, jednak nie zagrażają jej tożsamości.

Magisterium Ecclesiae nie popiera zbyt pochopnego przypisywania pewnym faktom znamion bezpośredniej działalności szatana, podkreśla jednak, że w świetle Objawienia nie można takiej możliwości wykluczyć. W literaturze można spotkać twierdzenie, że historia nie zna przypadku, by człowiek, który faktycznie żyje → Misterium Paschalnym został opanowany przez złego ducha (B. G. Passantino).

Moce zła, nieczyste w myśl Nowego Przymierza mają swoje źródło w Złym, czyli w szatanie. Dynamika tychże mocy zmierza ku zniszczeniu człowieka jako obrazu Bożego (J 8, 44). Człowiek może doświadczać złych mocy, jakby były one mocami boskimi (Ga 4, 8-9), wejść w pole działania szatana i stać się nosicielem jego ciemnych mocy (Ef 4, 27), przez co staje się synem ciemności (J 8, 44). Następuje → identyfikacja z siłami demonicznymi, niesłusznie zwana o. Głębszym stadium będzie → introjekcja, gdy ktoś jest subiektywnie przekonany, że w nim bytuje zły duch. Kry-

terium subiektywne odbiega od kryterium obiektywnego. Zdaniem K. Rahnera nie sposób odróżnić → choroby od opętania. W schizofrenii bardzo często widziano o.

Stany o. są znane we wszystkich kulturach. Chory ma swoiste doświadczenie, że stał się jakąś „dwoistością «ja»”, jednakże przeżywanie czegoś obcego w psychice nie świadczy o o. Zmiany świadomości mogą mieć bowiem podłoże historyczne lub schizofreniczne. O. bywa często utożsamiane z utratą tożsamości. Tego typu zjawiska psychiczne w sposób szczególny można zaobserwować w schizofrenii oraz w psychozach. W słownikach psychiatrycznych spotykamy termin „demonopatia”, który chorobliwego zainteresowania tematyką diaboliczną i demoniczną. Demonopatia spotykana jest w wielu zaburzeniach psychicznych. Terminem tym jednak nie posługuje się współczesna psychiatria.

Przypadków zwanych o. nie należy szukać w zakładach psychiatrycznych, lecz u osób lub w ugrupowaniach, które w sposób zaplanowany, finezyjny walczą z Ciałem Mistycznym Chrystusem. Nie można bowiem negować działalności szatana tam, gdzie świadomie występuje się przeciwko Chrystusowi, gdzie się Go odrzuca z pełną bunt nienawiścią.

Można podać cztery kryteria, które pozwalają wydać osąd negatywny, że dany model zachowania nie jest tylko przypadkiem psychiatrycznym ani parapsychologicznym: a) nagła zmiana osobowości; b) tajna wiedza lub siła przekraczająca zdolności podmiotu; c) całkowita zmiana postawy moralnej — degradacja moralna; d) postawa złośliwie destruktywna wobec ca-

łej ekonomii zbawienia. Kryteria te muszą wystąpić nie sukcesywnie, lecz równocześnie w jednym podmiocie.

B. i G. Passantino, *Auf Teufel komm raus*, Ulm 1992; A. J. Nowak, *Satanizm*, Wr 1995; tenże, *Będą przepędzać demony*, RT 43(1996), 2, 279-307; G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, Cz 1997; tenże, *Nowe wyznania*

egzorcysty, Cz 1998; tenże, *Egzorcyci i psychiatrzy*, Cz 1999; *Satanizm. Rock. Narkomania. Seks*, red. A. J. Nowak, Lb 1999; *Teologia o szatanie*, red. K. Gózdź, Lb 2000; B. Kocańda, *Od rozeznania do uwolnienia. Wskazania praktyczne jak towarzyszyć osobie opętanej*, w: *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka* (DwP, 7), red. M. Chmielewski, Lb 2001, 73-94.

ANTONI J. NOWAK OFM

„OPOWIEŚCI PIELGRZYMA”

(ros. *Otkrowiennyje rasskazy strannika duchownomu swojemu otcu — „Szczere opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu”*)

Traktat o modlitwie nieustannej; dzieło anonimowego autorstwa powstałe prawdopodobnie w XIX w. na terenie Rosji, wydane 1870 w Kazaniu, a następnie w 1884, po uzupełnieniu przez bp. Teofana Pustelnika (uznawane za podstawowe).

Utwór składa się z dwóch części, z których pierwsza (4 opowieści wielokrotnie wydawane samoistnie lub opatrzone antologią tekstów patrystycznych) ma charakter prostych, spontanicznych opowiadań, pewnego rodzaju świadectw o życiu duchowym, którego podstawą jest → modlitwa Jezusowa, lektura *Biblii* i *Filokalii* (*Dobrotolubija*); druga natomiast (3 opowieści odnalezione w pustelni starca Ambrożego Optino, domniemanego kierownika duchowego autora pierwszej części) pt. *Spotkanie*

z pielgrzymem czyli rozmowy o modlitwie, jest spekulatywnym studium teologicznym i nie stanowi kontynuacji (poza formalną) poprzedzającej części pierwszej, co wskazuje na autorstwo innej osoby.

O. p. odpowiada na pytania — czym jest modlitwa Jezusowa?; co robić, by modlić się nieustannie? jak żyć wg myśli i zamiaru Boga (wg Boga)? Wskazuje ponadto drogę powrotu do Boga, odkrywania Jego miłości i nauki, słuchania Jego głosu i poszukiwania woli Bożej. Wskazuje też na konieczność korzystania z → kierownictwa duchowego podkreślając rolę starca (→ ojca duchownego), wspomagającego pielgrzyma w jego → rozwoju duchowym.

G. A. Maloney, *Modlitwa serca*, Wł [brw]; P. Galiński, *Opowieści pielgrzyma*, Pz 1988, 1993², 7-11; T. Mieczwicz, *Szkola modlitwy. Vademecum charyzmatyka*, Ka 1991.

ZOFIA PAŁUBSKA

ORATORIAŃSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Nurt → włoskiej duchowości zainicjowanej przez św. Filipa Neri († 1595) przy kaplicy publicznej nazwanej później *oratorium* (łac. miejsce modlitwy) oraz nurt → francuskiej duchowości, którą zapoczątkował kard. Pierre de Bérulle († 1629).

I. Charakterystyka ogólna. O. sz. d. włoska koncentruje się wokół idei doświadczenia Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Choć miłość Boga ujawniła się

najbardziej w męce i śmierci krzyżowej Chrystusa, to jednak doświadczeniem tej miłości jest także przeżycie Zielonych Świąt. Modlitwa jest pojmowana jako życie w miłującej obecności Boga. Warunkiem dobrej modlitwy jest uznanie własnej niegodności i upokorzenie się przed Bogiem. Pokora jest więc odpowiedzią człowieka na doświadczaną przez niego miłość Boga,

a jednocześnie przejawem wolności ducha i oddania się do wyłącznej Jego dyspozycji.

O. sz. d. cechuje również pobożność maryjna, a jej szczególnym rysem jest chrześcijański optymizm, mający swe źródło w bezgranicznej miłości Boga i bliźniego przy zaakcentowaniu konieczności wewnętrznego umartwienia. W kręgu oddziaływania o. sz. d. św. Filipa Neri są pisma św. Franciszka Salezego, a także kard. Henry Newmana († 1890) i Fryderyka W. Fabera († 1892).

Na wzór oratorium św. Filipa Neri w 1611 kard. de Bérulle założył zgromadzenie Księży Oratoire de Notre Seigneur Jésus-Christ, które szybko rozprzestrzeniło się we Francji, przyczyniając się do odnowy duchowej kleru. Ideą przewodnią o. sz. d. we Francji było wezwanie do „wkorzenia się” w Chrystusa, przyswojenia sobie Jego duchowych stanów aż do całkowitego wyrzeczenia się siebie i oddania się na służbę Chrystusowi i Maryi. Z tego względu uczniowie de Bérulle’a podkreślali wagę różnych aspektów jego doktryny, np. Charles de Condren († 1641) — ideał hostii ofiarnej na wzór wyniszczonego Słowa Wcielonego, zaś François Bourgoing († 1662) podał prostszą metodę rozmyślania (przygotowanie, medytacja, afekty ukierunkowane na kontemplację).

Zasadami o. sz. d. kierował się m.in. św. Wincenty à Paulo († 1660) w praktycznej formacji założonych przez siebie zgromadzeń zakonnych oraz św. Jan Eudes († 1680) i Jean Jacques Olier († 1657); we francuskim oratorium św. Sulpicjusza wypracowano tzw. sulpicjańską metodę modlitwy, która przeniknięta jest berulliańską ideą kontemplacji tajemnic Wcielonego Słowa. Metodę tę uzupełnił i uściślił Louis Tronson († 1700).

W XIX w. metodę oratorium w pracy wychowawczej z młodzieżą twórczo wykorzystał św. Jan Bosko († 1888) — oratorium salezjańskie.

KS. JERZY MISIUREK

II. Oratorium. Jest to rodzaj ćwiczeń duchownych; oryginalny typ spotkań modlitewno-formacyjnych; skuteczna metoda duszpasterska; „szczególny sposób życia” (P. Türks) zaproponowany w Rzymie przez św. Filipa Neri.

1. Geneza. Na tle licznych inicjatyw duszpasterskich tamtego czasu oratorium wyróżnia się spontanicznością, „familiarnym stylem”, radością „w Panu” (Flp 4, 4), a zwłaszcza dowartościowaniem roli laikatu w Kościele. W oratorium świeccy spotykali się razem na wspólną modlitwę i rozważanie słowa Bożego, a także w celu podjęcia dzieł apostoelskich, charytatywnych i kulturalnych. Wszystko odbywało się wg zasady „*in spiritu et veritate et in simplicitate cordis*” (w duchu i prawdzie oraz w prostocie serca).

Oratorium jest owocem charyzmatycznej duchowości św. Filipa i jego duszpasterskiej troski o rozwój duchowy swoich penitentów. Pierwsze spotkania odbywały się w pokoju Filipa (ok. 1554) i gromadziły kilku młodych ludzi. Wkrótce powstała konieczność wynajęcia większego pomieszczenia przy kościele San Girolamo della Carità, a później budowy własnego oratorium, wg projektu F. Borrominiego, przy kościele Santa Maria in Vallicella („Chiesa Nuova”). Obejmujące cały rok ćwiczenia oratoryjne dzieliły się na ferialne i świąteczne, zimowe i letnie, duże i małe, młodzieżowe i kongregacyjne.

Od samego początku → czytanie Pisma św. (szczególnie Ewangelii Janowej) i słuchanie słowa Bożego odgrywało w oratorium decydującą rolę. Czytano także *O nadsładowaniu Chrystusa*, żywoty świętych, dzieła mistyków (św. Katarzyna ze Sieny, św. Bonawentura, Jan Gerson, Jan Kasjan), listy pierwszych jezuickich misjonarzy (m.in. św. Franciszka Ksawerego). Wiele uwagi poświęcano Ojcom Kościoła. Lektura była wstępem do duchowej rozmowy, tzw. *ragionamento sopra il libro*, w której wszyscy, także świeccy, mogli brać udział.

Św. Filip tylko inspirował ten dialog, „nie kierował Oratorium, był tylko jego nauczycielem” (*Droga duchowa*, 41 b).

Wśród ćwiczeń właściwych dla oratorium rzymskiego należy wymienić: praktykowanie różnych form → modlitwy ustnej i myślniej („szkoła kontemplacji i umiłowania spraw Bożych”), → ascezy chrześcijańskiej, rozwijanie → pobożności eucharystycznej (częsta Komunia św. i → czterdziestogodzinne nabożeństwo) oraz maryjnej („Różaniec św. Filipa”), nawiedzanie szpitali i pielęgnowanie chorych. Dużą popularnością cieszyły się pielgrzymki do siedmiu kościołów (św. Piotra, św. Pawła, św. Sebastiana, św. Jana na Lateranie, św. Krzyża Jerozolimskiego, św. Wawrzyńca i Matki Bożej Większej). Brało w nich udział nawet kilka tysięcy wiernych. Była to ekspiacja za szaleństwa karnawału rzymskiego. W starożytnych kościołach czasy pierwszych chrześcijan były bliższe, toteż łatwiej było się modlić. Po drodze śpiewano laudy z ich dosadnym refrenem: „*Vanità di vanità*” (Marność nad marnościami), był też czas na żarty „najradośniejszego ze świętych”.

Wraz z rozwojem powstała konieczność stworzenia wspólnoty kapłanów i braci dla posługi wobec tego dzieła. Została ona oficjalnie zatw. w 1575 przez Grzegorza XIII. Kapłani i bracia Kongregacji Oratorium żyją w duchu rad ewangelicznych we wspólnocie zachowując stałość miejsca. Nie składają ślubów, a jedynym węzłem jest braterska miłość.

Oratorium św. Filipa było ośrodkiem głębokiego → życia duchowego, intelektualnego i kulturalnego. W tym środowisku powstała pierwsza biblioteka publiczna w Rzymie (Bibliotheca Vallicelliana). Miało ono też własną drukarnię. Tu przez 30 lat z polecenia św. Filipa miał odczyty „ojciec historii Kościoła”, autor słynnych *Annales ecclesiastici*, późniejszy kard. Cesare Baronio. Oratorianie (m.in. A. Bozio) należeli do pierwszych, którzy badali tajemnicę katakumb. Oratorium miało też swoich pisa-

rzy i poetów (A. Talpa, G. F. Bordini, G. Ancina, A. Mani).

Jako główne centrum muzyki świętej w Rzymie, oratorium przyczyniło się do reformy → muzyki kościelnej. Na jego potrzeby tworzyli śpiewacy i muzycy kapeli papieskiej (np. G. Animuccia, G. P. da Palestrina). W 1600 zostało wykonane dzieło E. Dei Cavalieri *Rapresentazione del dialogo di anima e corpo*, które dało początek nowemu rodzajowi muzyki zwanej dziś „oratorium muzyczne”.

Uczestnikami oratoryjnych spotkań byli mieszkańcy Rzymu i licznie przybywający pielgrzymi, ludzie prości i znani przedstawiciele szlachty, uczeni, artyści, duchowni i kardynałowie. Oratorium przywróciło Rzymowi epoki renesansu chrześcijańskie oblicze oraz przyczyniło się do odrodzenia duchowego i moralnego Wiecznego Miasta, a jego twórcy — św. Filipowi Neri przyniosło tytuł „drugiego Apostoła Rzymu”.

Pod koniec XVI w. oratorium istniało także w Neapolu, San Severino, Luce, Fermo, Palermo i Camerino. W 1599 św. Franciszek Salezy założył oratorium w Thonon (Sabaudia). 2 poł. XVII w. to „złoty wiek” oratorium. Powstały wówczas bardzo liczne fundacje w Italii, Hiszpanii, Portugalii, Niemczech, Austrii, a nawet w Meksyku i Indiach. W 1847 kard. John Henry Newman założył oratorium w Birmingham, a w 1850 Fryderyk W. Faber — w Londynie. W 1937 powstało pierwsze oratorium w Rock Hill (USA). Wszędzie tam próbowano odtworzyć styl życia i naśladować „ćwiczenia” właściwe dla oratorium rzymskiego, nikt jednak nie potrafił już robić tego tak, jak św. Filip Neri. Tajemnicą sukcesu Filipa była nie tylko ówczesna sytuacja społeczno-religijna, ale nade wszystko jego niepowtarzalna osobowość oraz to, że potrafił tworzyć bardzo głębokie relacje z tymi, którzy korzystali z jego kierownictwa duchowego.

W 1668 dzięki staraniom ks. Stanisława Grudowicza, profesora Akademii Lubrańskiego w Poznaniu, powstało pierwsze na

ziemiach polskich oratorium na Świętej Górze w Gostyniu. Następnie powstały w Poznaniu (1671, istniało do 1805), Studzianie (1674), Tarnowie (1878), Bytowie (1947), Radomiu (1959) i Tomaszowie Mazowieckim (1969).

2. Charyzmat i duchowość oratorium.

Pierwszym celem oratorium jest „familiarne”, proste (*Cor ad cor loquitur*) przepowiadanie słowa Bożego, które staje się źródłem miłości do Boga, rodzi pragnienie modlitwy, życia sakramentalnego i czynnej miłości bliźniego (tzw. oratorium wewnętrzne).

Oratorium, zwane dziś „świeckim” (*l'oratorio secolare*), „to braterskie stowarzyszenie wiernych, którzy idąc śladami św. Filipa starają się pełnić to, czego On uczył, a przez to stają się «jednym sercem i jedną duszą» (Dz 4, 32). [...] może mieć różne sekcje, czy to ze względu na osoby, czy ze względu na dzieła, zwłaszcza na kult liturgiczny, wspólną modlitwę, [...] na wychowanie, kulturę religijną, apostołat katechetyczny, pracę społeczną czy pielęgnowanie chrześcijańskiej radości” (*Konstytucje*, 2. 119).

Oratorium świeckie jest specyficznym i właściwym apostołatem Kongregacji św. Filipa Neri, która „[...] zrodziła się dla służenia i dla utrwalenia jego funkcjonowania” (*Droga duchowa*, 55). W trosce o dalszy rozwój tego dzieła odbyło się w 1992 w Seville pierwsze Światowe Spotkanie Oratoryjne, drugie miało miejsce w México City w 1998.

L. Ponnelle L. Bordet, *Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps (1515-1595)*, P 1928-1929; C. Gasbarri, *Lo spirito dell'Oratorio di S. Filippo Neri*, Bre 1949; *Il primo processo per San Filippo Neri*, red G. I. della Rocchetta, 1-4, V 1957-1963; H. Jaromin, *Zarys historii Kongregacji Oratorium świętego Filipa Neri w Polsce (1668-1968)*, „Nasza Przeszłość”, 32(1970), 5-143; tenże, *Filip Neri — Sokrates chrześcijański*, Tw 1977; A. Cistellini, *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione Oratoriana. Storia e spiritualità*, 1-3, Bre 1989; *Konstytucje i Statuty Generalne Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri*, Święta Góra 1992; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lb 1992, 80-84; P. Türks, *Filip Neri czyli ogień radości*, Święta Góra 1993; *Oratorium Świętego Filipa Neri — Droga duchowa*, Święta Góra 1995.

WŁODZIMIERZ MLECZKO COR

ORGANIZM DUCHOWY

Nadprzyrodzone uzdolnienie człowieka. Podstawą o. d. jest → łaska uświęcająca otrzymana w sakramencie → chrztu św. Jest to wszczepiona w człowieka nadprzyrodzona jakość, dająca mu uczestnictwo w życiu Boga. Konsekwencją uczestnictwa w naturze Bożej jest przybranie → synostwo (→ dziecięstwo duchowe). Chociaż łaska uświęcająca podnosi człowieka do poziomu nadprzyrodzonego, to jednak bezpośrednio nie usposabia go do działania. Rolę tę spełniają w o. d. człowieka → cnoty teologalne, czyli stałe dyspozycje dynamiczne, które uzdalniają władze człowieka do wykonywania aktów nadprzyrodzonych, w celu bezpośredniego osiągnięcia → zjednoczenia z Bogiem. Cnoty teologalne są sprawnościami czynnymi, którymi człowiek posługuje się wg

własnego uznania, dlatego Bóg podnosi jego ludzki sposób działania do poziomu działania Boskiego przez → dary Ducha Świętego, czyli stałe i trwałe (habitualne) dyspozycje, dane człowiekowi po to, aby mógł przyjmować natchnienia, które Bóg udziela i iść za nimi.

Gdy działalność człowieka staje się coraz doskonalsza, zaczyna on intensywnie uczestniczyć w życiu Bożym. Aby jego czyny były nadprzyrodzone, potrzebna jest łaska aktualna, będąca przejściowym oddziaływaniem Boga na o. d. człowieka. Pobudzają go do czynienia dobra, zaś od strony władz ludzkich, aktualizują cnoty teologalne, dzięki którym zostaje spełniona czynność nadprzyrodzona. Są konieczne do wykonania każdego zbawczego czynu (J 15, 5; 1

Kor 12, 3). Teologia wyróżnia różne rodzaje łask aktualnych w zależności od sposobu ich działania.

Zatem elementy o. d., to: łaska uświęcająca, cnoty teologalne, dary Ducha Świętego i łaska aktualna.

R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Pz 1960, 1, 44-94; A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, t. 1, Kr 1996; S. Urbański, *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)*, Wwa 1995.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

OSCHŁOŚĆ

Pozbawienie wewnętrznych, czysto duchowych radości odczuwalnych (pociech), → rozkoszy duchowych w czasie modlitwy kontemplacyjnej, (w bierniej → nocy zmysłów i ducha). Człowiek odczuwa na płaszczyźnie psychologicznej wewnętrzne → ogołocenie, pustkę, wielkie duchowe → cierpienie, porównywalne do agonii, opuszczenie przez Boga, znudzenie na modlitwie.

Przyczyną tych cierpień jest Bóg, który cofa przedtem ofiarowywane łaski, pozbawiając człowieka wewnętrznej radości, budząc w głębi jego wnętrza uczucie rozbicia i bezsilności, w celu skłonienia człowieka do całkowitego zawierzenia siebie Bogu. Przeżycie o. może być bardzo duże, nawet prowadzić do rozpacz.

Pisarze ascetyczni podkreślają konieczność o. dla postępu duchowego. Służy ono → oczyszczeniu z wszelkich egoistycznych → pożytkowości, → namiętności, przywiązania do dóbr doczesnych, nawet od zadowolenia doznawanego z realizacji praktyk religijnych. Jednocześnie przygotowują one człowieka do doskonałego, mistycznego zjednoczenia z Bogiem i zarazem są rękoiem, że Bóg doprowadzi go do końca, jeżeli pozostanie Mu wierny w czasie tych o. Uświadamiają one człowiekowi, że pociechy wewnętrzne są łaskami darmowymi, budząc ich pragnienie lub zabezpieczając przed szkodami, na jakie może narazić nieustanne szukanie wewnętrznej radości. Umacniają w → cnocie pokory i uniesienia wobec Boga. Uczą człowieka miłować Bo-

ga samego i dla niego samego, nie ustawać w modlitwie oraz w dobrych uczynkach.

Pierwszym skutkiem o. jest więc → pokora. Doświadczając pustki wewnętrznej, znużenia i odrazy do spraw Bożych, człowiek z konieczności uznaje własne grzechy i osobistą bezradność w dojściu do dobra. Drugi skutek, jaki wywołuje o. w człowieku, to umartwienie sfery emocjonalnej. Kiedy człowiek traci skłonność do przywiązania się do dóbr doczesnych, zaczyna szukać zadowolenia w Bogu. Trzecim skutkiem wywołanym przez nią jest poddanie się woli ludzkiej woli Bożej. Przeżywając rozterki wewnętrzne, człowiek zaczyna pokładać całą nadzieję w Bogu i kochać Go nie dla darów, ale dla Niego samego.

Jeżeli o. pochodzą od człowieka, to ich przyczyną może być zbytne upodobanie w sobie, zarozumiałość (→ pycha), → lenistwo duchowe w służbie Bożej, szukanie pociech światowych, przywiązanie do osób lub zabaw, a także brak szczerości wobec → kierownika duchowego.

Gdy o. pochodzą od Boga, należy poznać ich znaczenie dla życia duchowego, przyjąć je spokojnie, zachować cierpliwość i wytrwałość, wyrobić przekonanie, że służenie Bogu bez wewnętrznej pociechy przynosi większą zasługę.

S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Wwa 1988; tenże, *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)*, Wwa 1995; tenże, *Kontemplacja włana*, w: *Mistyka chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kr 1995, 36-53.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

OSOBA KONSEKROWANA

Pojęcie o. k. wraz z pojęciem życie konsekrowane pojawiło się w trakcie przygotowań i podczas obrad IX Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (2-29 X 1994). Dotychczas funkcjonowało zasadniczo ogólne pojęcie osoby zakonnej.

O. k., to osoba ochrzczona, która przez → profesję rad ewangelicznych odpowiedziała na Boże wezwanie w tym znaczeniu, że nie tylko „umarła” dla grzechu (Rz 6, 11), ale wyrzekłszy się świata żyje odtąd wyłącznie dla Boga, całe bowiem życie oddaje Jego służbie, szukając i miłując Boga, „który pierwszy umiłował” (J 4, 10). Jej życie skupia się na → naśladowaniu Chrystusa,

czyli na przyjmowaniu wewnętrznej treści krzyża, którą jest radykalna miłość Boga i bliźniego.

Jan Paweł II wymienia następujące rodzaje o. k.: → mnisi i mniszki, → zakonnicy i zakonnice, członkowie stowarzyszeń życia apostołskiego, dziewice i wdowy (wdowcy) konsekrowane, pustelnicy i członkowie instytutów świeckich (VC 7-12).

B. Hume, *W poszukiwaniu Boga*, Wwa 1983; A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*: 1 — *Ślub ubóstwa*, Lb 1992; 2 — *Ślub posłuszeństwa*, Lb 1994; 3 — *Ślub czystości*, Lb 1999; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

OSOBOWOŚĆ SAKRAMENTALNA

Swoisty model zachowania nabyty w procesie wychowania, dokonujący się ustawnie w Ciele Mistycznym Chrystusa.

O. s. jest widzialnym znakiem relacji osoby ludzkiej do Osoby Chrystusa w Misterium Paschalnym oraz do każdego poszczególnego człowieka; jest wyrazem świadomości bytowania Chrystusa eucharystycznego w człowieku i dlatego Chrystus staje się determinantem wszelkich jego po-

czyniań. Odchylenia od → normy moralnej, którą jest Chrystus człowiek o o. s. ocenia jako grzech i dlatego szuka ponownego kontaktu z Chrystusem w sakramencie Bożego Miłosierdzia (→ pokuta).

A. J. Nowak, *Chrzest źródłem rozwoju sakramentalnej osobowości*, w: *Chrzest — nowość życia* (HM, 10), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1992, 93-122; tenże, *Osobowość sakramentalna*, Lb 1997².

ANTONI J. NOWAK OFM

OZIEBŁOŚĆ

Choroba duchowa woli. Pojawia się najczęściej na → drodze oświecenia. Polega na pewnego rodzaju wewnętrznym rozluźnieniu, osłabieniu → życia duchowego. Przyczyną jest brak pokarmu duchowego, czyli systematycznej pracy nad sobą i korzystania ze środków ascetyczno-sakramentalnych. Tradycja ascetyczna wymienia liczne stopnie o. W praktyce wyróżnia się zasadniczo o. *rozpoczętą* i *dokonaną*. Skutkiem

o. jest duchowa anemia (→ acedia), pozwalająca na działanie → pożądlivosti, zaślepianie → sumienia i stopniowe osłabianie woli. Pomocą jest → kierownictwo duchowe oraz powrót do gorliwego życia duchowego.

S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Wwa 1988.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

P

PALLOTYŃSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Ma ona swe źródło w doświadczeniu duchowym i doktrynie św. Wincentego Pallottiego († 1850). Przynależą do niej następujące wspólnoty: księża i bracia pallotyni, czyli Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego (SAK) oraz siostry pallotyńki, czyli Siostry Apostolstwa Katolickiego i Siostry Misjonarki Apostolstwa Katolickiego. Należą także inne wspólnoty i pojedyncze osoby (reprezentujące wszystkie stany Kościoła) zainspirowane charyzmatem św. Wincentego, które angażują się w realizację apostolstwa Kościoła.

I. Geneza. Na ukształtowanie się p. sz. d. oddziaływały następujące czynniki: wpływ tradycji duchowej na postawę św. Wincentego, sytuacja Kościoła w 1. poł. XIX w. i natura udzielonego Pallottiemu charyzmatu duchowego, wpisującego się w powyższe elementy.

1. Wpływ świętych na duchowość św. Wincentego Pallottiego. Jedną z cech św. Wincentego była jego szczególna otwartość na wartości duchowe obecne w tradycji chrześcijańskiej, w życiu świętych i założonych przez nich instytucjach. Świadczy o tym jego przynależność do 24 bractw i trzecich zakonów, którą pojmował jako sposobność wzrastania w komunii z niektórymi Świętymi, możliwość ubogacenia się ich duchowością i ewentualne włączenie pochodzących od nich instytucji czy innych fundacji w utworzone przez siebie Dzieło Apostolskie. Na tej podstawie można mówić o wpływie niektórych Świętych na św. Wincentego i w konsekwencji na p. sz. d.

Wg J. Weidnera i D. Pistelli największy wpływ na duchowość Pallottiego wywarł św. Franciszek Salezy († 1622), od którego przejął on Janowe motto: „Bóg jest miło-

ścią” (1 J 4, 16) jako podstawę dla swego sposobu naśladowania Chrystusa i centrum życia konsekrowanego powołanych do istnienia fundacji. Nadto wpływ bp. Genewy wyraża się w tzw. *optyzmie antropologicznym* duchowości pallotyńskiej, sposobie przeżywania w niej wolności chrześcijańskiej i w przekonaniu o powszechnym powołaniu chrześcijan do świętości.

Pistella dostrzega w umiłowaniu przez Pallottiego ducha ubóstwa, związek z → franciszkańską szkołą duchowości. Wskazuje on także na możliwe inspirowanie się św. Wincentego *Ćwiczeniami duchowymi* św. Ignacego Loyoli, głównie w kwestii sposobu poznania samego siebie w konfrontacji z Bogiem (i Jego atrybutami) oraz podejmowania apostolstwa ze względu na pomnożenie chwały Bożej.

Takie natomiast istotne elementy duchowości, jak: gorące pragnienie bycia przemienionym w Chrystusie i → asceza oparta na całkowitym → ogołoceniu duchowym, są — wg wspomnianych autorów — zapożyczone od św. Jana od Krzyża († 1591). Pallotti jako tercjarz karmelitański znał bowiem pisma Doktora Karmelu i sporządzony przez niego rysunek „Góry Doskonałości”, który w pewien sposób zmodyfikował i posługiwał się nim w kierownictwie duchowym. W swych pismach powoływał się też wielokrotnie na św. Teresę z Avila († 1582).

2. Rozeznanie potrzeb Kościoła. Żyjący w Rzymie, w centrum Państwa Kościelnego, Pallotti rozpoznawał sytuację, w jakiej znalazł się w jego czasach Kościół. Był on osłabiony upowszechniającym się w ówczesnej Europie po rewolucji francuskiej (1789) liberalizmem, zmierzającym do wyeliminowania jego znaczenia z życia spo-

łecznego. We Włoszech tzw. kwestia rzymska, czyli pytanie o sens doczesnego panowania papieża, dokonała podziału społeczeństwa na zwolenników i przeciwników istnienia Państwa Kościelnego. Skutkiem tego zmniejszała się liczba duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego. W związku z tym Pallotti pisał: „Nie ma dostatecznej liczby pracowników ewangelicznych, niezbędnych do zachowania religii tam, gdzie już była wprowadzona; o wiele zaś bardziej daje się odczuwać brak ludzi o duchu apostołskim, którzy ożywialiby ją tam, gdzie wygasła, a nieśli tam, gdzie jest nie znana” (OOC, IV, 225). Święty dostrzegał także, iż istniejące instytucje kościelne „potrzebują pomocy, aby mogły powrócić do dawnej świetności” (tamże, 255). Dostrzegalny brak pracowników ewangelicznych i osłabienie ducha apostołskiego skłaniały Pallottiego do szukania sposobu zaradzenia ówczesnej sytuacji.

3. Pierwotne natchnienie. Dla ukonstytuowania się fundamentów p. sz. d. jeszcze większe znaczenie niż ukazane poprzednie dwa czynniki miało udzielone św. Wincentemu przez Boga wewnętrzne oświecenie. Interwencja Boga w życie Pallottiego dokonała się w formie natchnienia udzielonego mu po raz pierwszy 9 I 1835. Od tego momentu św. Wincenty czuł się przynaglony darem Ducha Świętego do tego, by założyć w Kościele Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego, zrzeszające chrześcijan wszystkich stanów (w tym także apostołów świeckich), w celu pozyskiwania dla Boga osób niewierzących lub innowierców, ożywiania wiary i miłości wśród katolików oraz pełnienia czynów miłosierdzia. Zrzeszenie zostało zatw. przez Stolicę Apost. 4 IV 1835 pod nazwą „Apostolstwo Katolickie”.

W 1839, dzięki ponownemu światłu Bożemu, św. Wincenty pojął dogłębnie, jaki plan ma Bóg w stosunku do niego, jego Dzieła i Kościoła: „Pan nasz Jezus Chrystus ukształtował w moim umyśle prawdziwe

pojęcie natury i zadań Pobożnego Zjednoczenia, dostosowane do ogólnego celu, jakim jest powiększanie, obrona i rozszerzanie pobożności oraz katolickiej wiary. [...] dał mi On poznać jeszcze inny cel właściwy i specjalny uwzględniający okoliczności czasu” (W. Pallotti, *Wybór pism*, Pz-Wwa 1978, 1, 201).

W źródłowym doświadczeniu Pallottiego, w którym dochodzi do „nowej syntezy” trzech podanych wyżej czynników, dają się rozoznać pewne elementy pozwalające bliżej określić typ tego doświadczenia. Należą do nich: a) postawa całkowitej uległości Założyciela Duchowi Świętemu; b) doświadczenie nieskończonej Miłości i Miłosierdzia Bożego; c) głębokie zrozumienie tajemnicy Jezusa Chrystusa jako Apostoła Ojca Przedwiecznego; d) jasne rozoznanie w świetle Ducha Świętego sytuacji Kościoła, tego jakim jest i jakim być powinien; e) przyjęcie opieki Niepokalanej Maryi, Królowej Apostołów; f) kierowanie się w podejmowanym apostolstwie duchem „współzawodniczącej miłości” i gorliwości; g) zaangażowanie się w duchu naśladowania Chrystusa — Apostoła w apostolstwo Kościoła i dla jego wzrostu; h) bezwzględne posłuszeństwo Kościołowi.

Elementy te składają się na zawartość charyzmatu Pallottiego i wyrażają jego „doświadczalne przeżycie Ducha przekazane uczniom po to, by wg niego żyli, strzegli go, pogłębiali i nieustannie rozwijali w harmonii ze wzrastającym Ciałem Chrystusa” (MR 11).

II. Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego (ZAK). W ówczesnej sytuacji Kościoła konstytutywnym celem Dzieła było pobudzenie wszystkich do apostolstwa, jego zaś celem operatywnym miało być uaktywnienie w Kościele 12. sektorów działalności apostołskiej, zwanych *prokurami apostołskimi*. Dla realizacji tych celów Pallotti dostrzegał konieczność zaangażowania się wszystkich stanów Kościoła. Cel opera-

tywny, w odróżnieniu od niezmiennego celu konstytucyjnego, może być zmieniony w zależności od konkretnych potrzeb Kościoła, miejsca i czasu, w którym żyją i działają spadkobiercy danego charyzmatu.

W otwartym na wszystkich wiernych ZAK już w początkach doszło do wyodrębnienia się — przy założeniu podstawowej równości wszystkich zrzeszonych i statusu pełnego ich członkostwa — trzech kręgów osób: a) pracowników apostołskich, czyli kapłanów i osób świeckich w kraju oraz na terenach misyjnych; b) współpracowników duchowych, wspierających Apostolstwo Katolickie głównie modlitwą; c) ofiarodawców wspomagających Dzieło materialnie.

Pallotti dostrzegał także potrzebę wyodrębnienia w ramach powołanego przez siebie Dzieła tzw. części centralnej i napędowej (*pars centralis et motrix*) składającej się z duchownych, zakonników i świeckich, mającej na celu zapewnienie całości Dzieła większej spójności, żywotności i skuteczności apostołskiej.

1. Rys historyczny. Pierwsze lata działalności ZAK cechowały się dużym dynamizmem duchowo-apostołskim i wzrastającą liczbą przynależnych do niego wspólnot i pojedynczych osób z różnych stanów i zawodów. Idea Zjednoczenia została przeszczepiona w formie zaczątkowej do wielu krajów. Niebawem jednak pojawiły się trudności w akceptacji ZAK. Cenzura kościelna zakwestionowała zasadność nazwy „Apostolstwo Katolickie”, tłumacząc — zgodnie z ówczesnym hierarchicznym modelem eklezjologicznym — iż przysługuje ona jedynie biskupom. Z tego powodu, a także wskutek konfliktu z Lyońskim Związkiem Misyjnym na tle uprawnień do wspierania misji zagranicznych, w 1838 doszło do czasowego zniesienia Dzieła. Bardziej szczegółowe uzasadnienie przez Pallottiego natury Zjednoczenia Apostolstwa i jego celu, sprawiło, że decyzja o zniesieniu została zmieniona. Odtąd funkcjonowało ono pod

nazwą „Pobożnego Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego”, czy też częściej: „Stowarzyszenia w celu obrony i pogłębienia religijności i wiary katolickiej pod opieką Niepokalanej Dziewicy, Królowej Apostołów”.

Wskutek trudności z urzeczywistnieniem pierwotnej idei ruchu apostołskiego o charakterze uniwersalnym w Kościele, św. Wincenty podjął się realizacji tylko niektórych swoich zamierzeń. W latach 1842-1846 ukonstytuowała się wokół Pallottiego wspólnota Księży i Braci, czyli Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego, które zostało zatwierdzone przez Kościół. Instytut ten stał się oficjalnym reprezentantem ZAK w jego pierwotnym założeniu. Po śmierci św. Wincentego, w 1854 jego nazwa została zmieniona na „Pobożne Stowarzyszenie Misyjne”. Do pierwotnej nazwy powrócono dopiero w 1947. W 1907, za sprawą ks. Alojzego Majewskiego, SAK zostało przeszczepione do Polski.

Obok SAK, Dzieło Pallottiego ze swej natury wielowymiarowe i od początku otwarte na niewiasty, wzbogaciło się w 1838 o Kongregację Sióstr Miłości (*Sorores Caritatis Pallottinae*), która powstała w Rzymie w Domu Miłości (*Pia Casa di Carità*) z grupy świeckich wychowawczyń opuszczonych i zagrożonych dziewcząt. W 1935 nazwa tej fundacji została zmieniona na „Siostry Apostolstwa Katolickiego — Pallotyńki”.

Stowarzyszenie Misyjne pragnąc lepiej realizować swój cel, w 1878 powołało do życia Kolegium Misyjne Księży Pallotyńców. Wkrótce, w 1891 w celu przygotowania Sióstr Pallotyńek do pracy na misjach, z inicjatywy ks. W. Whitme powołano do istnienia Międzynarodowe Kolegium Misyjne. Zostało ono utworzone głównie z kandydatek pochodzących z Anglii i Niemiec, pragnących podjąć pracę misyjną w Kamerunie, gdzie Pallotyńki niemieccy pracowali już od 1888.

Bardziej akcentowany w Kolegium Sióstr Pallotynek niż w Kongregacji Sióstr Miłości cel misyjny, a także z czasem, zarysowujące się różnice w stroju, formie składanej konsekracji (śluby — przyrzeczenia), jak również inne okoliczności (np. brak łączności pomiędzy Siostrami Pallotynkami pracującymi na misjach a Siostrami Pallotynkami z Rzymu), doprowadziły stopniowo do ukonstytuowania się Kongregacji Misyjnej Sióstr Pallotynek, która do 1926 przynależała prawnie do rzymskiej Kongregacji Pallotynek, a następnie stała się oddzielną Kongregacją.

Dynamiczny rozwój tej Kongregacji zaowocował m.in. założeniem gałęzi żeńskiej Dzieła Pallottiego w Polsce w 1934. W 1964 Zgromadzenie Misyjne Sióstr Pallotynek zmieniło nazwę na Siostry Misjonarki Apostolstwa Katolickiego — Pallotynki.

2. Odradzanie się ZAK. Dokonany na Sob. Wat. II przełom eklezjalny, polegający na przejściu od modelu Kościoła hierarchicznego, w którym hierarchia była przekazicielem zbawienia, a wierni świeccy jedynie biernymi jego odbiorcami, do Kościoła komunii, nowego Ludu Bożego, w którym każdy ochrzczony jest aktywnym i współodpowiedzialnym podmiotem apostołstwa, rozpoczęła nowy etap stopniowego urzeczywistnienia ZAK w jego zamierzonej na początku postaci.

Pierwszym etapem była realizacja soborowego wezwania do przystosowanej odnowy życia zakonnego (PC 2). Zaowocowała ona ponownym sformułowaniem Prawa (podstawowego i uzupełniającego) jako autentycznego wyrazu pierwotnego pallotyńskiego charyzmatu. Prawo to w trzech Instytutach wywodzących się od Pallottiego zostało poprzedzone tym samym *Wprowadzeniem* traktującym o ZAK, jego celu i potrzebie wspólnego urzeczywistniania go w kontekście odnowionej wizji Kościoła.

Ważnym impulsem dla doświadczenia wspólnotowego wymiaru Dzieła Pallottiego

i aktualności jego roli w Kościele współczesnym stał się rok 1985, przeżywany jako Rok Jubileuszowy 150-lecia ZAK. Wspólnotowe przeżycie wiary przez wielu członków przybyłych w pielgrzymce do Rzymu z kilkunastu krajów świata, było czasem doświadczenia szczególnego działania Ducha Świętego i stało się dla rodziny pallotyńskiej w wymiarze powszechnym „łaską nowego początku”.

Kolejnym istotnym etapem na drodze odradzania się Zjednoczenia w ostatnich kilkunastu latach było opracowanie *Statutu ZAK* w różnych prowincjach poszczególnych Instytutów pallotyńskich, w oparciu o pogłębione studium pism Pallottiego, tradycji pallotyńskiej i aktualnego duchowo-apostolskiego doświadczenia różnych wspólnot. Od 1997 istnieje *Statut Generalny ZAK*, stosowany we wspólnotach pallotyńskich *ad experimentum*. W przypadku zatwierdzenia go przez Papieską Radę do Spraw Świeckich, ZAK stanie się Publicznym Powszechnym Stowarzyszeniem. Obecnie ZAK jest Stowarzyszeniem publicznym tylko w Diecezji Rzymskiej, w której ma jednocześnie osobowość prawną, w Kościele zaś powszechnym istnieje, po zatwierdzeniu przez Stolicę Apost., jako zjednoczenie wspólnot i członków indywidualnych.

III. Konstytutywne elementy duchowości pallotyńskiej. Charyzmat Założyciela i jego duchowej rodziny, choć różnią się sposobem i intensywnością przeżywania, to pozostają zbieżne w swej istocie i stanowią tę samą rzeczywistość. Stąd też intensywne życie duchem charyzmatu św. Wincentego otwiera przed członkami p. sz. d. możliwość takiego samego istotowo doświadczenia, jakie było dane samemu Pallottiemu.

Odwołując się do doświadczenia duchowego Założyciela i do tradycji pallotyńskiej, można wyróżnić w prezentowanej szkole następujące elementy konstytutywne:

1. Doświadczenie Boga, Miłości i Miłosierdzia. Doświadczenie to znajduje się u najgłębszych podstaw charyzmatu Pallottiego: „Bóg bezgranicznie szczęśliwy, powodując się nieskończoną miłością i nieskończonym miłosierdziem, dokonuje dzieła stworzenia po to, aby się całkowicie udzielać swoim stworzeniom” (W. Pallotti, *Bóg Miłość nieskończona*, Wwa [brw], 10). Ta sama Miłość i Miłosierdzie Boże są racją posłania na świat Syna Bożego (J 3, 16), aby przez Jego dzieło odkupienia odnowić w człowieku zniekształcony obraz Boży i tym samym przywrócić mu utraconą godność dziecka Bożego.

Asymilacja tego aspektu tajemnicy Boga zaowocowała w życiu Pallottiego transformacją duchową, określoną przez niego „cudem miłosierdzia”. Doświadczenie miłości i miłosierdzia Bożego jest normatywne dla wszystkich członków p. sz. d., którzy w tej tajemnicy Boga widzą prąźródło swej miłości do Boga i bliźniego oraz podejmowanego w jej mocy apostołstwa.

2. Naśladowanie Jezusa Chrystusa, Apostoła Ojca Przedwiecznego. Chrystus, w świetle Ducha Świętego, jawi się Pallottiemu jako *Posłany*. „Pan nasz Jezus Chrystus jest Apostołem Boga, Ojca Przedwiecznego, ponieważ od Niego otrzymał zlecenie (*mandato*), aby przywrócić chwałę znieważonemu Majestatowi Jego i odkupić rodzaj ludzki, który przez grzech Adama stał się masą zatracenia” (*Wybór pism*, 1, 37).

Doświadczenie natchnienia i oświecenia pozwala Pallottiemu zetknąć się w sposób bezpośredni, czyli mistyczny, z pierwowzorem apostołstwa w jego ścisłym odniesieniu do misji zbawienia świata. Misja Jezusa — Apostoła (Hbr 3, 1) cechuje się: a) życiem dla chwały Boga Ojca; b) zwycięstwem nad grzechem; c) odkupieniem rodzaju ludzkiego. Przeniknięcie apostołskiego aspektu tajemnicy Zbawiciela przez św. Wincentego, rzutuje z kolei na specyficzny sposób odczytania przez niego osoby Chrystusa w jej

całościowym wyrazie: w słowie, stylu życia i diakonii: „Życie Jezusa Chrystusa jest Jego apostołstwem (*Wybór pism*, 1, 39). Fascynacja aspektem odkrytej tajemnicy Chrystusa, przeradza się u Pallottiego w pragnienie naśladowania Go i zgodę na własną anihilację (→ nicość), by stać się w Nim „nowym człowiekiem” (→ *homo novus*): „Niech zniszczone będzie życie moje, a życie Jezusa Chrystusa niech będzie życiem moim” (tamże, 3, 315).

Z woli Założyciela naśladowanie Jezusa Chrystusa jest podstawową zasadą życia członków p. sz. d. i przynależących do niej instytutów. Np. członkowie Stowarzyszenia Apostołów Katolickiego „decydują się naśladować Jezusa Chrystusa i za fundamentalną regułę swego życia przyjmują Jego życie ukryte i publiczne aż do ofiarowania się na krzyżu i mają nadzieję, że zmarłych wstając razem z Nim, osiągną swoją ostateczną doskonałość” (*Prawo SAK. Prawo podstawowe*, nr 12, Pz 1982). Urzeczywistnienie owej reguły i ześrodkowanie całego życia na słowie Bożym, modlitwie, Eucharystii, praktyce rad ewangelicznych i trosce o zbawienie innych, nadaje pallotyńskiemu stylowi życia wyraźny charakter *chrystocentryzmu* i wyznacza drogę chrystoformizmu (→ chrystoformizacja), czyli → przemienienia w Chrystusie i upodobnienia się do Niego w Jego apostołstwie.

3. Uległość Duchowi Świętemu — Wiczernik. Św. Wincenty pojmował i przeżywał swą relację do Boga w Chrystusie pod bezpośrednim wpływem Ducha Świętego. Pragnął on nieustannie przebywać na modlitwie ze wszystkimi stworzeniami w Wiczerniku jerozolimskim w celu uproszenia dla siebie i innych Ducha Świętego (*Wybór pism*, 1, 46-47). Obdarowany tymże Duchem, zrozumiał naturę wspólnoty jerozolimskiej (jej jedność i apostołską orientację), odczytał właściwie w swoich czasach potrzeby Kościoła i założył Dzieło Apostolskie, mające na celu umacnianie jego jed-

ności (komunii) i misji. Pallotti pragnął, aby tenże sam Duch ożywił serca osób kontynuujących jego Dzieło.

Trwając w jedności wiary i miłości — na podobieństwo wspólnoty jerozolimskiej — wspólnota pallotyńska pragnie być w Kościele zaczynem jedności i wносить swój wkład w zjednoczenie całej ludzkości wokół jednego Pasterza — Jezusa Chrystusa (J 10, 16). W uległości Duchowi Świętemu członkowie p. sz. d. dostrzegają źródło swego profetyzmu, zadanego im przez Założyciela, jako warunku trafnego rozeznawania „znaków czasu” i odczytywania zawartego w nich wezwania do działania dla dobra Kościoła i ludzkości.

4. Przykład i orędownictwo Maryi, Królowej Apostołów. Maryja była czczona przez Pallottiego głównie jako Matka Miłości Bożej i → Królowa Apostołów. Ten ostatni tytuł przysługuje Jej z tego względu, że „bardziej niż Apostołowie przyczyniała się do rozkrzewienia wiary świętej i upowszechnienia Królestwa Chrystusowego, chociaż nie posiadała ani władzy ani jurysdykcji kościelnej” (*Wybór pism*, 1, 38). Ów wielki wkład Maryi w apostolską misję Kościoła stał się możliwy dzięki temu, że była Ona zarazem Oblubienicą Ducha Świętego i Matką Chrystusa, a następnie — w porządku duchowym — Matką uczniów Zbawiciela.

Dostrzegając szczególny wkład Maryi w dzieło zbawienia i uświęcenia świata, Pallotti wybiera Ją na Patronkę swego apostolskiego Dzieła ufając, że: a) ze względu na Jej zasługi i orędownictwo Zjednoczenie i Stowarzyszenie uzyskają od Boga potrzebne w apostolstwie łaski; b) przykład urzeczywistnionego w Maryi apostolstwa będzie wezwaniem dla członków jego duchowej rodziny do wzrostu w miłości i gorliwości.

Wstawiennicza rola Maryi jest podkreślona w wymiarze modlitwy, zwłaszcza wspólnotowej (tzw. modlitwy wieczernikowej → Wieczernik Miłosierdzia Bożego),

Jej natomiast apostolski przykład — w zakresie zaangażowania i apostolskiego czynu. Członkowie p. sz. d. uznają w Maryi wzór życia duchowego i apostolskiego oraz wzywają Jej wstawiennictwa u Boga dla realizacji upragnionych celów duchowych i apostolskich (AA 4).

5. Miłość fundamentem duchowości. Powołane przez Świętego Dzieło do wzmocnienia komunii i misji apostolskiej Kościoła opiera się na fundamencie miłości: „Ponieważ Pobożne Zjednoczenie jest ufundowane na miłości, a celem jego jest wzbudzanie u wszystkich wiernych [...] zapału do jak najdoskonalszego i czynnego wykonywania dzieł miłości i miłosierdzia [...], dlatego też wszyscy powinni być stale ożywieni duchem jak najdoskonalszej miłości” (*Wybór pism*, 1, 264).

Cecha pochodzącej od Ducha Świętego miłości ma upodabniać wspólnotę pallotyńską do wspólnoty jerozolimskiej, w której „jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 4, 32). Poza byciem więzią jednoczącą, miłość bliźniego ściśle zespolona z miłością do Boga jest także najistotniejszym motywem podejmowanego apostolstwa. W związku z tym Pallotti pisze: „Kilku Rzymian — kapłanów oraz pobożnych katolików świeckich — biorąc pod uwagę Boże przykazanie miłowania bliźniego jak siebie samego i stwierdzając, że nikt nie kocha samego siebie, jeśli nie dba o wieczne zbawienie własnej duszy, doszło do przekonania, że nie będą zachowywać tegoż przykazania Bożego, jeśli w sposób dla nich dostępny nie będą się starać o wieczne zbawienie swoich bliźnich. [...] „Wobec powyższego petenci postanowili połączyć się węzłem współzawodniczącej miłości chrześcijańskiej, aby się starać o pomnażanie środków duchowych i materialnych, zmierzających do wspierania świętej wiary” (*Wybór pism*, 1, 36).

Miłość, jako odpowiedź na miłość Bożą objawioną w Chrystusie, jest dla członków

p. sz. d. — w myśl słów św. Pawła: „Miłość Chrystusa przynagła nas” (2 Kor 5, 14) — „siłą napędową” apostołstwa, a także kwintesencją ich duchowości apostołskiej, warunkiem *sine qua non* apostołstwa, bowiem „gdzie nie ma miłości, tam nie ma apostołstwa”. W miłości pochodzącej z Boga, druga osoba staje się jakby częścią nas samych, jej dobro, szczęście, zbawienie jest nie tylko rozumiane, ale przeżywane i odczuwane jako nasze wspólne dobro, szczęście, zbawienie. Miłość nie szuka swego (1 Kor 13, 5) dobra na sposób egoistyczny, lecz pragnie dobra innych. Będąc owocem Ducha, wpływa ona na poszerzenie się w świadomości apostoła nadziei na zbawienie nie tylko własne, ale i innych.

W miłości (*caritas*), ożywiającej członków p. sz. d. winien ujawniać się wieloraki rys *infinityzmu*, rozumianego w sensie podmiotowym (wszyscy członkowie są wezwani do życia miłością Chrystusową), jak i przedmiotowym (winna ona ogarnąć wszystkich ludzi), jak również w sensie metody (apostołstwo może wyrażać się na wszelki możliwy sposób zgodny z naturą miłości oraz przy pomocy wszelkich możliwych środków, jakie ona podpowiada). Wszystkie te ujęcia infinityzmu miłości nadają tej duchowości uniwersalny charakter.

6. Wspólnota pallotyńska w misji apostołskiej Kościoła. Obok uczestnictwa w komunii Kościoła na podobieństwo wspólnoty jerozolimskiej, kluczowym elementem p. sz. d. jest uczestnictwo w jego apostołskiej misji zarówno w wymiarze wewnętrznym jak i *ad gentes*. Obecnie, po Sob. Wat. II wzrasta świadomość powszechności powołania do apostołstwa. Pełniejszy jednak sposób urzeczywistniania tej misji we współczesnym zsekularyzowanym świecie

pozostaje ciągle nagłym wyzwaniem dla wszystkich uczniów Chrystusa (AA 2).

Członkowie p. sz. d. pragną trwać w tajemnicy Chrystusa i aktywnie uczestniczyć w celach Jego apostołstwa: pomnażaniu chwały Boga i zbawieniu świata. W świetle Ducha Świętego odczytują → znaki czasu i pochodzące z nich wezwanie do → ewangelizacji, którą pojmują jako zadanie ożywiania wiary, nadziei i miłości wśród chrześcijan i pogłębianie ich apostołskiego powołania. „W doborze prac apostołskich dają pierwszeństwo tym przedsięwzięciom, które są pilniejsze dla Kościoła, albo też których domagają się konkretne sytuacje miejsca i czasu” (*Prawo SAK. Prawo podstawowe*, nr 3).

Wymienione tu zasadnicze, jak i bardziej szczegółowe znamiona p. sz. d. są obecne w duchowości chrześcijańskiej i w jakiejś mierze przeżywane w całym Kościele. Wspólnota pallotyńska, czerpiąc inspirację i moc z sakramentu chrztu św. i uczestnictwa w charyzmacie św. Wincen-tego, pragnie przyczynić się do głębszego uwydatnienia ich we współczesnej duchowości apostołskiej.

D. Pistella, *Spiritualità ed identità pallottiana*, R 1980; R. Forycki, *Duchowość pallotyńska*, w: *Kontemplacja i działanie* (WNZP, 16), red. B. Bejze, Wwa 1983; *Zasady życia Sióstr Misjonarek Apostołstwa Katolickiego — Pallotynek*, Pz 1987; F. Bogdan, *Jak złoto w ogniu. Wyzwanie św. W. Pallottiego*, Wwa 1992; W. Sitarz, *Formacja laikatu wg apostołskiej idei św. Wincen-tego Pallottiego. Metoda wspólnoty wieczernikowej*, Gn 1992; O. Holisz, *Maria Regina degli Apostoli negli scritti di S. Vincenzo Pallotti. Un concetto della spiritualità apostolica per il cristiano di oggi*, R 1996; S. T. Zarzycki, *Duchowość pallotyńska a duchowość chrześcijańska*, Zb 1996; F. Ciardi, *Sei parole per la spiritualità di San Vincenzo Pallotti*, „Apostolato Universale”, 1(1999), 60-79.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

PAMIĘĆ O BOGU

Praktyka → życia duchowego, zaliczana w podręcznikach teologii duchowości z 1. poł. XIX w. do drugorzędnych środków → doskonałości. Składają się nań akty wiary w prawdę o obecności Boga w każdym miejscu i czasie, powtarzane tak długo, aż człowiek dojdzie do stanu świadomości pozwalającego mu „chodzić w Bożej obecności”.

Każdy akt p. o B. zawiera w sobie pamięć na obecność Bożą i myśl o Bogu, a jego celem jest ogarnięcie także woli i pobudzenie jej do miłości Boga.

Podstawą tej praktyki jest objawiona prawda o wszechobecności Boga, dotycząca płaszczyzny naturalnej (stworzenia) i nadprzyrodzonej (łaski) (Ps 139; 1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16).

Św. Jan od Krzyża mówi o trzech rodzajach obecności Boga w człowieku (PD, 11, 3): a) *przez istotę* — „[...] przez którą przebywa On we wszystkich duszach nie tylko dobrych i świętych, lecz w złych i grzesznych, podobnie, jak jest we wszystkich stworzeniach”; b) *przez łaskę* — „[...] przez którą Bóg mieszka w duszy, podobając sobie w niej i będąc z niej zadowolony. Przez tę obecność nie wszyscy posiadają Boga, gdyż ci, co popadli w grzech śmiertelny, utracili Go i dusza nie może wiedzieć w sposób naturalny czy Go posiada”; c) *przez odczucie duchowe (affeción espiritual)* — „Wiele bowiem dusz pobożnych nawiedza On swą szczególną obecnością w różnych przeżyciach duchowych, przez

które je orzeźwia, napęnia rozkoszą i uwesela”.

Istnieją dwie podstawowe metody praktyki p. o B.: a) wzbudzanie → aktów strzeżliwych w zetknięciu się z różnego rodzaju znakami przypominającymi o obecności i działaniu Boga (krzyże, obrazy, okoliczności życia pomyślne i trudne, piękno stworzenia, zwłaszcza w człowieku); b) wykonywanie aktów wewnętrznego skupienia, by dzięki nim ożywiać w sobie świadomość obecności Boga w duszy.

Istnieje możliwość łączenia obydwu metod, przechodząc od tego, co zewnętrzne do osobowego spotkania z Bogiem w sanktuarium duszy.

Praktyka p. o B. pozwala unikać → grzechu, a nawet dobrowolnych → niedoskonałości (Rdz 17, 1). Wzmacnia siłę ducha w codziennej → walce duchowej, dzięki czemu wzrasta wiara, że wszystko jest możliwe w Tym, który umacnia (Flp 2, 20). Jest ona ponadto podstawą wszelkiej → modlitwy i pozwala przeniknąć modlitwą całe życie („modlitwa życia” — B. Basset), a nawet dojść do modlitwy ustawicznej i → zjednoczenia z Bogiem.

A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Kr 1948, 1, 364-367; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Pz 1962, 2, 242-249; E. Ancilli, *Il tempo fatto „spazio” di Dio*, w: *Tempo e vita spirituale*, R 1971, 61-81; A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, Ma 1988⁶; J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kr 2001.

JERZY W. GOGOLA OCD

PANTEIZM

(gr. *pan* — wszystko; *theós* — Bóg)

Doktryna filozoficzno-religijna typu monistycznego, identyfikująca Boga ze światem. Termin ten pojawił się w 1709, jednakże same systemy panteistyczne się-

gają czasów powstania → hinduizmu (XV w. przed Chr.). Zasadnicze odmiany p., jakie ukształtowały się w dziejach filozofii i religii, to p. emanacyjny i immanentny. W

ramach tego drugiego wyróżnia się p. realistyczny oraz idealistyczny.

P. *emanacyjny* głosi, że kosmos jest emanatem boskiej Prajedni, a wszelkie postacie bytu wyłaniają się z jedyne go Absolutu w sposób koniecznościowy i stanowią tylko etapy rozwoju tegoż Absolutu. Świat wyemanowany z boskiej substancji posiada w stosunku do niej częściową i czasową odrębność. Ten rodzaj p. charakterystyczny jest dla neoplatonizmu (Plotyn, Porfiriusz, Jamblich, Proklos) i filozofii J. S. Eriugeny. Elementy p. emanacyjnego obecne są też w mniejszym lub większym stopniu w wedyzmie, braminizmie (choć odnośnie do tej religii R. Otto zaproponował termin „teopantyzm”), religii Sikhów, a także we współczesnej teozofii (H. Bławatska, A. Besant) i antropozofii (R. Steiner).

P. *immanentny* w ujęciu realistycznym uznaje trwałą tożsamość Absolutu i świata widzialnego, w wyniku czego każdy byt posiada boską naturę. Tego typu poglądy wyznawali przedstawiciele starogreckiej szkoły eleatów (Melissos, Zenon, Gorgiasz), Ksenofanes, stoicy (Zenon z Kition, Kleantes z Assos, Chryzyp), G. Bruno (choć interpretacja jego myśli dopuszcza również transcendentne rozumienie Boga), B. Spinoza (*Deus sive natura* — tzw. p. naturalistyczny), który wywarł wpływ na osiemnastowieczny romantyzm i irracjonalizm niemiecki (J. G. Hamann, J. G. Herder), a z czasem również na niemieckich idealistów (F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel) i materialistów (D. F. Strauss, L. Feuerbach). P. tego rodzaju zaznaczył się też w średniowiecznej mistyce niemieckiej Mistra Eckharta, J. Taulera, H. Suza (→ niemiecka duchowość). Widoczny jest on również w herezji almarycjian oraz w sektach begardów i beginiek, a poza chrześcijaństwem — w niektórych odmianach islamskiego sufizmu i w konfucjanizmie.

W XIX w. rozwinął się ewolucyjny (zwany też dynamicznym) p. *idealistyczny*, postrzegający świat jako wynik ewolucji absolutnej idei (G. W. F. Hegel — tzw. panlogizm), absolutnego „Ja” (J. G. Fichte — panegotyzm), absolutnego Rozumu (F. W. Schelling), czy wreszcie absolutnej Woli (A. Schopenhauer, E. Hartmann). P. idealistyczny obecny jest też w idealizmie anglosaskim u R. W. Emersona i transcendentalistów amerykańskich.

Ponadto wyróżnia się też p. o charakterze umiarkowanym — tzw. panenteizm, uznający częściową różnicę między Bogiem a światem, przy czym świat rozumie się tu jako część Absolutu. Ten rodzaj p. odnaleźć można w hinduizmie, a także w poglądach F. Krausego, W. Sterna, A. N. Whiteheada, Ch. Hartshorne’a.

Z teologiczno-duchowego punktu widzenia na gruncie p. nie może być mowy o religii, a tym bardziej o postawie → wiary, gdyż ta ze swej istoty zakłada interpersonalny związek Bosko-ludzki, podczas gdy p. kwestionuje w ogóle osobowy charakter bóstwa oraz odrębność bytu boskiego i ludzkiego, co wyklucza potrzebę wiary i jakichkolwiek aktów religijnych ze strony człowieka. P. stoi też w sprzeczności z katolicką nauką o naturze → Boga, o stworzeniu, → Opatrzności Bożej i → łasce. Z tych powodów Magisterium Ecclesiae wielokrotnie wypowiadało się przeciw p., m.in. w Dekrecie Świętego Oficjum *Post obitum* (Denz. 3201-3216), w *Syllabusie* Piusa IX (Denz. 2901) i w konst. o wierze katolickiej *Dei Filius* Sob. Wat. I (Denz. 3021-3024).

H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, Wwa 1966; W. Granat, *Teodycea*, Lb 1968; tenże, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, 1, Lb 1972; W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, 1-3, Wwa 1983; S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, Wr 1986.

IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM

PAPIESKIE DZIEŁA MISYJNE

Oficjalny organ Stolicy Apost. dla propagowania misyjnego dzieła Kościoła i współpracy misyjnej, a zarazem uniwersalna pomoc dla Kościoła na terenach misyjnych, podlegająca kierownictwu Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów. Instytucjonalnego charakteru PDM nabrały wraz z czasową aprobatą *Statutów* przez Pawła VI (1976). Ostatecznego ich zatwierdzenia dokonał Jan Paweł II w 1980. W Kościołach lokalnych odpowiedzialne są za nie Konferencje Episkopatu. Aktualnie PDM działają w ponad 90 krajach.

W skład PDM wchodzi: Dzieło Rozkrzewiania Wiary, Dzieło Świętego Piotra Apostoła, Dzieło Misyjne Dzieci i Unia Misyjna. Ich wspólnym celem jest rozbudzenie w Ludzie Bożym poczucia odpowiedzialności za powszechną misję Kościoła (RMs 84).

I. Rola i zadania PDM. Są one „[...] środkiem do wpajania katolikom od dzieciństwa ducha prawdziwie powszechnego i misyjnego, jak i do pobudzania do skutecznego zbierania dobrowolnych ofiar na rzecz wszystkich misji, zależnie od ich potrzeb” (RMs 84).

PDM zależą od papieża i całego Kolegium Biskupów, dlatego należy się im pierwszeństwo przed innymi partykularnymi dziełami misyjnymi, prowadzonymi przez zgromadzenia misyjne czy diecezje. Sob. Wat. II uczy, że PDM zajmują centralne miejsce we współpracy misyjnej: „Tym Dziełom bowiem słusznie należy się pierwszeństwo” (AG 38).

Celem PDM jest budzenie i pogłębianie świadomości Ludu Bożego, dostarczanie informacji o stanie i o potrzebach misji na wszystkich kontynentach, zachęcanie Kościołów do wzajemnego wspierania się przez → modlitwę, użyczenie personelu

i pomocy materialnej, wzbudzanie i umacnianie przez to ducha solidarności w ewangelizowaniu świata (*Statut P. D. M* 5).

Ponieważ te Dzieła współpracują w → ewangelizacji → świata, służą też pomocą w dziedzinie charytatywnej, społecznej, medycznej itp. Ich działalność przyczynia się do integralnego rozwoju narodów. Pomoc ze strony PDM udzielana jest przy zachowaniu należącego szacunku wobec ubogich narodów.

II. Dzieło Rozkrzewienia Wiary. Jest ono na pierwszym miejscu wśród PDM Jego celem jest budzenie zainteresowania we wszystkich poziomach duszpasterskich, takich jak: rodzina, parafia, szkoła, ruchy i organizacje, jak również współpraca pomiędzy Kościołami lokalnymi i pomoc duchowa, materialna i personalna w zakresie apostołstwa na polu ewangelizacji. Jest to praktyczna pomoc każdego chrześcijanina w zakresie głoszenia Ewangelii i rozszerzania Kościoła po całym świecie. Dzieło Rozkrzewiania Wiary apeluje do chrześcijan, aby wielkodusznie wspierali sprawę misji. Temu celowi ma służyć zbierany centralnie fundusz, jako znak solidarnej pomocy w celu zaspokojenia potrzeb wszystkich Kościołów na terenach misyjnych. Do zadań tego Dzieła należy także informowanie chrześcijan o życiu i potrzebach Kościoła misyjnego. Podstawowymi zadaniami są: wychowanie, informacja i uświadomienie misyjne.

Dzieło założyła w 1822 Paulina Jaricot († 1862), osoba świecka, całkowicie zaangażowana w pomoc misjom. Jako wsparcie dla dzieła misyjnego założyła także Żywy Różaniec. Dzięki poparciu ze strony hierarchii dla gorliwości i zapału apostołskiego Jaricot, po kilku latach powstały oddziały Dzieła we Włoszech (1824), Belgii (1831),

Szwajcarii, Stanach Zjednoczonych i Hiszpanii. Grzegorz XVI zaaprobował to Dzieło i nadał mu przywileje oraz odpusty. Leon XIII upowszechnił je, zaś św. Pius X był pełen uznania dla tego Dzieła, jako najbardziej katolickiego, widząc w nim główną instytucję w szerzeniu Królestwa Bożego. Benedykt XV w enc. *Maximum illud* (1919) poleca Dzieło jako podstawowe narzędzie misyjne dla Kościoła katolickiego. Pełną nazwę „papieskigo” Dzieło otrzymało w 1922 i dzięki temu nabrało charakteru uniwersalnego. Pius XI przeniósł siedzibę Dzieła z Lyonu do Rzymu i uczynił je oficjalnym organem Stolicy Apost.

III. Dzieło Świętego Piotra Apostoła.

Powstało pod koniec XIX w. z inicjatywy osoby świeckiej Joanny Bigard i miało za cel kształcenie przyszłych kapłanów w Japonii oraz Indiach. Ważnym momentem dla rozpoczęcia Dzieła był list, który otrzymała założycielka od bp. Nagasaki, w którym pisał o trudnościach prowadzenia seminarium duchownego. Biskup nie mógł więcej przyjąć do seminarium, jak tylko 12 kandydatów, chociaż zgłaszało się o wiele więcej młodych ludzi. To ostatecznie było bodźcem do zorganizowania pomocy dla seminarium na terenach misyjnych.

Dzieło to zaprasza chrześcijan do współpracy w przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa przez pomoc duchową i materialną. Zebrane fundusze pomagają w zakładaniu i rozwoju licznych niższych i wyższych seminariów diecezjalnych. Dzięki temu wzrosła liczba kleru tubylczego. Oprócz tego Dzieło świadczy pomoc w zakresie formacji do życia zakonnego na terenach misyjnych.

Cechę uniwersalności Dzieło czerpie z faktu, że posiada powiązanie z Dziełem Rozkrzewiania Wiary.

IV. Dzieło Misyjne Dzieci. Pomoc dla dzieci w krajach misyjnych stała się źródłem inspiracji i rozwoju tego Dzieła. Misionarze w swoich listach przedstawiali, że dużo dzieci umiera z głodu w Chinach bez

żadnej opieki. Francuski biskup Karol de Forbin-Janson w porozumieniu z Pauliną Jaricot założył Dzieło, którego celem była pomoc chińskim dzieciom porzuconym przez rodziców z powodu klęski głodu. Innym celem był wykup z niewoli oraz duchowa i materialna opieka nad dziećmi w krajach niechrześcijańskich. W 1842 powstało dziecięce Dzieło Rozkrzewiania Wiary, które pełni zadania wychowawcze w rozbudzaniu i rozwijaniu u dzieci uniwersalnej świadomości misyjnej.

W Polsce przy okazji I Komunii św. lub w ramach katechezy szkolnej dzieci tworzą Koła Misyjne. Na Jasnej Górze w 1995 odbył się I Krajowy Kongres Misyjny Dzieci. Poszczególne diecezje miały Diecezjalne Kongresy Misyjne Dzieci. II Krajowy Kongres Misyjny Dzieci, odbył się również na Jasnej Górze, w uroczystość Zesłania Ducha Świętego 1998.

V. Unia Misyjna. Obejmuje ona Kapłanów, seminarzystów a także → osoby konsekrowane. Jej założycielem jest włoski kapłan o. Paweł Manna. Ze względu na stan zdrowia nie mógł kontynuować pracy misyjnej w Birmie. Powrócił do ojczyzny w 1907 i oddał się pracy na rzecz wspierania misji. Widząc brak kapłanów na misjach zwrócił się do kapłanów, prosząc ich o pomoc dla misji. W Statutach Papieskiej Unii Duchowieństwa czytamy, że celem tego Dzieła jest informacja i formacja misyjna tych osób, które z racji → powołania kapłańskiego czy zakonnego chcą wspierać misje. Przynależność do Unii wymaga otwartości serca i umysłu dla misji, a tym samym oznacza otwarcie na potrzeby Kościoła i świata. Świętem Patronalnym Unii Misyjnej jest liturgiczne wspomnienie św. Franciszka Ksawerego, Patrona Misji (3 XII). W Polsce z okazji tego święta na Jasnej Górze odbywa się doroczny zjazd księży, zakonników, sióstr zakonnych i seminarzystów, zaangażowanych w Unii Misyjnej.

Troska o rozwój PDM to odpowiedzialność za ważne zadanie Kościoła, jakim jest głoszenie Ewangelii po całym świecie. W pracy na rzecz misji wiele zależy do osobistego zaangażowania, także świeckich. Sob. Wat. II podkreśla: „Wszyscy wierni, jako członki żywego Chrystusa [...] są obowiązani do współpracy w szerzeniu i rozwoju Jego Ciała” (AG 36). Zaś Jan Paweł II w enc. *Redemptoris missio* podkreśla, że „udział świeckich w rozkrzewieniu wiary zaznacza się jasno od samych początków chrześcijaństwa, zarówno ze strony poszczególnych wiernych i rodzin, jak też i całej wspólnoty” (RMs 71).

J. M. Goiburu Lopetequi, *Duch misyjny. Vademecum*, Wwa 1991; T. Kępińska, *Paulina Jaricot, założycielka Dzieła Rozkrzewiania Wiary*, w: *Dzieło Rozkrzewiania Wiary*, Wwa 1992, 1-8; J. Górski, *Nowa wiosna Ewangelii*, Kr 1993; *Statuty PDM*, Wwa 1994; *Międzynarodowy Sekretariat PUM. Zjednoczeni w głoszeniu Chrystusa wszystkim ludziom*, Wwa 1995; A. Kmiecik, *Posyłam was. Misja Chrystusa Odkupiciela powierzona Kościołowi*, Wwa 1995; tenże, *Dzieło Świętego Piotra Apostoła*, Wwa 1996; K. Czermak, *Misje odnawiają Kościół*, Tw 1996; J. Piotrowski, *Młodzież i misje. Perspektywa roku 2000*, Wwa 1996; J. Gajda, *Przed Niedzielą Misyjną*. „Misja Kościoła dopiero się rozpoczyna”, „Katecheta”, 42(1998), 6-7, 43-52.

KS. JANUSZ GAJDA

PAPIESKIE PIELGRZYMKI DO POLSKI

Jan Paweł II do roku 2001 odbył 7 pielgrzymek do Ojczyzny:

I — 2-10 VI 1979; trasa: Warszawa, Gniezno, Częstochowa, Kraków, Kalwaria Zebrzydowska, Wadowice, Oświęcim-Brzezinka, Nowy Targ; hasło: „Niech Was błogosławi Bóg Wszechmogący, Ojciec, Syn, Duch Święty”.

Wiązała się z Jubileuszem 900. rocznicy śmierci św. Stanisława ze Szczepanowa. Ojciec święty odwiedził wówczas sanktuarium Matki Bożej w Częstochowie i w Kalwarii Zebrzydowskiej, modlił się w „bloku śmierci” i „pod ścianą śmierci” oraz pod Pomnikiem Męczeństwa Narodów na terenie byłego obozu zagłady w Auschwitz-Birkenau. W Warszawie, na placu Zwycięstwa, i w Krakowie, na Błoniach, dokonał bierzmowania narodu polskiego.

II — 16-23 VI 1983; trasa: Warszawa, Niepokalanów, Częstochowa, Poznań, Katowice, Wrocław, Góra Świętej Anny, Kraków; hasło: „Pokój Tobie Polsko! Ojczyzno moja!”

Wiązała się z Jubileuszem 600-lecia obecności cudownego wizerunku Matki Bożej na Jasnej Górze. Podczas tej wizyty w Polsce Ojciec święty beatyfikował w Po-

znaniu s. Urszulę Julię Marię Ledóchowską († 1939), ze Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, w Krakowie — tercjarza franciszkańskiego, br. Alberta Adama Chmielowskiego († 1916), założyciela Zgromadzenia Braci Albertynów i Sióstr Albertynek, znanego szczególnie z czynnego miłosierdzia okazywanego biedakom krakowskim, a także karmelitę, o. Rafała Kalinowskiego († 1907), odnowiciela zakonu, uczestnika powstania styczniowego i zesłańca syberyjskiego. W czasie tej pielgrzymki, wręczono Janowi Pawłowi II doktorat *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu Jagiellońskiego.

III — 8-14 VI 1987; trasa: Warszawa, Lublin, Tarnów, Kraków, Szczecin, Gdynia, Gdańsk, Częstochowa, Łódź; hasło: „Do końca ich umiłowal”.

Wiązała się z II Krajowym Kongresem Eucharystycznym. Ojciec Święty beatyfikował wówczas w Tarnowie Karolinę Kózkównę († 1914), dziewicę i męczennicę, a w Warszawie Michała Kozala († 1943), sufragana wrocławskiego, który zginął śmiercią męczeńską w niemieckim obozie zagłady w Dachau. Ponadto, m.in. nawie-

dził KUL, spotkał się z młodzieżą na Westerplatte i ze światem pracy na Zaspie w Gdańsku, modlił się również przy grobie ks. Jerzego Popiełuszki w Warszawie.

IV — 1-9 VI i 13-16 VIII 1991; trasa pierwszego etapu: Koszalin, Rzeszów, Przemysł, Lubaczów, Kielce, Radom, Łomża, Białystok, Olsztyn, Włocławek, Płock i Warszawa; trasa drugiego etapu: Kraków, Wadowice, Częstochowa; hasło pierwszego etapu: „Bogu dziękujcie, Ducha nie gaście!”

Związana była z otwarciem II Synodu Plenarnego w Polsce. Jan Paweł II beatyfikował: w Rzeszowie — bpa Sebastiana Józefa Pelczara († 1924), założyciela Zgromadzenia Służebnic Najśw. Serca Jezusa, m.in. autora znanego dzieła z zakresu asceptyki pt. *Życie duchowe* (osiem wydań), męża modlitwy i wzoru gorliwości apostołskiej; w Białymstoku — Bolesławę Lament († 1946), założycielkę Zgromadzenia Sióstr Misjonek Świętej Rodziny, odznaczającą się wielką miłością Boga, gorliwością apostołską i wyjątkowymi cnotami; w Warszawie — o. Rafała Chylińskiego († 1741), franciszkanina konwentalnego, łączącego z miłością Boga miłość bliźniego, okazującego heroiczne oddanie w posłudze ubogim, chorym i cierpiącym.

Drugi etap tej pielgrzymki wiązał się z VI Światowym Dniem Młodzieży na Jasnej Górze w dniach 14-16 VIII 1991. Podczas tego etapu swej IV pielgrzymki do Ojczyzny Jan Paweł II m.in. dokonał w Krakowie beatyfikacji tercjarki franciszkańskiej, Anieli Salawy († 1922), służącej, której życie było wspaniałym wzorem miłości Boga i czynnej miłości bliźniego oraz apostołstwa, a ponadto, konsekrował w Wadowicach kościół pod wezwaniem św. Piotra Apostoła oraz dokonał na Jasnej Górze, w kaplicy Cudownego Obrazu M. B., zamknięcia Międzynarodowego Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, obradującego 11-14 VIII 1991 w Lublinie pod hasłem: „Świadectwo Kościoła w sys-

temie totalitarnym Europy środkowo-wschodniej”.

V — 22 V 1995; trasa: Skoczów, Bielsko-Biała i Żywiec.

Pielgrzymka ta odbyła się przy okazji jego wizyty apostolskiej w Czechach. Ówczesny prezydent RP Lech Wałęsa wręczył Ojcu Świętemu Order Orła Białego, najwyższe odznaczenie państwowe, nadane Janowi Pawłowi II 3 V 1993, jako pierwszemu Polakowi w III Rzeczypospolitej. Podczas tej jednodniowej pielgrzymki, której centralnym punktem była Msza św. w Skoczowie, w homilii Ojciec święty zaakcentował fakt, że aktualny etap dziejów Ojczyzny, to czas budzenia sumień, i wezwał Polaków, by respektowali głos swego sumienia.

VI — 31 V — 10 VI 1997; trasa: Wrocław, Legnica, Gorzów Wielkopolski, Gniezno, Poznań, Kalisz, Częstochowa, Zakopane, Ludźmierz, Kraków, Dukla i Krosno; hasło: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki”.

Odbyła się w związku z 46. Międzynarodowym Kongresem Eucharystycznym we Wrocławiu (25 V — 1 VI 1997) i przebiegającym pod hasłem: „Eucharystia a wolność: ku wolności oswoił nas Chrystus”. Ojciec Święty dokonał zamknięcia Kongresu, przewodniczył w Gnieźnie obchodom tysiąclecia męczeńskiej śmierci św. Wojciecha, a także uczestniczył w obchodzie Jubileuszu sześćsetlecia Wydziału Teologicznego UJ w Krakowie, a ponadto dokonał kanonizacji: Królowej Jadwigi († 1399) i bernardyna, o. Jana z Dukli († 1484), oraz beatyfikacji Bernardyny Marii Jabłońskiej († 1940), współzałożycielki Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej. W czasie tej pielgrzymki dokonał konsekracji kościoła w Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Zakopanem i odwiedził Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Krakowie-Łągiewnikach, gdzie modlił się przy relikwiach s. Faustyny Kowalskiej. Ważnym

wydarzeniem mającym miejsce podczas tej pielgrzymki było skierowanie orędy do Episkopatu Polski, osób konsekrowanych i prezydentów siedmiu państw Europy środkowo-wschodniej, z którymi osobiście się spotkał w Gnieźnie.

VII — 5-17 VI 1999; trasa: Gdańsk, Sopot, Pelplin, Elbląg, Licheń, Bydgoszcz, Toruń, Ełk, Wigry, Leszczewo, Studzieniczna, Siedlce, Drohiczyn, Warszawa, Sandomierz, Zamość, Łowicz, Sosnowiec, Kraków, Stary Sącz, Wadowice, Gliwice i Częstochowa; hasło: „Bóg jest miłością”.

Pielgrzymka najdłuższa z dotychczasowych połączona była z obchodami tysiąclecia kanonizacji św. Wojciecha i powstania pierwszych struktur kościelnych oraz z zamknięciem II Synodu Plenarnego. Ojciec Święty podczas niej dokonał beatyfikacji 108 męczenników z czasów II wojny światowej, a także ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego († 1945), Edmunda Stanisława Bojanowskiego († 1871) i Reginy Prot-

man († 1613), a ponadto, kanonizował bł. Kingę († 1292), ukazując wiernym w Polsce świadectwo życia bez reszty oddanego Bogu i ludziom. Wymowne było również wystąpienie Ojca Świętego w gmachu Sejmu RP i jego spotkanie z mieszkańcami Wadowic.

A. Biela, *Papieskie lato w Polsce*, Lo 1983; *Moje spotkanie z Papieżem. Wspomnienia z drugiej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski 16-23 czerwca 1983*, opr. W. Prężyna, A. Jagiełło, Lb 1987; „*Żeby nie ustala wiara*”. *Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Homerski, J. Kondziela, J. Krukowski, Z. J. Zdybicka, J. Ziółek, Lb 1989; S. Nagy, *Papież z Krakowa*, Cz 1997; *Ziarno czynu. Refleksje po V Pielgrzymce Jana Pawła II do Ojczyzny*, red. F. Kampka, Kr 1998; *Posługa myślenia. Materiały z sympozjum 17 listopada 1997*, red. B. Kalęba, Sz. Catek, Kr 1998; *Polacy o Papieżu. Z socjologii pielgrzymek Jana Pawła II do Ojczyzny*, red. W. Zdanie-wicz, T. Zembrzuski, Wwa 1999; J. Poniewierski, *Pielgrzymka 1999. Dzień po dniu*, Kr 1999; J. Poniewierski, *Pontyfikat*, Kr 1999; G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kr 2000.

WALDEMAR SEREMAK SAC

PARAPSYCHOLOGIA

(gr. *pará* — obok; *psyché* — dusza; *logos* — słowo, nauka)

Termin wprowadził Max Dessoir w 1889. Partykuła „para-”, podkreśla, że przedmiotem p. są przebiegi psychiczne oraz zjawiska, które towarzyszą ludzkości od samego zarania. Nie są one patologiczne, lecz biegną obok zjawisk normalnych. Każda kultura zna bowiem zjawiska parapsychologiczne, aczkolwiek interpretacja tych zjawisk jest wieloraka. Fenomeny parapsychiczne są bowiem nieuchwytnie metodami klasycznej psychologii akademickiej.

W literaturze używa się skrótów na tego rodzaju fenomen, ESOP — *Extra sensory perception*; ASW — *Ausersinnliche Wahrnehmungen*; SPZ — *Spostrzeżenia pozazmysłowe*.

I. Aspekt historyczny. Założenie w Londynie w 1882 Society for Psychical Research można przyjąć jako początek badań nad SPZ. Impulsem do badań zjawisk tego typu była praca doktorska Carla G. Junga, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene. Eine psychiatrische Studie* (Leipzig 1902). Pierwszą katedrę p. otrzymał W. H. C. Tenhaeff w Utrechcie (1934). Szczególne zasługi na polu p. ma H. Bender, który w 1950 utworzył katedrę tejże dziedziny we Freiburgu Br. J. B. Rhine założył Laboratorium Parapsychologiczne w Durkam (1934). Jung sympatyzował z badaniami J. B. Rihne.

Większość zainteresowanych p. nie podzielała jego zdania, ponieważ poza laboratorium, nie można było sprawdzić badań J. B. Rihne. Ostatecznie z jego odejściem na

emeryturę (1965) zamknięto laboratorium. L. L. Wassiliew zorganizował w Sankt Petersburgu (1960) Instytut Bio-informacyjny (telepatia). Szereg katedr P. powstało w Ameryce, m.in. w Santiago de Chile oraz w Virginia. P. stała się w Ameryce akademickim zawodem. W 1969 zarejestrowano oficjalnie American Association for the Advancement of Science. Od 1977 w Anglii są przeprowadzane regularne sympozja dotyczące zagadnień z p. oraz metod badawczych zjawisk parapsychologicznych. W Europie p. nie należy do oficjalnego działu nauk psychologicznych. Wybrane zagadnienia z p. jako wykład fakultatywny są prowadzone od 1997 w → Instytucie Teologii Duchowości KUL.

II. Zjawiska parapsychiczne. P. bada zjawiska parapsychologiczne w tym celu, by stwierdzić, czy mamy do czynienia w konkretnym przypadku ze zdolnościami parapsychologicznymi (np. chiromancja czy prekognicja) albo też z szarlatanstwem. Nie jest zadaniem p. orzekać, z jakich źródeł dane uzdolnienia pochodzą. Tak więc sprawa demonów nie jest przedmiotem badań p., co najwyżej może w niektórych przypadkach p. zawierać swój sąd, stwierdzając, że konkretne uzdolnienia przekraczają kompetencje p., np. tajna wiedza.

Szczególnym przedmiotem badań p. są takie zjawiska psychiczne (fenomeny), które czynią na obserwatorze wrażenie jakby nie podlegały prawom fizyczno-biologicznym, psychicznym. Są to, m.in.:

a) *hipnoza* — spotęgowana sugestia powodująca redukcję stanu świadomości do rodzaju snu, charakteryzuje się bardzo silną sugestywnością oraz zażyłym kontaktem z hipnotyzerem;

b) *telepatia* — polega na przekazaniu myśli, uczuć lub wrażeń drugiemu człowiekowi bez pośrednictwa znanych środków przekazu myśli. Jednak odbiór takiego przekazu jest przyjmowany na sposób zmysłowy;

c) *psychowizja* (zwana niesłusznie jasnowidzeniem) — to odbiór wrażeń, które w świadomości psychowizjonera dostarczają wiedzy o przedmiotach, obiektywnych zdarzeniach (zagubionych przedmiotach lub zagubionych osobach). Choć psychowizjoner wie, gdzie znajduje się poszukiwany przedmiot lub osoba, to jednak wydaje się, że konieczny jest określony bodziec zmysłowy, np. psychowizjoner dotyka ubrania zaginionej osoby lub przedmiotu, którym się posługiwała, (np. długopis) i mówi, gdzie ona się znajduje. Identyfikacja nie jest wynikiem rozumowania, dlatego też wniosek nie jest logiczną konsekwencją uprzednich przesłanek;

d) *prekognicja* — wiedza o zdarzeniach, które będą miały miejsce w przyszłości. Chodzi o takie zdarzenia, których nie można wywnioskować z aktualnego biegu rzeczy, jak to ma np. miejsce w przewidywaniach statystycznych. W prekognicji mamy do czynienia jakby ze stykiem czasu przeszłego, teraźniejszego i przyszłego;

e) *chiromancja* — zdolność odczytywania przeszłości człowieka (jego historii) lub przyszłości z linii dłoni;

f) *ksenologia* (*ksenoglosja*) — rozumienie, lub mówienie językami, których dana osoba nigdy się nie uczyła;

g) *bilokacja* — ukazywanie się tej samej osoby na dwóch odmiennych (często odległych) miejscach, np. bł. o. Pio;

h) *lewitacja* — unoszenie się człowieka bez fizycznego punktu podparcia; fenomen towarzyszący czasami → doświadczeniom mistycznym, m.in. → ekstazie, udokumentowany np. u św. Antoniego Padewskiego, św. Teresy z Avila i św. Józefa z Kupertynu. Jest to zjawisko spotykane również w buddyzmie, u jogizmie, w taoizmie i islamie. Mistycy chrześcijańscy i teologowie mistyki są wobec lewitacji bardzo krytycznie nastawieni;

i) *telekineza* lub *psychokineza* — wpływ energii psychicznej na przedmioty martwe;

j) *astrologia* — próbuje wykazać, że istnieje realny wpływ konstelacji gwiazd na bieg życia człowieka. „Narodził się w określonym czasie oraz w konkretnej części świata. Podobnie jak wino, nosimy w sobie swoiste przymioty roku oraz pory roku, w którym to czasie zostaliśmy porodzieli” (C. G. Jung);

k) *magia* — rytuały czy zaklęcia, które mają być rzekomo skuteczne;

l) → *okultyzm* — wiąże się z przekonaniem, jakie żywi konkretny człowiek lub też określona grupa o posiadaniu mocy, która płynie z innego świata;

m) *spirytyzm* — początkowo dotyczył rzekomych kontaktów ze zmarłymi spełniających dla pogrążonych w żalu rolę pocieszenia. Dzisiaj rozwinął się w pewien system, który ma człowiekowi umożliwić kontakt ze światem duchów o szczególnej mocy, mówi się nawet o młodzieżowym spirytyzmie.

P. jest dzisiaj bardzo pomocna teologii, w sposób szczególny teologii fundamental-

nej, jak również teologii duchowości. Nie orzeka o konkretnym zjawisku, z jakich ono pochodzi źródeł, draży raczej w psychice człowieka szukając szczególnych uzdolnień parapsychologicznych. Krytycyzm p. jest bardzo pomocny w klasyfikowaniu, jak również w ocenie parapsychologicznych zjawisk czy tak zwanych objawień prywatnych: na ile są one obiektywnie poprawne, a na ile mają swoje źródło w chorej psychice.

A. Hammers, *Parapsychologie und Theologie*, F 1975; E. R. Gruber, *Zur historischen Entwicklung der Parapsychologie*, w: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, red. G. Conrad, Z 1979, 15, 483-493; W. F. Bonin, *Lexikon der Parapsychologie, Das gesamte Wissen der Parapsychologie und ihrer Grenzgebiete*, Bern-Mn 1984; Z. Pikulski, *Obietnice p.*, Lb 1985; O. Prokop, W. Wimmer, *Der moderne Okkultismus. Parapsychologie und Paramedizin*, St-NY 1987; A. Dubrow, W. Puszkun, *P. i współczesne przyrodoznawstwo*, Wwa 1989; A. J. Nowak, *Satanizm w świetle p.*, w: *Duchowość bezdroży* (HM, 14), red. J. Misiurek, W. Słomka, Lb 1995, 255-288; A. Zwoliński, *To już było*, Kr 1997; A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lb 2000.

ANTONI J. NOWAK OFM

PARUZJA

(gr. *parousia* — obecność, przyjście, pojawienie się)

W świecie hellenickim oznacza oficjalną wizytę naczelnika lub panującego, opatrzoną bogatym scenariuszem i rozbudowanym ceremoniałem, podczas której władca obdarzał miasto szczególnymi dobrodziejstwami.

W chrześcijaństwie oznacza powtórne przyjścia Chrystusa w chwale, na końcu czasów, na sąd ostateczny. Przymiotnik „powtórne” wskazuje nie tyle na powtórzenie tego, co już nastąpiło, ale na zupełnie inny, „nowy” rodzaj przyjścia Chrystusa na świat. Ma ono być źródłem ostatecznej odnowy całego stworzenia i zakończy czas doczesny włączając wszystko w wieczność.

W teologii klasycznej mówiono o p. *pierwszej* (wcielenie i narodzenie Chrystusa) i *drugiej* (Jego ukazanie się przy

końcu świata). Chrystus wyraźnie zapowiedział swe drugie przyjście w chwale (Mt 16, 27; 23, 39; 26, 64). Nastąpi ono nagle i niespodziewanie, stąd Jego częste nawoływanie do czujności i gotowości na spotkanie z Tym, który ma przyjść (Mt 24, 42-44).

Pierwotne gminy chrześcijańskie spodziewały się i oczekiwały rychłej p. Chrystusa (1 Tes 5, 1-11), toteż żyły bliskością Jego przyjścia (Flp 4, 5; Jk 5), świadome, że czas Kościoła jest czasem ostatecznym, eschatologicznym. Pozdrawiano się wzajemnie po aramajsku: „Maranatha — Panie, przyjdź” (Ap 22, 20). Moralność i pobożność pierwszych chrześcijan miały wyrażenie paruzyjne nastawienie. W tym kontekście zrozumiałe są Pawłowe wypowiedzi odnośnie do dóbr doczesnych i małżeństwa (1 Kor 7, 29-31), wyrażające przekonanie,

że w obliczu rychłego powrotu Pana wszelkie sprawy ziemskie mają względną, przemijającą wartość.

Podstawą oczekiwania rychłej p. były niektóre zapewnienia Chrystusa (Mt 23, 34; Mk 10, 23). Gdy ona nie następowała zaczęto różnie to wyjaśniać. Podkreślano m.in., że Jezus jest już i stale obecny na sposób sakramentalny (tzw. sakramentalizm). Były także błędne opinie, że nie ma kogo oczekiwać, bo w Chrystusie już zostało wszystko dokonane. Głoszono możliwość przyspieszenia p. przez → ascezę i zahamowanie procesu prokreacji. Pojawiła się doktryna (tzw. *chilizm*) zwiastująca tysiącletnie królestwo sprawiedliwych bezpośrednio przed końcem świata. Rozwinęła się, stale odżywiająca (w średniowieczu tzw. joachimici, współcześnie m.in. świadkowie Jehowy) praktyka ustalania czasu p. na podstawie zapowiedzianych znaków: rozszerzenie Ewangelii na cały świat (Mt 24, 14; Mk 13, 10), nawrócenie się Żydów (Rz 11, 25-32), pojawienie się fałszywych proroków, wielki upadek wiary (Mt 24, 4; 2 Tes 2, 3), wystąpienie Antychrysta, przesładowanie chrześcijan (Mt 24, 39), a także klęski żywiołowe. Zapowiedziane wydarzenia nieraz miały miejsce w historii i trudno powiedzieć, które z nich są ostatnie.

Współczesna eschatologia, podobnie jak nauczanie Chrystusa, skupia się na samym fakcie p. Jezus wyraźnie uchylał się od opisywania zdarzeń eschatologicznych, ustalania liczby wybranych (Łk 13, 23-24) i od określania daty swego przyjścia (Mk 12, 32). Apostołowie przestrzegali przed odgadywaniem czasu końca świata (1 Tes 5, 1-2; 2 P 3, 8-10), stąd najwcześniejsze symbole wiary podają jedynie krótkie orzeczenie: „Chrystus przyjdzie w chwale sędzić żywych i umarłych” (DS 6, 10, 13-17, 19, 76, 150), bez określania jakichkolwiek okoliczności.

Św. Paweł wyjaśnia, że p. Chrystusa towarzyszyć będzie zmartwychwstanie ciał jako wyraz ostatecznego Jego triumfu oraz chrześcijan nad szatanem i śmiercią (1 Kor

15, 20-28. 50-57; 1 i 2 Tes). Przyjście Chrystusa na sąd będzie objawieniem się Bożej miłości, gdyż Bóg sędzi świat przez akt miłości. Tym działaniem sprowadzi On do domu wszystkich, którzy będą chcieli być sprowadzeni; On sam udzieli im pragnienia bycia z Nim zgodnie z rozporządzeniem, które jest nam jeszcze nie znane. Potępiona może zostać jedynie zawiniona niewiara. W tej „godzinie” Bóg zapanuje w sposób pełny we wszystkim i we wszystkich (1 Kor 15, 28). Można powiedzieć, że w tej chwili przyjścia Chrystusa cały świat przyjdzie do Boga.

Pewność przyjścia Pana z równoczesną nieznajomością daty tego przyjścia kształtują określoną postawę i → duchowość chrześcijańską. Pierwszą jej cechą jest ciągła czujność. Z nią łączy się nadzieja spotkania z Panem. Nadaje ona chrześcijańskiej egzystencji wymiar eschatologiczny. Z nadziei rodzi się modlitwa: „Maranatha — Przyjdź, Panie Jezu”. Nadzieja ta ożywia się w sposób szczególny w czasie sprawowania Eucharystii (1 Kor 11, 26). W niej i przez praktykę miłości Kościoł antycypuje obietnicę Królestwa Bożego. Pewność przyjścia Pana napędza też chrześcijanina radością. Jest on bowiem świadomy, że przez łaskę chrztu nosi w sobie zaczątek czasów ostatecznych. Wiara w powtórne przyjście Pana uczy właściwie patrzeć na wartości i wydarzenia tego świata; pozwala je widzieć w perspektywie wieczności, ale nie odrywa chrześcijanina od zaangażowania się w problemy tego świata, ponieważ wie, że będzie sądzony z miłości (Mt 25, 31-46; 2 Tes 3, 1-15).

A. George, *Sąd Boży. Próba interpretacji jednego z tematów eschatologicznych*, Conc 1-5(1969) 12-20; P. Muller-Goldkule, *Pobiblijne przesunięcie akcentów w historycznym procesie rozwojowym myślenia eschatologicznego*, Conc 1-5(1969), 21-31; K. Staniecki, *Stamtąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych*, AK 98(1982), 203-210; J. Pastuszka, *Wierzę w Boga. Rozważania o Składzie Apostolskim*, Ka 1984, 183-185.

KS. ANDRZEJ CZAJA

PASCHA

Akt kultyczny sprawowany w → rodzinie (później również w świątyni), poświęcony upamiętnieniu wyzwolenia Izraelitów przez Jahwe z niewoli egipskiej. P. stała się głównym wydarzeniem dziejów zbawienia w Izraelu.

I. W tradycji żydowskiej. P. izraelska, sięga swymi korzeniami „paschy” wędrujących pasterzy pustynnych. Połączyła w sobie stare wiosenne święto nowego życia z kultycznym uobecnianiem historycznego wydarzenia wyjścia z niewoli egipskiej. Święto P. należy do najstarszych świąt w Izraelu, które od czasu reformy Jozjasza (621 przed Chr.) przyciągało do Jerozolimy pielgrzymów. Nazwa święta oznacza, że Jahwe ominął domy Izraelitów i ocalał pierworodnych od zagłady (Wj 12, 13 n.). Znakiem ocalenia stała się krew baranka. Najgłębszy sens świąt żydowskich, a zwłaszcza święta P. polegał na tym, że zbawcze wydarzenia dokonane przez Boga w przeszłości na nowo są upamiętniane i uobecniane (Wj 13, 8). W czasie nocy paschalnej nie tylko Izraelici pamiętają o Jahwe i Jego zbawczych czynach, ale równocześnie sam Bóg „pamięta” o swoim narodzie, co oznacza, że staje się w jakiś sposób obecny ze swoim zbawieniem. Uobecnianie wydarzenia paschalnego dokonuje się w podwójny sposób:

a) Na płaszczyźnie psychologicznej, jako uobecnianie ze strony człowieka. Uobecnianiem tym jest kultyczne przeżywanie P., polegające na ożywianiu wiary, nadziei i miłości. Wiara Izraelity była przede wszystkim wiarą w moc i dobroć Jahwe. Z wiarą łączyła się nadzieja, tj. ufność, że Bóg jest wierny i zawsze gotów wybawić swój lud z nieszczęść. Była to również nadzieja w mesjańską, szczęśliwą przyszłość. Trzecim elementem przeżycia P. była miłość do Jahwe i współrodaków (Pwt 6, 5).

Wszystkie przykazania i przepisy miały swą podstawę w dokonanym raz na zawsze wydarzeniu paschalnym, które jest również motywem i usprawiedliwieniem wymagań ze strony Boga (Pwt 10, 20-21).

b) Uobecnianie obiektywne wiązało się z przekonaniem, że wraz z Izraelitami sam Jahwe „czuwa” w noc paschalną (Wj 12, 42). Dzięki obecności Jahwe przeszłość staje się teraźniejszością. „Pamiętając” o swym przymierzu Bóg realizuje i wciąż je odnawia wraz ze wszystkimi dobrami zbawienia i obietnicami. Zbawienie staje się na nowo aktualną, obecną rzeczywistością. Oznacza to, że między przeszłością, a teraźniejszością został przerzucony tajemniczy pomost, który przewycięży dzielącą je odległość.

Izraelici traktowali święto P. jako swoisty „sakrament” uobecniający zbawczy czyn Boga. Nieprzypadkowo w izraelskiej teologii tego święta akcent spoczywa na liturgicznym „dzisiaj”, choć teologia ta głosiła, że P. obejmuje trzy wymiary czasu: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Zbawcze działanie Boga w przeszłości oraz antycypacja eschatycznej przyszłości stają się w celebracji święta teraźniejszością. Dzięki takiemu ujęciu P. tradycja żydowska położyła podstawy dla chrześcijańskiego jej rozumienia i przeżywania.

II. W tradycji chrześcijańskiej. Już bardzo wczesna tradycja chrześcijańska dostrzegła wypełnienie starotestamentalnej P. w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Jej najwcześniejszym wyrazem jest tekst I Kor 5, 7: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza P.”. Św. Paweł posługuje się tym wyrażeniem bez żadnych wyjaśnień, jako zrozumiałym dla danego środowiska. Wypełnienie starotestamentalnej P. w śmierci Jezusa ukazuje też Ewangelia św. Jana — Jezus został ukrzyżowany w

tym dniu i o tej porze dnia, gdy Żydzi spożywali P. (J 19, 14. 31). Św. Jan i św. Paweł dostrzegli, że typologia paschalna wypełniła się w śmierci Jezusa, który jest: Barankiem Bożym gładzącym grzech świata (J 1, 29); nie wolno Mu łamać kości (J 19, 33-36), aby wypełniło się słowo Pisma (Wj 12, 46). Również Ap określa Chrystusa mianem „Baranka jakby zabitego” (5, 6).

W śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa wszystkie obietnice i figury P. starotestamentalnej stały się rzeczywistością. Nowa P. jest również osobowym wkroczeniem Boga w ludzkie dzieje. Za pośrednictwem Jezusa Bóg ukazał pełnię miłości ku ludziom, wyzwolił ich spod władzy grzechu i śmierci, obdarzył nowym życiem. Bardziej jeszcze niż P. żydowska tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest P., dzięki której „przeszliśmy (akcent spoczywa tu na przejściu) ze śmierci do życia” (1 J 3, 14), z ciemności i niewoli do królestwa światła, miłości (1 J 1, 5 i 4, 8) i wolności (Ga 5, 1) (→ Misterium Paschalne).

Duchowość paschalna jest „pełna życia”, które cechuje realizm, radość i pokój. W centrum paschalnego → doświadczenia duchowego w roku liturgicznym znajdują się święta wielkanocne, a w cyklu tygodniowym udział w niedzielnej ofierze eucharystycznej (→ niedziela). Krew Baranka jest symbolem mocy i nowego życia. Ci, którzy „opłukali swe szaty, i we krwi Baranka je wybielili” (Ap 7, 14), doświadczają *exodusu* duchowego — wychodzą z ciemności grzechu — by wejść w światłość „Królestwa Bożego” (1 P 2, 9). Są w stanie poznać Chrystusa i żyć jak dzieci światłości (1 P 2, 5). „Poznanie”, w sensie biblijnym, nie jest tylko abstrakcyjną czynnością umysłu, lecz oznacza rzeczywisty kontakt jednej osoby z drugą osobą — zjednoczenie osobowe (Łk 1, 34).

W. Hryniewicz, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, 1, Lb 1982; 2, Lb 1987; 3, Lb 1991.

KS. ANDRZEJ SZEWCIW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

PASYJNA DUCHOWOŚĆ

Nurt → duchowości chrześcijańskiej odznaczający się tendencją do przeżywania męki Pańskiej w celu osiągnięcia moralnej doskonałości.

Rozwijała się ona w Kościele wraz z kultem człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, a swe szczególne natężenie osiągnęła w okresie średniowiecza we → franciszkańskiej szkole duchowości. Św. Bonawentura († 1274) jako przedstawiciel tej szkoły podkreślał, że rozważanie męki Pańskiej jest podstawą osiągania doskonałości. Franciszek z Meyronnes († 1328) wzywał do wyrażania wdzięczności Zbawicielowi za Jego mękę, natomiast św. Aniela z Foligno († 1309) i św. Katarzyna z Bolonii († 1463) ukazywała Chrystusa cierpiącego jako nieodściągły wzór miłości bliźniego, pokory

i posłuszeństwa. Zachęcały one także do kontemplacji męki i śmierci krzyżowej Chrystusa, podobnie jak Hubertyn z Casale († 1329), św. Jan Kapistran († 1456) i Jakub z Todi († 1306).

D. p. przejawiała się również w przeżyciach mistycznych wielu świętych franciszkańskich i karmelitańskich. Jej wyrazem jest praktyka nabożeństwa → Drogi Krzyżowej. D. p. znalazła swe miejsce również u św. Ignacego Loyoli († 1556) w jego *Ćwiczeniach duchownych*, jak też w → ignacjańskiej szkole duchowości. Polski przedstawiciel tej duchowości, Kasper Druzbicki († 1662), nawiązując do myśli bł. Henryka Suza († 1366), podał wiele sposobów rozważania męki Pańskiej, a zwłaszcza tajemnicy krzyża.

Duże znaczenie dla osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej przypisywał rozpamiętywaniu męki Pańskiej założyciel Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa (pasjonistów) św. Paweł od Krzyża († 1775). Założonemu Zgromadzeniu polecił składanie specjalnego ślubu szerzenia nabożeństwa do Męki Pańskiej.

Medytacja i kontemplacja męki Chrystusa, jako środek osiągnięcia doskonałości życia chrześcijańskiego, zalecana jest także w czasach współczesnych w wielu ruchach i stowarzyszeniach kościelnych, np. → Wiara i Światło, → Fokolaryni, → Comunione

e Liberazione. Ważne miejsce zajmuje ona również w duchowości Kościołów protestanckich.

S. C. Napiórkowski, *Chrystocentryzm myśli św. Bonawentury*, RTK 21(1974), 2, 5-40; *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyska, J. J. Kopeć, Lb 1981; G. Majka, *Regula Braci Mniejszych*, w: *Franciszkańską drogą. Duszpasterskie i ascetyczne materiały o św. Franciszku z Asyżu*, Wwa 1982; A. J. Matańić, *Duchowość chrystologiczna braterstwa franciszkańskiego*, „Studia Franciszkańskie”, 1(1984), 125-134; J. J. Kopeć, *Droga krzyżowa. Duchowość nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów polskich*, Ni 1994.

KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

PAULINÓW DUCHOWOŚĆ

I. Rys historyczny Zakonu św. Pawła I Pustelnika. Powstał w 1. poł. XIII w. na Węgrzech z pustelników zamieszkujących naddunajskie puszcze, których wzorem życia był św. Paweł z Teb († 341). Św. Paweł I Pustelnik w wieku 16. lat ukrywał się przed prześladowaniami Decjusza w górskich pustkowiach Egiptu. Po ustaniu prześladowań postanowił prowadzić życie samotności, oddane modlitwie i umartwieniu. Umarł mając 113 lat. Wg tradycji karmił się owocami palm daktylowych i chlebem przynoszonym przez kruka oraz wodą ze źródła. Gdy zmarł, mogiłę wygrzebały mu dwa lwy przybyłe z pustyni, dlatego w herbie paulinów jest palma, dwa lwy oparte o jej pień i kruk wśród gałęzi z poławą bochenka w dziobie.

Św. Paweł z Teb, uważany jest za pierwszego, który obrał styl życia eremickiego. Z czasem z płn. Afryki przedostało się ono przez Hiszpanię, Francję i Włochy w X w. na Węgry.

W 1225 bp Bartłomiej, z pustelników rozrzuconych po terenie jego diecezji Pécs, zorganizował klasztor św. Jakuba na górze Ūrog w lasach Patacs, nadając im swoją regułę. Ok. 1250 na tej samej regule powstał

drugi klasztor św. Krzyża na górze Pilis za sprawą Euzebiusza, kanonika ostrzyhomskiego. W 1308 Klemens V nadał Zakonowi Regułę św. Augustyna, a w 1309 zatwierdził Konstytucję, co przyczyniło się do rozkwitu klasztorów, zwłaszcza w XIV i XV w. na terenie dzisiejszych Węgier, Chorwacji, Austrii, Niemiec, Szwajcarii, Czech i Słowacji oraz Polski. Pierwszy klasztor na ziemiach polskich powstał w 1382 na Jasnej Górze. Wskutek najazdów tureckich i rządów wrogich Kościołowi (Monarchia Austro-węgierska) prowincje te upadły. Przetrwiała prowincja polska, która się bardzo rozwinęła. W czasie zaborów nastąpiła jednak jej likwidacja. Z ok. niegdyś istniejących 200 klasztorów na przeł. XIX i XX w. pozostały dwa: na Jasnej Górze i w Krakowie na Skałce. Po odzyskaniu niepodległości w 1918 paulini stopniowo do dziś odzyskują utracone klasztory i zakładają nowe placówki w Niemczech, Włoszech, Czechach, Ukrainie, Białorusi, a także w Ameryce Płn., w Australii i w Afryce (RPA).

II. Charakterystyczne cechy p. d. Są to: a) *kontemplacja Boga w samotności* na wzór św. Pawła I Pustelnika, który wg św.

Hieronima modlił się nieustannie i nawet po śmierci trwał w postawie modlitwy, z rękoma uniesionymi ku górze. Dla zapewnienia samotności, klasztory paulińskie i ich kościoły często były budowane w miejscach ustronnych, najczęściej w lesistych dolinach oddalonych od ludzi, na górach lub na ich zboczach. Stąd nazwy klasztorów, np.: Piękna Łąka, Jasna Dolina, Dobre Źródło, Dolina Potoków, Złota Rzeka, Góra Gromu, Łąka Maryi itp.;

b) *pielęgnowanie modlitwy liturgicznej*, przejęte od kanoników św. Augustyna, do których należał bł. Euzebiusz z Ostrzyhomia — Pierwszy Generał Zakonu. Paulini stworzyli własną liturgię i opracowali własne księgi liturgiczne, zwłaszcza mszał i brewiarz. Po Sob. Tryd. przyjęli i zaczęli używać rzymskie księgi liturgiczne. W bardziej licznych klasztorach praktykowano nieustanną modlitwę psalmów, tzw. „wieczny chór” (*Chorus assiduus*). Od wieków na Jasnej Górze modlitwie liturgicznej towarzyszy klasztorna orkiestra;

c) *umiarkowany ascetyzm* wg wskazań bł. Euzebiusza, który nie zalecał nadmiernego umartwiania ciała. Umartwienie ciała ma polegać nie na samoudręczeniu, ale ma służyć jedynie do tłumienia i przewyciężania pożądlivosti ciała oraz wyrobienia w sobie zdolności do wyrzeczeń. Ważniejsze są: miłość, jedność, ubóstwo, modlitwa wspólna i indywidualna, śpiew, post, czystość serca, posłuszeństwo, wierne zachowanie przepisów zakonnych, cierpliwe znoszenie wymogów życia wspólnego, samodoształcanie, praca fizyczna, duszpasterska i naukowa;

d) *umiłowanie wiedzy i nauki*. Paulin ma być człowiekiem wiedzy Bożej. W 1674 Klemens X wprowadził zwyczaj wyznaczania na przełożonych tylko tych, którzy posiadali stopień doktora. Zakon posiadał wielu wybitnych teologów i humanistów. Każdy klasztor był zobowiązany do zorganizowania biblioteki i do troski o nią;

e) *otwartość i gościnność*, którą oznaczał się już dom kanonika Euzebiusza. Klasztory paulińskie zawsze były otwarte dla ludzi, dla których budowano hospicja. Papieże na prośbę przełożonych Zakonu pozwalali na głoszenie słowa Bożego przybyłym do ich kościołów ludziom i na słuchanie spowiedzi. Z tych racji wielu zakonników podejmowało studia i przyjmowało święcenia kapłańskie;

f) *wrażliwość na znaki czasu* i odpowiednio do tego podejmowanie różnorodnych prac duszpasterskich i naukowych, zależnie od potrzeb Kościoła. Paulini pracowali we własnych klasztorach, prowadzili parafie, misje, zajmowali się zrzeczeniami świeckich, działalnością naukową i dydaktyczną, prowadząc szkoły i uniwersytety. Wielu paulinów było nauczycielami synów królewskich i książęcych itp.;

g) *umiłowanie Chrystusa Ukrzyżowanego*. Od samego początku wspólnota paulińska związała się z tajemnicą Krzyża, którą żył bł. Euzebiusz organizując wspólnotę św. Krzyża na górze Pilis. Z tego powodu przez pewien czas paulini byli nazywani „Pustelnikami św. Krzyża”. W każdym paulińskim kościele jeden z głównych ołtarzy jest ku czci Krzyża św. Na Jasnej Górze znajduje się on w kaplicy Matki Bożej, zaś Bazylika nosi drugi tytuł Podwyższenia Krzyża św.;

h) *maryjność*, o której świadczą sanktuaria maryjne prowadzone niegdyś przez paulinów: Remete w Chorwacji, Maria Thal (Marianka) k. Bratysławy, Marianosztra. W Polsce: Jasna Góra, sanktuarium Patronki Podlasia — Matki Wiary i Jedności w Leśnej Podlaskiej, sanktuarium Patronki Rodzin w Leśniowie-Żarkach, sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia w Biechowie k. Wrześni, sanktuarium Matki Bożej Zwycięskiej w Brdowie k. Koła. W innych krajach: w Doylestown w USA („Amerykańska Częstochowa”), w Todtmoos w Niemczech, w Berrima w Australii i w Centocow w RPA.

Maryjność Zakonu wiąże się z faktem, że w chwili jego powstania w XIII w. na Węgrzech był bardzo żywy kult NMP, czczonej jako „Wielka Pani Węgier”, począwszy od pierwszego króla Węgier św. Stefana, który koronował się w dzień Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny i powierzył swój naród pod Jej opiekę (997). Podobizny Bogarodzicy widniały na sztandarach, zbrojach i monetach. Także bł. Euzebiusz był wielkim czcicielem Bogarodzicy.

K. Raczyński, *Św. Paweł Pierwszy Pustelnik. Patriarcha Zakonu OO. Paulinów*, Leśna Podlaska 1930; K. Szafranec, *O. Augustyn Kordecki w świetle duchowości paulinów polskich XVII wieku*, Wwa 1980; M. Łacek, *Źródło i płomień. Krótka refleksja nad duchowością paulińską*, Kr 1996; M. Łacek, *Świeccy Pomocnicy Jasnej Góry i ich formacja*, JG 1997; *W poszukiwaniu duchowości paulińskiej. Studium historyczno-teologiczne*, red. J. A. Nałaskowski, A. Napiórkowski, Kr 1999.

MIECZYSLAW ŁACEK OSPPE

PAULIŃSKA DUCHOWOŚĆ

Ukazuje główne elementy duchowości w ujęciu św. Pawła Apostoła na podstawie jego listów oraz świadectwa św. Łukasza, które zostawił o Apostole Narodów w Dziejach Apostolskich.

Całe życie duchowe Apostoła Pawła naczaczone jest wydarzeniem pod Damazkiem, gdzie nastąpiło nawrócenie Szawła, gorliwego wyznawcy Prawa. Paweł prawie milczy o tym decydującym dla niego fakcie, którego wpływ widać we wszystkich jego listach. Podstawowym tekstem, w którym Apostoł opisuje spotkanie z Jezusem pod Damazkiem jest Ga 1, 15-16 — jako objawienie mu Syna i powierzenie misji. W Liście do Rzymian osobistym przeżyciom spod Damazku nadał rangę ogólną: „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by stali się na wzór Jego Syna...” (Rz 8, 29 n.). Św. Paweł wiele medytował nad „światłością z nieba”, która olśniła go pod Damazkiem. W różnej formie dawał temu wyraz: „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach...” (2 Kor 4, 6). Apostoł, dotknięty ślepotą, wniknął w tajemnicę ludzkich mroków i dzięki temu mógł zrozumieć potęgę światła Chrystusa oraz Jego moc stwarzania nowego świata.

Św. Paweł spotkał Chrystusa w chwili, gdy posiadał pełnię podstawowych wartości, bardzo mu drogich i zdobytych wła-

snym wysiłkiem (Flp 3, 4). Pan doprowadził go do całkowitego zerwania z tym, co wydawało mu się ważne (Flp 3, 7-9). Jedyłą wartością, która liczyła się dla niego był Chrystus: „[...] 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). Opisuując swoje nawrócenie, Apostoł używa słowa „spotkanie” — Chrystus jest spotkaniem Pawła z Bogiem (1 Kor 15, 8). Przed nawróceniem jego postawa wobec Boga tylko zewnętrznie była poprawna, swoim postępowaniem burzył właściwy porządek rzeczy. Chrystus jest dla niego Panem życia i objawieniem miłosiernej inicjatywy Boga wobec grzesznego człowieka.

Wszystkie elementy → życia duchowego św. Paweł ujmuje w świetle tego, co wydarzyło się w nim samym. Pierwszym jego doświadczeniem była utrata wzroku (Dz 22, 11). Ślepotę łączy Apostoł Narodów z grzechem, zagubieniem, chwiejnością nie pozwalającą odnaleźć właściwego kierunku drogi życia. Prowadzony za rękę przez towarzyszy przeżywał pokutną drogę. Przejrzał dopiero wówczas, gdy Ananiasz włożył na niego ręce (Dz 22, 13).

Na podstawie własnego doświadczenia i z doświadczenia swoich czasów św. Paweł

sporządził listę 15. (Ga 5, 19-21) lub 21. (Rz 1, 28-31) negatywnych postaw człowieka. „Uczynki ciała” zestawione w listach Pawłowych służyły jako listy pokutne, wg których katechumeni i chrześcijanie robili rachunek sumienia. Niechęć uznania Boga uważa św. Paweł za źródło wszelkiego zła i grzechu, w którym korzeniami tkwi bunt szatana (Rz 1, 28). Odrzucenie Boga, tak jak to było u Apostoła, może przybrać barwy → gorliwości. W sobie doświadczał tego, że człowiek jest wobec grzechu bezradny, tylko Chrystus może go przewyciężyć (Rz 7, 14-19). Dlatego głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, uznał za najważniejsze zadanie swej posługi apostołskiej. W wypowiedziach św. Pawła czytelna też jest myśl, że Chrystus kontynuuje formację życia duchowego w Kościele i mocą → Ducha Świętego.

W życiu duchowym św. Pawła da się wyodrębnić dwa znamienne czternastoletnie okresy. Pierwsze podwójne siedmioletnie zaczyna się od nawrócenia i kończy na drugim pobycie w Jerozolimie. Następne podwójne siedmioletnie, to czas między wi-

zjami, a napisaniem Drugiego Listu do Koryntian. Kiedy go pisał, życie wydawało mu się jakby dwoma okresami sabatowymi. Po 28. latach od nawrócenia św. Paweł nauczył się patrzeć na życie wg świętego rytmu, który powinien decydować o postawie wobec świata (Rz 12, 2), uwrażliwiać na obecność Boga i na eschatyczny wymiar życia (1 Kor 7, 29-31). Apostoł Narodów w postawie duchowej zwraca uwagę na podstawowe relacje człowieka wobec Boga i bliźniego. Fałszywy sposób postępowania wobec brata jest skutkiem błędnego pojęcia Boga i życia budowanego na → egoizmie. Jego hymn o miłości jest doskonałym zobrazowaniem cech dojrzałego chrześcijanina (1 Kor 13, 1-13). Apostoł ujmuje człowieka integralnie, ukazując również rolę → ciała w formowaniu życia duchowego (Rz 8, 11; 1 Kor 6, 15. 19).

C. Martini, *Wyznania Pawła*, Kr 1987; R. S. Zdzieniec, *Chrystologia św. Pawła*, Kr 1989; R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Tn 1991.

KS. ANDRZEJ SZEWCW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

POBOŻNOŚĆ

Zewnętrzny przejaw chrześcijańskiej duchowości; właściwa postawa religijno-duchowa chrześcijanina wobec Boga Trójosobowego, a także wobec drugiego człowieka, samego siebie i świata, wynikająca z dynamiki → cnót teologicznych i moralnych, także → darów Ducha Świętego.

I. Rozwój pojęcia. Sam termin należy do najczęściej używanych w języku teologiczno-kościelnym, a także w języku potocznym, przez co w odniesieniu do pewnych sytuacji nabral peyoratywnego wydźwięku, dalekiego od właściwego sensu.

Starołacińskie *pietas* pierwotnie określało postawę religijnego człowieka wobec bóstwa. Mimo że wytyczało kierunek werty-

kalny, to jednak zawsze chodziło o ruch odolny, idący od człowieka do bóstwa. Z czasem ze względu na rodzinny charakter niektórych bóstw (*penaty* — bóstwa progów domowych, *lary* — bóstwa domowe), jak i kult zmarłych przodków, *pietas* określała całokształt religijności rodzinnej, a później także poprawne relacje społeczne. Chodziło głównie o szacunek i uległość członków rodziny do najstarszego w rodzie (*pater familiaris*) i tą drogą — o szacunek do władzy cywilnej imperatora, nauczyciela itp. *Pietas* uległo więc modyfikacji i wskazywało na relacje horyzontalne.

Język chrześcijański, przyjmując pojęcie *pietas*, przywrócił mu wymiar werty-

kalny z jednoczesnym ukierunkowaniem odgórnym, charakterystycznym dla biblijnych pojęć *hesed* i *émet*. Określały one postawę Boga miłosiernego wobec człowieka, która była zarazem wyznacznikiem właściwych postaw między ludźmi. Innymi słowy: to Bóg przede wszystkim jest „pobożny” wobec Izraela i każdego człowieka i dzięki temu Izrael i każdy człowiek może być „pobożny” wobec Boga i bliźniego. W polskim tłumaczeniu Biblii pojęcia te oddane są często za pomocą słów: być życzliwym, miłosiernym, łaskawym, wiernym, sprawiedliwym (np.: Rdz 21, 23; 24, 49; 47, 29; Wj 9, 27; 1 Sm 20, 8; 2 Mch 1, 24; Ps 25, 10; Prz 20, 28; Mi 6, 8; Mt 1, 19; 9, 13; Łk 23, 27. 50; Ga 3, 11; Jk 5, 6). Na pełną miłosierdzia miłość Boga do Izraela, powinien on odpowiedzieć również miłością i synowskim przywiązaniem, wyrażającym się w → posłuszeństwie i w kulcie pełnym → miłości, z której ma wypływać także braterska miłość, będąca odbiciem dobroci Boga i Jego troski o ubogich.

Doskonałym uosobieniem takiej postawy p. jest Chrystus. Jego synowska miłość do Ojca kazała Mu wypełniać we wszystkim Jego wolę i w ten sposób złożył Bogu hołd doskonały przez śmierć na krzyżu. Stawszy się pobożnym Arcykapłanem, „został wysłuchany dzięki swej uległości” (Hbr 5, 7; 7, 26; 10, 5-7; Dz 2, 27; 13, 35). Dlatego całe misterium Chrystusa św. Paweł nazywa „wielką tajemnicą p.” (*magnum pietatis sacramentum* — 1 Tm 3, 16), zaś św. św. Cyprian († 258) — *exercitium pietatis* („Christi adventu, qui exercitio et exemplo hominis fungeretur” — CSEL 3, 1, 1868, 29).

Zarówno p. żydowską, jak i wczesnochrześcijańską, wzorowaną na Chrystusie, cechowały przede wszystkim kult i sprawiedliwość. Takimi są np.: Symeon (Łk 2, 25), pielgrzymi przybyli na Zielone Świąta do Jerozolimy (Dz 2, 5), setnik Korneliusz (Dz 10, 2. 4. 22. 34 n.), Ananiasz (Dz 22, 12) oraz ludzie grzebiący Szczepana (Dz 8, 2).

W listach św. Pawła i św. Piotra p. tego typu należy do fundamentalnych cnót pasterza, czyli człowieka Bożego (np. 1 Tm 6, 11; Tt 1, 7-9; 2 P 1, 5-7). Nią ma się odznaczać każdy chrześcijanin. Jest to więc p. łącząca w sobie wymiar wertykalny z horyzontalnym. Jest ona imperatywem dążących do doskonałości. W myśl słów św. Pawła 1 Tm 4, 7-8 rozumiano ją jako swoiste ćwiczenie ascetyczne. Stąd zrodziło się pojęcie → „ćwiczenia p.” lub „ćwiczenia pobożne”.

Takie integralne rozumienie p. chrześcijaństwo pogłębiało przez następne wieki, rozpatrując ją w okresie scholastyki bądź to jako cnotę, bądź dar → Ducha Świętego.

W dobie renesansu, a zwłaszcza w okresie potrydenckim, nauka o p. jako cnotcie uległa zasadniczej zmianie. Pod wpływem reformacji, wówczas bardziej od katolicyzmu zainteresowanej życiem społecznym, p. częściej oznaczała obowiązki względem rodziców, przełożonych i ojczyzny, a także wszystkich ludzi. Obowiązek kultu wobec Boga zwykle określano pojęciem *religio*. Za tym poszły na ogół katolickie podręczniki duchowości i książki kaznodziejskie, które na oznaczenie relacji wertykalnych chrześcijanina używały nie *pietas*, lecz m.in. *pia recordatio*, *cultus*, *orandi studium* itp., a zwłaszcza pojęcia *devotio*, które we wcześniejszym nurcie → *devotio moderna* wyraźnie prowadziło w kierunku interioryzacji i uczuciowości.

Później, zwłaszcza w XVII w. nastąpiło utożsamienie pojęcia *pietas* i *devotio*, czego przykład znaleźć można m.in. w *Filotei* św. Franciszka Salezego († 1622). Terminem *devotio*, ze względu na jego afektywną konotację, coraz częściej określano akty kultu wobec Maryi i świętych, a nawet szacunek dla relikwii lub miejsc konsekrowanych.

Od końca XVIII w. aż do poł. XIX w., być może pod wpływem romantyzmu, nastąpiło zupełne zlanie pojęć *pietas* i *devotio*, wskutek czego zagadnienie p. zaczęto traktować coraz częściej jako kwestię wznio-

ślach, religijnych uczuć, natomiast pomijano jej moralno-społeczny wymiar. Pojawiły się nawet postulaty oczyszczenia p. od uczuciowego zabarwienia. W tym celu wprowadzono m.in. rozróżnienie na *p. obiektywną*, daleką od jakichkolwiek uczuć, i *p. subiektywną*, opartą na uczuciach religijnych.

Być może w tym tkwi dostrzegalne także współcześnie pejoratywne zabarwienie pojęcia p.

II. Cnota p. i dar p. Pod koniec średniowiecza pogłębiło się rozumienie p. przez zaliczenie jej do jednego z darów Ducha Świętego. Jest to szczególnie widoczne w pismach św. Bonawentury († 1274), św. Tomasza z Akwinu († 1274) i Rudolfa z Biberach († 1326).

Św. Bonawentura († 1274) m.in. w kazaniu do duchowieństwa w Paryżu w Wielkim Poście 1268 mówił o potrzebie przyjęcia daru p. pochodzącego od Ducha Świętego. Zgodnie z zasadą proporcjonalności przyczyny i skutku, jest to warunek niezbędny, aby stać się pobożnym.

Bardziej systematyczny wykład na ten temat daje św. Tomasz z Akwinu († 1274). Wg niego p. jako cnota jest częścią potencjalną (cnotą pochodną) cnoty sprawiedliwości, a zatem ograniczałaby się tylko do sfery relacji międzyludzkich (szacunek dla rodziców, przodków i Ojczyzny — w j. pol. zwany *pietyzmem* — STh II-II, q. 101, a. 1). P. zatem stanowi także część cnoty religii, zwracającej człowieka ku Bogu. Z uwagi na proporcjonalność przyczyny i skutku sama cnota p. nie wystarczy. Dla chrześcijańskiej doskonałości niezbędny jest dar p. pochodzący od Ducha Świętego. Jest on wyższy aniżeli cnota p. (STh II-II, q. 80-82).

Rudolf z Biberach w *De septem donis Spiritus Sanctii* w ślad za św. Bonawenturą, rozróżnia *p. wrodzoną*, czyli naturalną, *p. nabytą* i *dar p.* Pierwsza jest uczuciem skłaniającym ku czemuś (np. rodziców ku dzieciom i dzieci ku rodzicom, ku ojczyźnie itp.). Uczucie spotyka się także u zwierząt.

W p. nabytej do głosu dochodzi bardziej → przyjaźń niż natura, ponieważ udziela się drugim pomocy nie dlatego, że są ludźmi, ale dlatego że są przyjaciółmi lub znajomymi. Właściwą p. i miarą → doskonałości jest dar Ducha Świętego pochodzący z samego źródła p., czyli z Boga. Dzięki temu darowi p. w duszy, wschodzi, wzrasta i osiąga pełnię dzień duchowy, czyli wieczna → kontemplacja Oblicza Bożego (*Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel, Wwa 1987, 3, 190-193).

III. Wypaczenia p. Mają miejsce wówczas, gdy → ćwiczenia p. traktowane są instrumentalnie jako cel sam w sobie, a nie jako środek do → zjednoczenia z Bogiem i sposób → chrystoformizacji. Klasycznym tego przykładem jest tzw. sakralizm, w mniejszym stopniu hierarchizm. Natomiast właściwym podejściem do p. jest tzw. finalizm.

1. Sakralizm. Polega na zredukowaniu całokształtu życia duchowego wyłącznie do czynności kultycznych. Poza skrajnymi przypadkami tzw. bigoterii, na ogół nie występuje w tak czystej postaci, gdyż jest zbyt jaskrawym przejawem braku dojrzałości psychoemocjonalnej i religijnej. Nierzadko natomiast pojawia się w formie złagodzonej, polegającej na przypisywaniu głównie aktom liturgicznym wyłącznego znaczenia uświęcająco-sakralnego (co mogłoby się wyrażać np. w stwierdzeniu: „Jestem dobrym(!) katolikiem, bo chodzę na Mszę św. w niedziele i święta”), z jednoczesnym lekceważeniem zobowiązań moralnych w zakresie życia codziennego, wynikających z prawd wiary i liturgii.

Oznaczałoby to, że naprawdę pobożnym i na drodze doskonałości jest się tylko w kościele w czasie liturgii lub modlitwy, zaś powracając do → świata, chrześcijanin staje się poganinem. Logiczną konsekwencją takiego podejścia do p. byłoby ciągłe mnożenie aktów kultu i jednocześnie stopniowe zredukowanie do minimum wszelkiego za-

interesowania do spraw świeckich. Życie chrześcijanina przebiegałoby wówczas jakby dwutorowo, bez jakichkolwiek punktów styecznych między *sacrum* i *profanum*. Mogłoby to także służyć za usprawiedliwienie dla braku zaangażowania i odpowiedzialności za sprawy doczesne (→ *fuga mundi*), co jest typowe dla tzw. pascalowskiej wizji świętości (W. Słomka, *Świecka droga świętości*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lb 1981, 69), spotykanej często w różnego rodzaju → sektach o charakterze manichejskim.

2. Hierarchizm. To ujęcie p. wychodzi ze słusznego założenia, że całe życie człowieka jest służbą Bożą, toteż wszystkie czynności, z wyjątkiem grzesznych, wchodzi w zakres zainteresowania człowieka pobożnego. Jednakże nie wszystkie czynności w jednakowym stopniu realizują postulat służby Bogu. Ze względu na ich powszechnie uznany charakter można ułożyć je w piramidę (zhierarchizować). Na jej szczycie znajdują się działania bezpośrednio jednoczące z Bogiem, a więc sakramenty, sakramentalia, modlitwy itp., niżej — działania przygotowujące do zjednoczenia z Bogiem (np.: czytanie duchowe, święte studium, umartwienia, praktykowanie cnót itp.), jeszcze niżej — działania uszlachetniające człowieka (np.: uczenie się, *savoir vivre* itp.), a na samym dole znajdują się działania konieczne, związane z doczesnością. Pewne odzwierciedlenie tej tendencji znaleźć można m.in. w *Naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis (I, 25, 9).

Z tego wynika, że czynnościom o większej wartości uświęcającej należy poświęcać więcej czasu i sił, zaś czynnością podrzędnym poświęcać mniej uwagi, lub przeciwnie — tym więcej ich spełnić, aby mogły zrównoważyć czynność wyższego rzędu (np. więcej czytania duchowego zamiast adoracji Najśw. Sakramentu).

Pozytywną cechą tego ujęcia z punktu widzenia pedagogiki chrześcijańskiej jest m.in. to, że nie przemilcza dobrych uczyn-

ków, jak w sakralizmie i daje skuteczną psychologicznie motywację do ich praktykowania. Stwarza ponadto, zwłaszcza w początkowym etapie życia duchowego, przychylną atmosferę do wyrabiania dobrych nawyków w pracy nad sobą. Niemniej jednak przy przesadnym podkreśleniu hierarchii czynności sakralnych grozi negatywnym podejściem do spraw doczesnych. Poza tym niesie ryzyko troski bardziej o ilość i formę praktyk pobożnych aniżeli o ich jakość i treść. Oznacza to, że życie duchowe ujmowane jest bardziej w kategoriach statystycznych. Z tym ujęciem wiąże się także przedmiotowe traktowanie łaski uświęcającej i nadprzyrodzonych zasług, tak jak gdyby były one dającym się obliczyć depozytem w niebiańskim banku.

3. Finalizm. Za podstawę ujęcie to bierze cel ludzkiego przebywania na ziemi, którym jest doskonałość na miarę Chrystusa. Skupia więc swoją uwagę przede wszystkim na jakości czynności. Każda czynność, bez względu na to czy jest natury sakralnej, czy świeckiej ma służyć doskonaleniu człowieka i upodobnieniu do Chrystusa. Zatem takie, tyle i w taki sposób trzeba spełniać praktyk p., jakich i ile potrzeba, ażeby wzrastał poziom duchowy i osobowy chrześcijanina w konkretnych uwarunkowaniach jego egzystencji. Należy zatem przede wszystkim pobudzić do osiągnięcia celu, jakim jest → świętość i → zjednoczenie z Chrystusem, a potem dobrać do tego odpowiednie sposoby i środki (*quidquid agis, prudenter agas et respice finem*). Z kolei droga do realizacji celu prowadzi przez poznanie i miłość (*nihil amatum nisi cognitum*). Cel może być osiągniany bezpośrednio, albo poprzez inne cele pośrednie. Potrzeba zatem hierarchii celów, nie zaś hierarchii środków, jak w hierarchizmie. Sakralizm i hierarchizm nie interesują się uwarunkowaniami życia danej jednostki. Tymczasem im lepiej dany cel w konkretnym kontekście środowiskowym jest rozpoznany, tym silniejsza motywacja do stosowania odpowiednich działań i środków.

Ujęcie finalistyczne p. jest najbardziej racjonalne i znajduje uzasadnienie metafizyczno-teologiczne. Ustalając hierarchię celów i etapów prowadzących do celu ostatecznego nie lekceważy hierarchii przedmiotów i środków, ale pogłębia ich zrozumienie i pozwala efektywniej je wykorzystywać. Ponadto skupia uwagę na wnętrzu osoby, na jej motywacji i stanie afektywnym (→ serce), a nie tylko na samych aktach. Całkowite podporządkowanie myśli, decyzji i uczuć Chrystusowi, stanowią w tym ujęciu centralne zadanie w pracy nad sobą. Ze względu na interioryzację, kryterium oceny stanu duchowego jest tu zatem bardziej jakościujące, aniżeli ilościowo-statystyczne.

Po tej linii poszła m.in. reforma praktyki odpustów. Z takim ujęciem praktyk pobożnościowo-ascetycznych koresponduje także tzw. teilhardowska wizja świętości, wg której zbawienie i uświęcenie człowieka dokonują się w wymiarze świata, po linii tego, co nawet niewierzący uznają za rozwój i

postęp świata. Eschatologia oznacza tu proste dopełnienie tego planu, który sam z siebie zmierza do punktu Omega — Jezusa Chrystusa. Między tym, co doczesne i tym, co wieczne istnieje ciągłość. Ma to swoje podstawy biblijne i teologiczne, zwłaszcza w nauczaniu Kościoła soborowym i posoborowym (Słomka, 69).

Pewnym jednak niebezpieczeństwem finalistycznego podejścia do p. jest lekceważenie ilości i systematyczności ćwiczeń pobożnych, jak również uleganie przesadnemu entuzjazmowi dla treści danej praktyki przy jednoczesnym lekceważeniu formy i metody, a w związku z tym subiektywizm i sentymentalizm.

J. G. Piwiński, *Rola ćwiczeń pobożnych w rozwoju osobistego życia religijnego*, PP 234(1952), 3-26; L. Balter, *Świętość jako cel i kres rozwoju duchowego*, w: *Duchowość chrześcijańska* (Com, 10), red. L. Balter, Pz 1995, 191-205.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

PODŚWIADOMOŚĆ

Sfera psychiki, w której znajdują się treści w postaci świadomości rozproszonej z powodu braku syntezy psychicznej bodźców działających na zmysły i w postaci świadomości marginesowej, gdy treści świadome znajdują się poza aktualnym polem uwagi.

Nieświadomość obejmuje procesy zachodzące w głębi psychiki, które nigdy nie zostaną uświadomione, a które wpływają bezpośrednio na powstawanie aktów świadomości.

W koncepcji psychoanalitycznej Z. Freuda p. (*id*) oznacza pierwotny system osobowości człowieka, z którego wykształcają się *ego* (sfera odpowiedzialna za działania w obiektywnym świecie) i *superego* (wewnętrzna reprezentacja tradycyjnych wartości i ideałów społeczeństwa).

Sfera *id* kieruje się zasadą przyjemności, która polega na tym, że nadmiar energii, odczuwany jako przykry stan napięcia, powstający w wyniku stymulacji wewnętrznej lub zewnętrznej, jest niwelowany przez działania człowieka motywowane popędami, bez względu na brak moralnej akceptacji. W związku z aktywnym i dynamicznym oddziaływaniem p., sfera *ego* jest terenem ciągłych konfliktów między dążeniami wypływającymi z zasady przyjemności i zasad płynących z *superego*.

J. Aleksandrowicz, *Nerwice. Psychopatologia i psychoterapia*, Wwa 1988; C. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Wwa 1990; D. Rosenhan, M. Seligman, *Psychopatologia*, Wwa 1994; P. Zimbardo, *Psychologia i życie*, Wwa 1997; I. Kurcz, *Historia i teorie psychologiczne*, w: *Psychologia*, red. J. Strelau, Gd 2000, 1, 23-92.

IWONA NIEWIADOMSKA

PODWÓRKOWE KOŁA RÓŻAŃCOWE DZIECI

PKRD przy Radiu Maryja, posiadające strukturę organizacyjną zbliżoną do → Żywego Różańca, gromadzą dzieci oraz ich najbliższych na codziennej modlitwie różańcowej. Patronami PKRD są św. Teresa od Dzieciątka Jezus i św. Jan Bosko oraz Dzieci Fatimskie: bł. Hiacynta i bł. Franciszek.

I. Historia PKRD. Powstały w lipcu 1997 z inicjatywy dziewięcioletniej wówczas Madzi Buczek, niepełnosprawnego dziecka, doświadczonego ciężką, nieuleczalną chorobą. Członkami pierwszego Koła byli jej rówieśnicy z podwórka, stąd nazwa.

Dla pierwszych trzech członków Koła, by tę inicjatywę potraktowali poważnie, Madzia przygotowała specjalne legitymacje. Odtąd każdego dnia dzieci gromadziły się w wybranym miejscu na wspólnej modlitwie rozważając jedną tajemnicę Różańca, po czym uczestniczyły w nowennie do Matki Bożej na podstawie książki pt. *Dzieci, pomóżcie memu Niepokalanemu Sercu zwyciężyć*.

14 IX 1997 na zaproszenie Dyrektora → Radia Maryja o. Tadeusza Rydzyka CSsR, Madzia Buczek opowiedziała na antenie o podjętej inicjatywie. Jak twierdzi, gdyby nie to, Koło Różańcowe pozostałoby tylko na jej podwórku. Na apel o. Dyrektora, aby podobne koła powstawały w całej Polsce, odpowiedziały tysiące dzieci. Koła zaczęły powstawać także za granicą. Obecnie w PKRD w Polsce i w ok. 20 krajach świata zgromadzonych jest 76 tys. członków (stan z IX 2001), a ich duchowym opiekunem z ramienia Radia Maryja jest o. Dariusz Pabiś CSsR.

II. Struktura organizacyjna. Do PKRD należą dzieci, ich rodzice oraz dziadkowie. Prowadzącym dane Koło jest wybrana osoba duchowna lub świecka. Wszyscy zobowiązu-

ją się do codziennego rozważania jednej tajemnicy różańcowej. Modlitwa jest wspólna lub indywidualna. Przy tym ilość członków Koła jest nieograniczona, nie jest bowiem konieczny ścisły podział na Róże Różańcowe i wymiana tajemnic, jak to jest w innych Kołach Różańcowych.

Intencje modlitewne PKRD: za Ojca świętego o zdrowie i potrzebne łaski; za wszystkich biskupów i kapłanów; za Radio Maryja i jego Założyciela; za Ojczyznę; za misje; za dzieci nienarodzone; o nawrócenie grzeszników; o rozwój PKRD.

Formalne zatwierdzenie Koła następuje po przesłaniu na adres Madzi Buczek wiadomości o dacie jego założenia wraz z listą zawierającą imiona i nazwiska członków, daty urodzenia i adresy. W odpowiedzi każdy otrzymuje legitymację członkowską, a prowadzący Koło informacje, jak kontynuować dzieło.

Jako pomoc w prowadzeniu PKRD wykorzystuje się: E. Hatner, *Zwycięstwa różańcowe*, Wwa 1997; S. Sierputowska, *Modlę się różańcem (krzyżówki, rebusy, wierszyki)*, Nowa Sól [brw]; św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, *Przedziwny sekret Różańca świętego*, R 1960; G. de Marchi, *Matka Najświętsza rozmawiała z pastuszkami*, Ol 1988; *Różaniec dla dzieci*, Cz 1998.

III. Duchowość. Dzieło PKRD jest, jak twierdzi jego Założycielka, odpowiedzią na liczne prośby Matki Bożej kierowane do dzieci o modlitwę różańcową. Przystąpienie do Koła jest więc oddaniem się w Jej „szkołę”. „Pragnęłabym — pisze Madzia Buczek — abyśmy odpowiedzieli Matce Bożej, złączyli się z Nią w przeżywaniu męki Pana Jezusa, Jego śmierci z miłości do nas i w ten sposób za Jej przyczyną przemieniali nasze serca. Abyśmy umieli złożyć nasze troski i cierpienia za Jej pośrednictwem u stóp

Krzyża Chrystusowego” (*Tak to się zaczęło. PKRD*, Wwa 2000, 25).

Modlitwa różańcowa zapoczątkowana przez pastuszków z Fatimy, a kontynuowana w PKRD, ma przyczynić się do zwycięstwa Niepokalanego Serca Maryi i zapanowania na świecie pokoju, miłości i jedności, co w szczególny sposób dotyczy naszej Ojczyzny. „Kochane dzieci — wzywa Założycielka PKRD — przez modlitwę różańcową musimy ratować naszą Ojczyznę, nasz naród i inne narody na całym świecie. Matka Boża tak bardzo jest cierpliwa i tak wytrwała w swojej miłości do nas, że nieustannie nawołuje nas do modlitwy. Musimy Jej pomóc, więc nie odkładajmy tej decyzji na jutro, lecz uklękniemy już dzisiaj i weźmy różaniec do ręki” (tamże, 26).

Dzieci podejmujące modlitwę różańcową w PKRD stają się małymi apostołami, którzy w prosty sposób ewangelizują swoje środowiska. Dotyczy to szczególnie → rodzin, gdzie wspólna modlitwa przyczynia się do odbudowywania w nich naturalnego ładu. Modlitwa podejmowana wraz z rodzicami i dziadkami, stanowi pomoc w spajaniu rodziny i umacnianiu właściwych relacji między pokoleniami.

Formacja członków PKRD dokonuje się w obrębie Kół, a także w czasie spotkań regionalnych, które co kilka miesięcy, za zgodą ordynariusza miejsca, odbywają się różnych częściach kraju. W spotkaniach tych uczestniczą także o. Dariusz Pabiś CSsR i Madzia Buczek. Od 1999 członkowie wszystkich Kół gromadzą się na dorocznych pielgrzymkach PKRD na Jasnej Górze. Nadto w każdą sobotę o godz. 19.30 na antenie Radia Maryja Madzia prowadzi własną audycję dla dzieci. Natomiast od 2000 w miesięczniku „Rodzina Radia Maryja” regularnie zamieszczane są jej artykuły dotyczące PKRD wraz z krótkim rozważaniem tajemnic różańcowych.

M. Rutkowska, *PKRD*, w: *Kropki modlitwy i dobra*, red. M. Rutkowska, Wwa 1999, 84-87; J. Cydzik, *Pierwsza Pielgrzymka PKRD do Matki Bożej Jasnogórskiej*, „Rodzina Radia Maryja” 5(1999), 18-21; *II Pielgrzymka PKRD. Jasna Góra 4 czerwca A.D. 2000*, tamże, 7-8(2000), 24-29; B. Ganczarska, *Jak paciorki Różańca...*, tamże, 6(2001), 14-15; A. Zabłotna, *PKRD na Jasnej Górze*, tamże, 7-8(2001), 32-35; E. Mańczyk, *Śląskie dzieci wspólnie odmawiają Różaniec. Dzieci na Śląsku modlą się, uczą i bawią w PKRD*, „Źródło. Tygodnik Rodzin Katolickich”, 10(2001), II-III.

AGNIESZKA DENEKA

POKORA

Cnota moralna chroniąca człowieka przed bezpodstawnym wywyższaniem się. Łac. *humilitas* (p.) pochodzi od *humus* (ziemia). Oznacza zatem pogodzenie się z naszą ziemską istotą, przyziemnością, ze światem naszych popędów. Jest to więc odwaga przyznania się do siebie.

Istotę p. stanowi więc afirmacja → prawdy o sobie, dostrzeganie w sobie grzeszności i dobra, odrzucenie egoistycznego „ja” (→ egoizm), przekonanie o swojej niewystarczalności i uznanie zależności od Boga. P. wyraża postawę człowieka wobec Boga i bliźniego. Tak rozumiana p. jest fundamentem → życia duchowego.

W rozwoju życia duchowego podstawą p. jest umiłowanie i zaufanie Bogu, gotowość do przyjmowania darów nadprzyrodzonych, dążenie do pełnienia woli Bożej (→ zgadzanie się z wolą Bożą), do osiągnięcia → świętości. Towarzyszy postępowi życia duchowego, od początku (→ poznanie siebie) do → zjednoczenia z Bogiem. Niebezpieczeństwem zagrażającym p. jest iluzja — zewnętrzne złudzenie o swojej pokornej postawie, jako wynik nadmiernego zajmowania się sobą, tzn. fałszywa pokora.

Tradycja ascetyczna wymienia różne stopnie p. Np. św. Benedykt z Nursji († 543) w swej *Regule* (rozdz. VII) wymie-

nia 12. stopni p., które wskazują na duchowy postęp → mnicha.

Przeciwnością p. jest → pycha i inne pochodne jej → wady.

K. M. Kasperkiewicz, *U podstaw permanentnej formacji. Problematyka chrześcijańskiej p.*, Wwa 1983; S. Urbański, *Polska teologia życia mistycznego*, Wwa 1995; B. Ducruet, *P. wg św. Benedykta*, Kr 2000.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

POKUSA

Chwilowa, wewnętrzna podnieta nakłaniająca do grzechu. Od chwili kuszenia rajskiego (Rdz 3, 1-7), stanowi jeden z podstawowych frontów tzw. → walki duchowej.

Bezpośrednio lub pośrednio pochodzi od człowieka lub od szatana. W pierwszym przypadku, zmysły zewnętrzne i wewnętrzne człowieka skażone grzechem pierwotnym przynoszą niebezpieczne dla → rozwoju duchowego poruszenia do złego czynu (Jk 1, 14). Dlatego nie należy pochopnie każdej p. przypisywać sprawczości szatana. W drugim przypadku szatan skłania człowieka do wyrażenia zgody na popełnienie zła. Wg św. Tomasza z Akwinu († 1274), specyficznym działaniem szatana jest kuszenie. Skoro nie zawahał się kusić nawet Chrystusa (Mt 4, 1-11), to tym bardziej nie oszczędza nikogo z ludzi. Z tego powodu św. Piotr Apostoł przestrzega przed jego nieustannym podstępny atakiem (1 P 5, 8). Do czujności wobec p. wzywa także św. Paweł (Ef 6, 11-12). W podobnym duchu uczy św. Ignacy Loyola († 1556) w pierwszej serii *Reguł o rozeznawaniu duchów*. Porównuje tam kuszenie szatana do działania przewrotnej kobiety, która „[...] ma siły słabe, ale chęć szkodenia mocną. [...] Właściwością kobiety w czasie sprzeczki z jakimś mężczyzną jest tracić odwagę i uciekać, jeśli mężczyzna stawia jej dzielnie czoło; a przeciwnie, jeżeli mężczyzna zaczyna uciekać tracąc odwagę, wtedy gniew, mściwość i dzikość kobiety nie zna granic, ni miary. Podobnie właściwością nieprzyjaciela [szatana] jest tracić siły i odwagę i uciekać ze swymi pokusami, jeże-

li osoba ćwicząca się w rzeczach duchowych stawia odważnie czoło p. nieprzyjaciela i działa wręcz odwrotnie. [...] Nieprzyjaciel zachowuje się jak uwodziciel, który chce pozostać w ukryciu i nie być ujawnionym. [...] Nieprzyjaciel zachowuje się także jak wódz na wojnie, gdy chce jakiś gród zwyciężyć i złupić. [...] zbadawszy siły i środki obronne jakiegoś zamku, atakuje go od strony najsłabszej. Podobnie i nieprzyjaciel natury ludzkiej krąży i bada ze wszech stron wszystkie nasze cnoty teologiczne, kardynalne i moralne...” (Reguły 12-14, ĆD 325-327).

Człowiek często nadaje p. interpretację psychologiczną, usprawiedliwiając jej działanie słabością natury ludzkiej, niekorzystnym dla życia uwarunkowaniem społecznym, podszeptom różnorodko obciążonej psychiki. Dlatego utożsamia p. z silnym pragnieniem czegoś, uważając ją za oznakę dobrego postępowania. Stawiając znak równości między pragnieniem a p., nazywa jej mianem faktyczny → grzech.

W p. wyróżniamy trzy momenty: a) sugestię, czyli podniecie do zła; b) zadowolenie lub upodobanie, jakiego doznaje człowiek; c) reakcję woli.

Bóg dopuszcza p., która nigdy jednak nie jest ponad możliwości obronne człowieka (1 Kor 10, 13). Czyni to w celu: a) skarcenia i wychowywania grzesznika; b) upokorzenia szatana, gdy p. zostaje przezwyjęczona; c) objawienia się → chwały Bożej i mocy zbawczej Chrystusa, a przez to przybliżenia się Królestwa Bożego (Łk 11, 20).

Z tej racji można mówić o znaczeniu p. dla życia duchowego w tym sensie, że jest

ona: a) środkiem → oczyszczenia władz ludzkich (w Kor 12, 9); b) bodźcem do energicznych i trwałych wysiłków w postępie duchowym; c) szkołą → pokory i nieufności względem samego siebie, przypomina bowiem słabość i niemoc ludzką; d) przyczyną powrotu do miłości Boga.

Środki walki z p., to: a) zachowanie czujności; b) unikanie grzesznych okazji; c) stawianie bezpośredniego oporu przez obudzenie aktów katerycznego sprzeciwu woli lub oporu pośredniego przez akty anagogiczne, czyli praktykowanie cnót teologicznych; d) → umartwienie; e) → modlitwa i → post (Mk 9, 29); f) pomoc → kierownika duchowego; g) trwanie w stanie → łaski uświęcającej; h) wyznawanie p. na spowiedzi (św. Bazyli Wlk.).

Po ustąpieniu p., jeżeli została pokonana, należy podziękować Bogu za łaskę zwycięstwa, aby nie ulec gorszej p. pychy.

Natomiast jeżeli następstwem p. jest upadek w grzech przynajmniej lekki, należy natychmiast obudzić w sobie szczery → żal i ufność w → Miłosierdzie Boże, aby nie popaść w zuchwałość, albo w → rozpacz, które mogą prowadzić do grzechu przeciwko Duchowi Świętemu.

Nie należy także po fakcie poddawać p. drobiazgowej analizie psychologicznej, aby w ten sposób nie zajmować nią pamięci i wyobraźni, co w końcu doprowadzi zaangażowania woli. W ten sposób może powstać nowa p.

J.-L. Dumont, *Podjąć decyzję*, w: *Moralność chrześcijańska* (Com, 2), red. L. Balter, Pz-Wwa 1987, 35-48; S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Wwa 1988; A. Feuillet, *Tajemnica kuszenia Jezusa*, w: *Zło w świecie* (Com, 7), red. L. Balter, Pz-Wwa 1992, 50-65.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

POKUTA

Rozpatrywana jest w podwójnym aspekcie: aretologicznym i sakramentalnym.

I. P. jako cnota (aspekt aretologiczny).

To stałe wewnętrzne nastawienie oznaczające moralną i religijną postawę człowieka wobec grzechu. Jest ona nadprzyrodzoną sprawnością moralną skłaniającą człowieka do odczuwania bólu duchowego z powodu popełnionego zła i obrazy Boga.

Już od średniowiecza p. klasyfikowano jako cnotę wyrównawczą (wyrównanie niesprawiedliwości wyrządzonej przez grzech Bogu) i ściśle wiązano ją ze sprawiedliwością. Współczesna teologia sytuuje tę cnotę bliżej miłości. Istotę p. stanowi → nawrócenie. Postawa ta implikuje także → zadośćuczynienie Bogu i bliźniemu za popełnione zło. W cnotcie p. mieści się wymiar eklezjalny oraz indywidualny. Do praktykowania p. wezwana jest cała wspólnota kościelna, która realizuje ją w przewidzia-

nych liturgicznie czasach i formach (np. Wielki Post, każdy piątek, nabożeństwa pokutne) oraz każdy chrześcijanin aktualizujący w swym życiu ducha p. Ponieważ cnota p. pomaga zachować należytą postawę wobec → rzeczywistości ziemskich oraz chroni przed przesadnym konsumpcjonizmem i żądzą użycia, posiada niezastąpioną wartość leczniczo-wychowawczą. Z tej racji p. powinna leżeć nie tylko u podstaw → formacji duchowej chrześcijan, lecz winna się stać programem i streszczeniem całego życia chrześcijańskiego. Zrozumiałe są więc częste apele Matki Bożej podczas różnych → mariofanii, w których wzywa Ona do podejmowania czynów pokutnych, jak np. w Gietrzwałdzie (1877) czy Fatimie (1917).

II. P. w aspekcie sakramentalnym,

zwana → spowiedzią, stanowi jeden z siedmiu znaków zbawczych ustanowionych przez Boga i sprawowanych przez Kościół. P. sakramentalna jest aktem, w którym Ko-

ściół mocą Jezusa Chrystusa przez posługę kapłana odpuszcza pokutującemu grzesznikowi winy zaciągnięte wskutek grzechów popełnionych po → chrzcie św.

Do konstytutywnych elementów sakramentu p., niezbędnych do jego ważności, integralności i owocności, należą: → żal za grzechy, wyznanie grzechów, → zadośćuczynienie i → rozgrzeszenie. P. sakramentalna jest nieodzowna dla chrześcijan, którzy przez grzech śmiertelny zerwali więzy przyjaźni z Bogiem, aby mogli ponownie wrócić do życia w → łasce (KKK 1420-1421). Sakrament ten pozostaje widzialnym znakiem pojednania z Bogiem i Kościołem, czyli spotkania skruszonego grzesznika z miłosiernym Chrystusem żyjącym w Kościele i dokonującym przebaczenia grzechów za pośrednictwem Kościoła. Pojednanie z Bogiem wiąże się z przywróceniem łaski uświęcającej i godności → dziecięctwa Bożego oraz powoduje duchowe odrodzenie i zmartwychwstanie chrześcijanina. Nieodmiennie skutkiem przebaczenia grzechów w sakramencie p. jest także: darowanie kar wiecznych i częściowo kar doczesnych, przyznanie cnót wlaných i darów Ducha Świętego, odzyskanie zasług nadprzyrodzonych utraconych wraz z popełnieniem grzechu śmiertelnego oraz przywrócenie zerwanej braterskiej wspólnoty w Kościele (KKK 1441-1445).

P. sakramentalna ma moc uzdrawiającą w wymiarze duchowym i wewnętrznym, stąd jest ona istotnym elementem rozwoju życia duchowego. Praktyka częstej → spowiedzi jest przejawem dbałości o czystość duszy, doskonałą metodą poznania niebezpieczeństw grozących życiu duchowemu i sposobem ustrzeżenia się przed nimi, a także wyrazem wrażliwości na rosnącą kulturę chrześcijańskiego ducha.

KS. WOJCIECH ZAWADZKI

III. Rys historyczny sakramentu p.

Zachowało się niewiele wzmianek o sakramencie p. z okresu poapostolskiego. Wiadomo jednak na pewno, że Kościół od sa-

mego początku korzystał z władzy odpuszczania grzechów (J 20, 22-23).

Wcześniej pojawiły się tendencje rygorystyczne, żądające, by ci, którzy przez chrzest dostąpili odpuszczenia grzechów i ponownie zgrzeszyli, nie byli dopuszczani do pojednania z Kościołem (KKK 1447). Od poł. II w. pojawiło się zastrzeżenie co do tego, ile razy można dostąpić odpuszczenia grzechów. Nieco później, w III w. wytworzyła się tzw. *pokuta kanoniczna* czy kościelna, którą nakładano w przypadku popełnienia grzechu → bałwochwalstwa, morderstwa i nieczystości. Pokuta kanoniczna pociągała za sobą daleko idące skutki, np. zakaz pożycia małżeńskiego i zakaz służby wojskowej, zatem często odsuwano ją na koniec życia. Była też bardzo niedogodna z tego względu, że tylko raz w życiu można ją było odprawić. Zachodziły jednak wypadki, kiedy dany biskup czy synod dopuszczał możliwość częstego odpuszczania grzechów i odbywania p.

Wyłoniły się różne stopnie pokutujących, choć praktyka pokutna nie była taka sama w całym Kościele. Np. św. Grzegorz Cudotwórca († ok. 270) wymienia cztery kategorie pokutujących: płaczący, słuchający, leżący i stojący. Brak jednak jakichkolwiek wzmianek na ten temat w Kościele Zachodnim, gdzie — jak się wydaje — była tylko jedna grupa pokutujących.

Dla pisarzy pierwszych wieków grzech wyłączał grzesznika ze społeczności wiernych, a zwłaszcza ze wspólnoty eucharystycznej, zaś p. uznana przez Kościół włączała go ponownie w społeczność kościelną, a tym samym jednała z Bogiem i dawała odpuszczenie grzechów. Kościół włączał się również w nawrócenie grzesznika. Celem p. publicznej była nie tyle chęć upokorzenia winnego, co raczej pragnienie, by cały Kościół swymi modlitwami wspierał go.

Tzw. formuła rozgrzeszenia przechodziła długą ewolucję tak w Kościele wschodnim, jak i zachodnim. Wg *Konstytucji Apo-*

stolskich grzesznik pozostawał poza Kościołem, a biskup oraz wierni modlili się za niego. Po jakimś czasie z polecenia biskupa przeprowadzano grzesznika i badano, czy właściwie wypełnił p. oraz czy zasługuje na przyjęcie do społeczności Kościoła. Polecano mu jeszcze przez pewien czas pościć zależnie od wielkości winy — dwa, trzy, pięć lub siedem tygodni i polecano mu dołączyć ten post do modlitw. Gdy grzesznik wypełnił p., zostawał przyjęty do Kościoła. Cała wspólnota modliła się za niego i nakładała nań ręce.

Historyk Sozomenos († ok. 450) opisuje sposób pojednania grzesznika w Kościele Rzymskim. Ci, którzy czynili p., mieli osobne miejsce w kościele, gdzie przebywali dla zawstydzenia i opłakiwania swoich grzechów. Nie mieli prawa brać udziału w liturgii mszalnej. W wybranym dniu biskup wraz z nimi rzucał się na ziemię wśród modlitwy całej społeczności. Następnie biskup wstawał i odmawiał nad nimi modlitwę, po czym odsyłał ich do domu. Każdy pokutnik odtąd umartwiał się postem, nie korzystał z łaźni, zachowywał wstrzeźliwość oraz spełniał dobre uczynki, które mu zostały nałożone. Odprawiwszy p., po pewnym czasie otrzymywał rozgrzeszenie i był przyjęty do wspólnoty wiernych.

Niektórzy (np. P. Galtier), twierdzą, że już w III w. istniała oprócz p. kanonicznej także p. prywatna. Zdaje się na to wskazywać św. Cyprian, który uznaje za konieczne wyznanie grzechów popełnionych nie tylko uczynkiem, lecz również myślą. Jedyne z codziennych przewinień nie ma obowiązku spowiadania się, albowiem zwyczajnymi środkami do ich zgładzenia są modlitwa i dobre uczynki, a zwłaszcza jałmużna.

P. publiczna z różnych względów była zbyt uciążliwa i nie łatwo ją było stosować. Nawet odradzano ludziom młodym poddawanie się p. Zatem w miejsce p. publicznej (kanonicznej) pojawiła się p. prywatna głównie pod wpływem Kościoła irlandz-

kiego. W Irlandii bowiem rozwinęła się odrębna praktyka pokutna, w której nie znano p. kanonicznej. Do X w. p. przebiegała wg schematu: a) wyznanie win przed biskupem lub kapłanem; b) praktyki pokutne będące zadośćuczynieniem za winę; c) żal (*contritio*) i pojednanie z Bogiem i Kościołem przez powtórne przyjęcie do wspólnoty wiernych (*reconciliatio*) i rozgrzeszenie (*absolutio*).

O ile w okresie patrystycznym główną rolę odgrywała p. publiczna, to w średniowieczu podkreślano znaczenie wyznania grzechów (*confessio*). W związku z tym sakrament pokuty zaczęto nazywać spowiedzią.

Aż do czasu scholastyki brak jest odpowiedniej teologii sakramentu p. Teologowie stawali więc wobec zadawnionych problemów, np. jaki jest stosunek osobistych aktów penitenta do aktu ze strony Kościoła; który z aktów jest decydujący: wyznanie win, odbyta pokuta czy żal?

Na uwagę zasługuje ujęcie sakramentu p. przez św. Tomasza z Akwinu († 1274). Wyróżnił w nim akty penitenta, tj. żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie, i akt Kościoła, którym jest rozgrzeszenie. Akty penitenta uznał za materię, a rozgrzeszenie przez kapłana za formę sakramentu p. Warunkiem uzyskania rozgrzeszenia jest żal (STh II-II, q. 90, a. 1-4). Wg św. Tomasza istnieje tylko jedna droga odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie św., tj. droga sakramentalna.

Inaczej ujmuje ten problem bł. Jan Duns Szkot († 1308). Uważa bowiem, że istnieją dwa odrębne sposoby odpuszczania grzechów: przez szczery żal i przez sakrament p. O ile dla św. Tomasza akty penitenta (głównie żal) były częścią składową sakramentu p., to dla Dunsza Szkota są one tylko warunkami, a sam sakrament p. polega na rozgrzeszeniu przez kapłana. To ujęcie zostało w dużej mierze przyjęte przez późniejszych teologów i znaleźć je można we

współczesnych katechizmach (KKK 1430-1433).

Zarówno św. Tomasz z Akwinu jak i bł. Duns Szkot nie uwzględnili charakterystycznej dla pierwszych wieków prawdy, że p. jest pojednaniem z Kościołem, a przez to z Bogiem. Zdaniem B. Poschmanna historia sakramentu p. poszłaby wówczas inną drogą, tzn. nie byłoby kontrowersji między zwolennikami tzw. atrycjonizmu i kontrycjonizmu, tj. pomiędzy tymi, którzy uważają żal mniej doskonały (*attritio*) za wystarczający do ważności sakramentu pokuty, a tymi, którzy żądają przynajmniej początku miłości i skruchy (*contritio*).

Spory te mają swoje odbicie także we współczesnej teologii i praktyce sakramentu p., a pośrednio w → duchowości, czego

negatywnym przejawem jest lekceważenie tego sakramentu m.in. w Europie zachodniej.

R. Kostecki, *Sakrament p.*, Sa 1963, 73-88; J. Wichrowicz, *Cnota p.*, CT 42(1972), 1, 97-106; K. Hołda, *P. w świetle ostatnich dokumentów Kościoła*, AK 89(1977), 75-91; S. Moysa, *Sakramentalne wyznanie grzechów w świetle współczesnych dyskusji*, AK 89(1977), 192-207; A. Marcol, *P. i sakrament p.*, Op 1992; K. Romaniuk, *P.*, w: *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/96*, red. E. Szczotok i A. Liskowacka, Ka 1995, 52-103; J. Płatek, *Sprawowanie sakramentu p. i pojednania*, Cz 1996, 114-120; R. Moloney, *Rozważania o sakramencie pojednania*, ŻD 3(1996), 8, 25-47; W. Zawadzki, *Bernard Poschmann — warmiński badacz wczesnochrześcijańskiej pokuty*, Ol 1998; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Sob. Wat. II*, Zb 2000, 309-324.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

POLITYKA

(gr. *téchne politiké* — sztuka rządzenia państwem)

Od dzieła Arystotelesa pt. *P.*, zaczyna się w kulturze ciąg rozważań i dyskusji składających się na tzw. literaturę polityczną, której głównym przedmiotem zainteresowania było państwo i władza.

Pośród różnych definicji p. można wskazać na kilka podstawowych elementów tego pojęcia, występujących w większości stanowisk: a) podmioty p.: państwo, partie polityczne, organizacje polityczne; b) przedmiot p.: stosunki między państwami, narodami i grupami społecznymi; c) cel p.: zaspokojenie interesów grup społecznych, warstw i klas; d) środki p.: zdobycie, utrzymanie i wpływ na władzę polityczną przy pomocy efektywnych metod.

Spółeczna nauka Kościoła, wyróżniając dwa podstawowe znaczenia pojęcia p., widzi w niej albo dążenie do uczestniczenia w sprawowaniu władzy w państwie, albo dążenie do dobra wspólnego. Nie przeciwstawia tych dwóch znaczeń, lecz wskazuje na

istniejący między nimi ścisły związek. Jeśli bowiem moralną racją uczestniczenia w sprawowaniu władzy jest służba na rzecz dobra wspólnego, to z drugiej strony służba temu dobru jest efektywniejsza wówczas, gdy jest wykonywana w oparciu o uczestnictwo we władzy państwowej.

I. Biblia i doktryna Kościoła. Chrystus nie wykazywał większego zainteresowania zagadnieniami politycznymi. Nie potępiał ani nie pochwałiał ówczesnego ustroju społecznego. Nie podejmował też wprost np. problemu ustroju niewolniczego czy kwestii niepodległości Palestyny. Jezus nie był człowiekiem p., ale jego zachowanie miało często konsekwencje polityczne. Występował On przeciw władcom, przeciw zarządzeniom zarówno władzy żydowskiej, jak i rzymskiej (J 2, 13; Mt 21, 12; Łk 19, 45). Stosunek Jezusa do prawa był główną przyczyną Jego opozycji wobec uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Także orędzie Jezusa miało wyraźny wydźwięk polityczny: opowiedział się za ubogimi i potępił władzę pieniądza.

dza. Władza polityczna została zrelatywowana. Podporządkował ją władzy Boga: „Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby nie dano ci jej z góry” (J 19, 11).

Pierwotna gmina chrześcijańska podjęła szczególnie eschatologiczne i apokaliptyczne wątki nauki Jezusa. Stąd charakteryzowała ją, w pierwszych pouczeniach społecznych, duża doza bierności i akceptacji istniejącego stanu rzeczy. Brak zainteresowania życiem społeczno-politycznym w Kościele pierwotnym można wiązać także ze strukturą socjologiczną pierwszych gmin chrześcijańskich (dużą część chrześcijan stanowili niewolnicy). Bardzo istotne zmiany w podejściu chrześcijan do zagadnienia życia społecznego i politycznego nastąpiły wraz z nastaniem okresu konstantyńskiego. Początkowa tolerancja ze strony państwa, a później uprzywilejowanie, aż w końcu uznanie chrześcijaństwa za religię państwową (Teodozjusz I w 380), postawiło przed Kościołem nowe zadania. Po upadku Cesarstwa Rzymskiego Kościół był jedyną siłą zdolną do organizowania życia ludów, które napłynęły do Europy i przyjęły chrześcijaństwo. Powstały instytucje świeckie, które łączyły w sobie dziedzictwo rzymskie, ideę cesarstwa, koncepcję platońskiego państwa zorganizowanego wedle zawodów oraz naukę Ewangelii. To połączenie tworzyło ustrój feudalny, w którym wiele instytucji społecznych i kulturowych było instytucjami bezpośrednio kościelnymi, zaś władza książąt i cesarzy ścierała się ustawicznie z władzą Kościoła, który dążył do niezależności i bezpośredniego wpływu na p.

Wschodni Ojcowie Kościoła głosili wyższość Kościoła nad państwem, podkreślając głównie wyższość celu, który jest realizowany we wspólnocie zbawienia. Św. Jan Chryzostom († 407) porównuje Kościół do duszy, a państwo do ciała; św. Grzegorz z Nazjanzu († 390) Kościół do nieba, a państwo do ziemi. Natomiast św. Augustyn († 430) przeciwstawia państwo niebieskie

(*civitas Dei*) państwu ziemskiemu (*civitas terrena*).

Poglądy pisarzy ascetycznych w epoce potrydenckiej, głoszących, że → świętość chrześcijańska wymaga odsunięcia się od świata (→ *fuga mundi*), nie sprzyjały zaangażowaniu się świeckich w życie społeczne. Zajmowanie się sprawami doczesnymi rozumiano jako zło konieczne, które należy tolerować (→ *fuga mundi*). Późniejszy ruch chrześcijańsko-społeczny, sięgający swymi korzeniami I. poł. XIX w. (związany jest m. in. z postaciami ks. Kolpinga i bp. Moguncji W. von Kettelera), nakazywał, by chrześcijanie angażowali się w życie społeczne i polityczne. Enc. *Rerum novarum* Leona XIII (15 V 1891) można odczytać jako przyznanie racji programowi Kettelera. Katolicy otrzymali przyzwolenie do organizowania się i brania udziału w życiu społecznym i politycznym w celu wyeliminowania w nim nadużyć. Św. Pius X kościelną działalność organizacji ludzi świeckich dla obrony Kościoła nazwał → apostołstwem. Dopiero jednak od czasów → Akcji Katolickiej za Piusa XI można mówić o apostołstwie → świeckich jako fakcie nie podlegającym dyskusji. Właściwe teologiczne podstawy dla powszechnego apostołstwa świeckich także i w dziedzinie p., stworzył jednak dopiero Pius XII. Dla niego wszelka działalność człowieka, także polityczna, jest wpisana w powszechną misję Kościoła, przynależy do niej i ją współstanowi (przemówienie do Świętego Kolegium Kardynałów z 20 II 1946).

Bł. Jan XXIII utworzył międzynarodową radę do koordynowania apostołstwa świeckich oraz powołał Soborową Komisję Apostołstwa Świeckich. W enc. *Mater et Magistra* (15 V 1961) podkreśla, że Kościół nie ma za zadanie tworzyć ram społeczno-politycznych, ale musi wnieść żywotny wkład w życie społeczne, odczuwalny pośrednio przez działanie chrześcijan.

Sob. Wat. II podkreśla, że Kościół nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną, ani „nie wiąże się z żadnym systemem politycznym” (GS 76). Jest tylko stróżem porządku moralnego (GS 42; KKK 2246).

Zadaniem katolików świeckich jest bezpośrednie zaangażowanie się w dziedzinę p. Jest to ich prawo i obowiązek. W ten sposób realizują troskę o dobro wspólne (GS 75). Mówił o tym wielokrotnie Paweł VI (*Octogesima Adveniens, Evangelii nuntianti*), a także Jan Paweł II (*Laborem exercens, Sollicitudo rei socialis, Centesimus annus, Catechesi tradendae, Christifideles laici*). Opcje polityczne mają swoją autonomię. Granicą autonomii są zasady moralne: → Dekalog, → Ewangelia i nauka Kościoła. Podkreśla to Jan Paweł II: „P. pozabawiona podłoża zdrowych zasad moralnych musi doprowadzić do degeneracji w życiu społecznym, do pogwałcenia godności i praw osoby ludzkiej” (*Do biskupów polskich*, 15 I 1993).

Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach niezależne i autonomiczne. Obydwie te wspólnoty, chociaż z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Winny więc ze sobą współpracować (GS 76; KKK 2255).

Duchowni, ze względu na dobro Królestwa Bożego, sami dobrowolnie rezygnują z ubiegania się i sprawowania funkcji politycznych i działalności w partiach politycznych (KPK kan. 258 § 3). Nikt nie może jednak duchownych pozbawiać tych praw, które mają jako obywatele.

II. Odniesienie do duchowości. P. jest troską o dobro wspólne. Włączenie się w p. jest więc prawem i obowiązkiem wszystkich. W szczególny sposób katolicy zajmujący stanowiska polityczne winni pamiętać, że ich zadaniem jest „wpisywać Boże prawo w życie ziemskiego miasta” (GS 43). Nie wolno człowiekowi Boga usuwać z żadnej dziedziny życia, a więc i z p.

Wiara nie jest tylko prywatną sprawą. Obejmuje wszystkie dziedziny życia. Chrześcijanie są odpowiedzialni za przenikanie życia politycznego duchem Ewangelii. Wszyscy są odpowiedzialni za to, co jest czynione i za to, co jest zaniedbane. Potrzebne jest ustawiczne kształcenie sumień.

Udział w p. winien być służbą, a nie walką o władzę i szukaniem chwały czy materialnej korzyści. „Miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie” (Ga 5, 13). „Niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego” (1 Kor 10, 24). Ten, kto przyjmuje funkcję publiczną, winien zwracać uwagę na: motywację przyjęcia funkcji; zdolności i kompetencje; kształtowanie u siebie postawy prawdy, uczciwości, odwagi, gotowości do służenia.

Szczególnym przejawem odpowiedzialności za dobro wspólne są wybory. Udział w wyborach, decyzyja oparta na → sumieniu chrześcijańskim — są świadectwem wiary w Boga i miłości bliźniego.

Chrześcijanie włączać się winni w pracę samorządów, winni nazywać zło po imieniu, ujawniać je i potępiać, ale szanować godność człowieka, nie potępiać, nie poniżać go, bronić się przed postawą agresji. Uczniowie Chrystusa winni czynić wszystko, aby konflikty międzynarodowe i społeczne rozwiązywać w duchu dialogu.

Odpowiedzialne, w duchu Ewangelii zaangażowanie w p. i życie społeczne jest przejawem dojrzałości duchowej, czego przykładem są mistycy i święci. Im bardziej są zjednoczeni z Bogiem w miłości, tym pełniej — wbrew pozorom — czują się odpowiedzialni za świat, w którym żyją, traktując go jako nieuchronną drogę do Królestwa Bożego (→ inkarnacyjna duchowość).

C. Moix, *Chrześcijaństwo i p.*, „Więź”, 6(1963), 20-27; J. Mirewicz, *Obronicy i słudzy Europy*, Kr 1986; A. Młotek, *Kościół a p.*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 37(1986), 674-685; H. Rahner, *Kościół i państwo we współczesnym chrześcijaństwie*, Wwa 1986; R. Dmowski, *Kościół, Naród i Państwo*, Wwa 1987; A.

Młotek, *Misja Kościoła a wyzwolenie*, ChS 19(1987), 11, 1-21; G. Lazzati, *Świeccy a chrześcijańskie zaangażowanie w sprawy doczesne*, Wwa 1988; P. Nitecki, *P. a ewangelizacja w świetle „Christifideles laici”*, „Znaki Czasu”, (1990), 19, 67-83; J. Ratzinger, *Ko-*

ściół, ekumenizm, p., Pz 1990; A. Zwoliński, *Katolik a p.*, Kr 1995.

KS. TADEUSZ RERON

POLSKA DUCHOWOŚĆ

Bogactwo i różnorodność form p. d. najlepiej widać w jej panoramicznym przekroju historycznym.

I. Średniowiecze. Prawdopodobnie jeszcze przed oficjalnym przyjęciem w 966 chrztu przez Mieszka I, przenikało do Polski chrześcijaństwo. W obrębie chrześcijańskiego państwa morawskiego była przez pewien czas Małopolska z Krakowem lub Wiślicą, gdzie prawdopodobnie działał św. Metody lub jego uczniowie. Jednak w IX i X w. plemiona zamieszkujące tereny późniejszego państwa polskiego oddawały cześć różnym bóstwom. Wierzeń tych trudno było wykorzenić jeszcze przez długie lata po przyjęciu chrześcijaństwa. W jakiś sposób zostały one włączone w system wierzeń i praktyk chrześcijańskich.

Zapoczątkowana przez przyjęcie chrztu duchowość, obejmowała wszystkie dziedziny życia ludzkiego. Duchowość ludu polskiego w X-XI w. formowana była wg wzorców benedyktyńskich, stąd też akcentowano rolę liturgii i medytację.

Najwcześniejszym pisanym pomnikiem duchowości w Polsce jest pieśń → *Bogurodzica* (najstarszy rękopis poch. z XIII w.), nosząca na sobie cechy wpływów benedyktyńskich. Jest to przejaw chrystocentryzmu p. d. Zaakcentowanie Bożego macierzyństwa Maryi zawiera się w wyrażeniu „Bogurodzica”, które nawiązuje do tajemnicy Wcielenia.

Z okresu nieco wcześniejszego, z XI w. pochodzi *Modlitewnik Gertrudy*, córki Mieszka II i siostry Kazimierza Odnowiciela (→ Kodeks Gertrudy). W XII w. p. d. kształtowali cystersi. Ich duchowość była

ściśle powiązana z liturgią, zwłaszcza ze sprawowaniem Eucharystii. Odznaczali się surowością życia, zaś ich kościoły, często o tytułach maryjnych, charakteryzowała prostota wystroju wnętrza. W omawianym okresie nie wydali autorów piszących dzieł z zakresu duchowości.

Także o twórczości w dziedzinie mistyki polskich norbertanów nie mamy pewnych wiadomości. Prawdopodobnie wraz z bożogrobcami opierali swą duchowość na kulcie Grobu Bożego, co było związane z wyprawami krzyżowymi. Szczególną czią Chrystusowego krzyża odznaczała się m.in. norbertanka bł. Bronisława († 1259). Decydującą rolę w pielęgnowaniu życia duchowego kanoników regularnych, mających w Polsce średniowiecznej opactwa, odgrywała również liturgia.

W okresie tym spotykamy się także ze zjawiskiem życia pustelniczego, np. bł. Bogumił († ok. 1203), do którego grobu w Dobrowie pielgrzymowano przez długi czas.

P. d. ożywiły w Polsce XIII w. zakony franciszkanów (→ franciszkańska szkoła duchowości) i dominikanów (→ dominikańska szkoła duchowości). Wówczas w środowisku franciszkańskim powstał polski przekład psalterza, który miał być podstawą → życia duchowego żeńskich zgromadzeń (Nowy Sącz). Kierując się regułą św. Franciszka z Asyżu, świętość życia osiągnęła bł. Salomea († 1268). Franciszkanie akcentowali człowieczeństwo Chrystusa, w związku z czym zainicjowali jasełka dla upamiętnienia Jego dzieciństwa, jak też zwracali uwagę na zbawczą mękę i śmierć na krzyżu. Miłość do ukrzyżowanego Chrystusa

wyrażała św. Kinga († 1292) szczególną czią Jego ran, jak też innych tajemnic męki.

Kazania o treści nawiązującej do męki Pańskiej i wzywające do okazywania miłości cierpiącemu Zbawicielowi głosił w następnym stuleciu bł. Władysław z Gielniowa († 1505), autor pieśni umożliwiających wiernym przeżycie Kalwarii, np. *Jezusa Judasz sprzedał* (Kr 1588).

W 1222 przybyli do Polski dominikanie. Pierwszy klasztor założył w Krakowie św. Jacek († 1257). Jego biograf Stanisław z Krakowa podziwiał surowość życia św. Jacka, jego pokorę, czystość oraz miłość Boga i bliźniego. Przejawem ascezy św. Jacka były częste posty i biczowanie. Prowadził on działalność misyjną i kaznodziejską. Na tym polu odznaczył się również bł. Czesław († 1242). Polskich dominikanów charakteryzował jednak zgodny z profilem zakonu intelektualizm, widoczny po raz pierwszy w traktacie o chwale Bożej i modlitwie zmarłego w opinii świętości Henryka — Heindenreicha († 1263), prowincjała, a następnie biskupa chełmińskiego, oraz w żywocie Jutty z Chełmży. Traktat Heindenreicha *De diligendo Deo* uzasadnia we wstępie, dlaczego człowiek powinien wielbić Boga. Wprowadzenia do rozmyślań w postaci hymnów i antyfon, zalecają modlitwy za siebie i innych, a przede wszystkim za Kościół, osoby zakonne, żyjących w małżeństwie i za wdowy. Autor, po omówieniu przymiotów Bożych, wzywa do dziękczynienia za Zbawiciela, przykład Jego życia i męki, jak też za wszelkie dobrodziejstwa otrzymywane od Boga. Głosił, że Bóg doznaje czci w swoich świętych, zwłaszcza w osobie Maryi, którą określa „czystą” i „nieskalaną”, a której uświęcenie dokonało się w „łonie matki”. Uczył o duchowym przygotowaniu się Maryi do narodzin Zbawiciela, a nawet na Jego zmarłych wstanie. W traktacie Maryja została ukazana jako przejaw Bożej dobroci i miłości. Rozważania Heindenreicha przepojone

kultem Matki Najśw. kończą się modlitwą maryjną, będącą rodzajem litanii lub antyfony. Traktat Heindenreicha, będący jakby prologiem do dzieła św. Anzelma z Canterbury *De commensuratione Crucis*, jest przejawem oddziaływania jego ontologicznego dowodu na istnienie Boga i należy do kierunku tzw. mistyki istotowej. Duży wpływ na tego autora wywarła filozofia neoplatońska, a zwłaszcza pisma Pseudo-Dionizego Areopagity.

Na uwagę zasługuje *Tractatus de vita contemplativa et activa* Henryka Bitterfelda († ok. 1405), który przebywał m.in. w klasztorze w Brzegu. Dowodził on wyższości życia kontemplacyjnego nad życiem czynnym. Dedykując swój traktat św. Jadwidze († 1399) królowej, zalecał jej oddanie się życiu czynnemu z uwagi na pełnione przez nią obowiązki i częste powracanie do kontemplacji w trosce o własne zbawienie i ludu powierzonego swej pieczy. Odwołując się do przykładu ewangelicznej Marii i Marty Bitterfeld pisał, że „od życia czynnego nie może być odłączone kontemplacyjne”.

Ciekawym zjawiskiem w p. d. XIV w. jest postawa bł. Doroty z Mątowów († 1394), która po śmierci męża zdecydowała się na → rekluzję w celi przylegającej do krypty katedry w Kwidzynie. Jej wyznania zostały spisane przez Jana z Kwidzyna spowiednika Doroty. Przeżywała ona ekstazy i odznaczała się wysokim stopniem doskonałości. Jej życie duchowe charakteryzował duch umartwienia i pokuty. Rozważania Doroty opisywane najczęściej w formie dialogu z Jezusem Chrystusem świadczą o jej bogatym życiu kontemplacyjnym. Wraz ze św. Brygidą Szwedzką († 1373), Dorota reprezentuje mistykę kobiet północnej Europy okresu średniowiecza.

W Polsce XIV i XV w. można zauważyć wpływy → *devotio moderna*. Przejawiały się przede wszystkim w pismach Mateusza z Krakowa († 1410) i Jakuba z Paradyża († 1464). Mateusz z Krakowa,

rektor uniwersytetu w Heidelbergu, reorganizator Akademii Krakowskiej i od 1405 bp Wormacji, był jednym z najwybitniejszych polskich teologów końca XIV w. Jako profesor uniwersytetu w Pradze, opowiadając się za częstym przyjmowaniem komunii św. przez świeckich, zmuszony został prawdopodobnie do opuszczenia tego miasta. Przeszkodę w częstym przyjmowaniu Eucharystii widział on w przywiązaniu do grzechów, wielkim roztargnieniu lub też zmęczeniu. Podając sposoby przygotowania się na przyjęcie Najśw. Sakramentu przez osoby postępujące na drodze życia doskonałego i będące na drodze jednoczącej używał terminologii znanej w mistyce nupcjalnej. Głosił, że całe życie winno być przygotowaniem się na przyjęcie Eucharystii. Wyrazem tego jest unikanie okazji do grzechu, umartwienia, nabywanie cnót oraz bezgraniczne zaufanie Chrystusowi. Swe myśli Mateusz z Krakowa zawarł w *Opuscula theologica*, będącym rodzajem dialogu rozumu i sumienia. Natomiast w *Epistola exhortatoria ad confessores* wzywał spowiedników do wyrozumiałości dla ułomnej ludzkiej natury. Oczywiście, należy zawsze dążyć do poprawy obyczajów, ale zawsze trzeba kierować się miłością i duchem pobożności, by w ten sposób pomagać grzesznym do nawrócenia. W *De puritate conscientiae* uważał, że czyste sumienie osiąga się przez częstą, prawdziwą i integralną spowiedź. Głosił przy tym, że na drodze do doskonałości nie mogą postępować ludzie przywiązani do innych osób, do bogactw i zaszczytów. To wszystko bowiem jest „murem między Bogiem a duszą”. Zalecał praktykę codziennego rachunku sumienia, zachęcając do poznawania siebie, co prowadzi do czystego serca, będącego oznaką Bożego dziecięctwa.

Jakub z Paradyża, początkowo cysters a następnie kartuz, napisał ok. 80 traktatów poświęconych głównie reformie Kościoła. Wśród nich jest m.in. *De profectu in vita*

spirituali, którego myślą przewodnią jest wykazanie wyższości modlitwy myślniej nad czytanie Pisma św. Omawia tam poszczególne etapy modlitwy, rozważanie rzeczy ostatecznych i łask Bożych, uwielbienie i dziękczynienie Bogu, badanie swego sumienia, zachowanie ducha bojaźni Bożej, umartwienie ducha i zmysłów, a wreszcie prośba o postęp w dobru.

W rękopisie pozostawił *Theologia mystica*, stanowiące część dziełka *De actionibus humanis*. Autor jest przekonany, że teologia mistyczna dotyczy aktów ponadludzkich, wykraczających poza ludzką naturę. Traktat ten pisał jako kartuz (w latach 1441-1464), kiedy szczególnie poświęcił się kontemplacji. Stwierdza, że wszyscy ludzie zostali wezwani do → kontemplacji mistycznej, choć niewielu do niej dochodzi. Przede wszystkim zobowiązani są do niej zakonnicy, głównie kartuzi, gdyż mają do tego odpowiednie warunki. Kontemplacja jest więc obowiązkiem, a sama asceza bez niej byłaby brakiem. W traktacie jest mowa zarówno o teorii kontemplacji, jak i praktyce. Akcentuje Jakub rolę uczucia w kontemplacji. Podkreśla, że teologia mistyczna jest doświadczalnym poznaniem Boga przez uścisk miłości jednoczącej, albo po prostu jest to słodkie poznanie Boga wtedy, gdy najwyższy szczyt władzy uczuciowej rozumu łączy się z nim przez miłość. Stosuje terminologię mistyki istotowej (*Wesenmystik*) i nupcjalnej (*Brautmystik*). Sądzi też, że teologia mistyczna ma za zadanie rozpalenie pragnień i jest dostępna nawet ludziom prostym. Do jej przyjęcia można się przygotować przez ćwiczenie się w cnotach moralnych, które przygotowują duszę do → oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Natomiast teologia scholastyczna dochodzi do wniosków na drodze rozumowania, przez studia ludzkie, ćwiczenia i dysputy nad Pismem św. Autor sądzi, że w teologii mistycznej poucza Bóg, stąd też i uczeń postępuje łatwiej i szybciej niż w

innej nauce, bowiem ilekroć zechce, dusza jego wznosi się do Boga. Wydaje się, iż Jakub z Paradyża sądził, że ekstaza i kontemplacja są uzależnione od woli człowieka, nie zaś od Boga. Ale na innym miejscu wyjaśnia, że kontemplacja i w ogóle mistyka to dar Boga. Zaznacza też, że do Niego prowadzi droga oczyszczająca, oświecająca i jednocząca. Na pierwszej — właściwa jest modlitwa pokutna, bowiem ma za cel oczyszczenie uczuć przez żal i → spowiedź. Droga oświecenia ma jako zadanie kształtowanie uczuć, by nie stały na przeszkodzie mistyce. Droga jednocząca czyni człowieka podobnym Bogu, przebóstwionym i pochłoniętym przez ducha. Jakub nie stosował pojęć „nawrócenie” lub „noc zmysłów i ducha”, natomiast uczył o „iskierce duszy”, co mógł zaczerpnąć z mistyki nadreńskiej. Wydaje się, że wyniósł z Krakowa filozoficzne przygotowanie, od cystersów — dobrą znajomość kazań św. Bernarda i terminologię mistyki nupcjalnej, a od kartuzów — znajomość mistyki kartuskiej i nadreńskiej.

Z pism Jana Elgota († 1452) na uwagę zasługuje jego kazanie wygłoszone na cześć królowej Jadwigi w rocznicę jej śmierci, prawdopodobnie w 1428. Wzywał w nim do wyrzekania się posiadania rzeczy doczesnych, by łatwiej zjednoczyć się przez miłość z Mądrością niestworzoną.

Ważnym autorem polskiego średniowiecza jest Stanisław z Skarbimierza († 1431), autor ok. 500 tekstów, głównie kazań i przemówień. Dla duchowieństwa przeznaczył on kazania *Super Gloria*, napisane ok. 1390 w celach dydaktyczno-pastoralnych. Charakteryzuje je teocentryzm, chrystocentryzm i kult Matki Najświętszej. Autor bowiem uczy, że Chrystus i Maryja to droga wiodąca ludzi do nieba, a człowiek najlepiej wielbi Boga, gdy czci Jego Syna za pośrednictwem Maryi. Wiare, jak i inne cnoty może człowiek umocnić dzięki przyjmowaniu Eucharystii. Owoce męki Chrystusa mogą

być bezskuteczne dla tych, którzy unikają spowiedzi i nie chcą zadośćuczynić Bogu za grzechy. Z tego względu wiele miejsca poświęcił na omówienie sakramentu → pokuty, → Bożego Miłosierdzia, wezwania do → świętości i współżycia Boga z ludźmi.

Nie są znane dokładnie wpływy Pragi na odnowę życia duchowego w Polsce średniowiecznej. Teologia praska oddziaływała zwłaszcza przez Mateusza z Krakowa, gdy chodzi o częstą komunię nie tylko dla osób zakonnych, ale i dla świeckich. Za pośrednictwem polskich duchownych studiujących w Pradze docierały, szczególnie na Śląsk wpływy husyckie, jednakże nie znalazły szerszego poparcia wśród ludu. Również zasięg wpływów *devotio moderna* z Niderlandów nie miał szerszego zasięgu. Dla polskiej duchowości ważne były kierunki rodzime, akcentujące człowieczeństwo Chrystusa, Jego mękę i śmierć.

II. Okres nowożytności. Życie duchowe w Polsce I. poł. XVI w. można poznać z ówczesnych modlitewników i innych utworów religijnych. Myśli w nich zawarte nawiązywały do okresu średniowiecza i w znacznej części nie były oryginalne. Np. w *Modlitewniku Nawojki*, a także w *Modlitewniku siostry Konstancji* jest wiele modlitw ku czci Chrystusa i Matki Najświętszej, zaczerpniętych z pism św. Ambrożego, św. Anzelma z Canterbury, św. Bernarda z Clairvaux, bądź św. Mechtyldy i św. Gertrudy oraz św. Brygidy Szwedzkiej.

Najwięcej pism wywodzi się z kręgu franciszkańskiego, stąd też przeważają w nich elementy uczuciowe i nawiązywanie do apokryfów. Dotyczy to zwłaszcza *Rozmyślań przemyskich* i Baltazara Opecia dzieła *Żywot Pana Jezusa Krysta*, zależnego od pism św. Bonawentury, a także kazania pasyjnego na Wielki Piątek zatytułowanego *Sprawa chędogo*.

W pocz. XVI w. pokrewny typ mistyki reprezentowali dominikanie, o czym świadczą m.in. *Rozmyślenia dominikańskie* z 1532

przepełnione dolożymem i kultem maryjnym. Na uwagę zasługuje poch. z poł. XVI w. *Historia o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim*, autorstwa paulina Mikołaja z Wilkowiecka. Najbardziej popularnym okazał się jednak *Hortulus animae* Biernata z Lublina, przerobiony w 1513 z pokrewnego *Antidotarius animae* Mikołaja Saliceta. Ogólnie można powiedzieć, że p. d. okresu przedtrydenckiego charakteryzowała się przewagą elementów uczuciowych i wyobrażeniowych, kultem maryjnym i oparciem się na liturgii.

Radykalna zmiana w dziejach p. d. nastąpiła w 2. poł. XVI w. Wiązało się to m.in. z popularnością myśli Erazma z Rotterdamu († 1536) w Polsce, jak też z przenikaniem na nasze ziemie reformacji protestanckiej. Wprawdzie zaistniała wówczas potrzeba obrony kwestionowanych przez reformatorów prawd wiary, jednak rozwijała się także, choć z mniejszym natężeniem myśl teologiczno-ascetyczna. Jej czołowym przedstawicielem jest w tym czasie sługa Boży kard. Stanisław Hozjusz († 1579), który swą naukę wyłożył przede wszystkim w *Confessio christianae catholicae fidei* (1553). Jedność Kościoła dostrzegał on zwłaszcza w uznaniu papieskiego autorytetu. Podkreślał wagę modlitwy i sakramentów świętych w życiu duchowym człowieka. Wiele światła na sylwetkę duchową Hozjusza rzucają jego listy pisane do różnych osobistości, których pozostawił ok. 10 tys. Ukazują go jako człowieka głębokiej wiary i umiłowania bez reszty Chrystusowego Kościoła. Niewątpliwie Hozjusz przyczynił się w dużej mierze do zahamowania rozwoju w Polsce reformacji protestanckiej. Procesowi temu sprzyjało sprowadzenie przez niego do Braniewa w 1564 jezuitów dla formacji polskiej młodzieży. Pod wpływem propagowanej przez nich → ignacjańskiej duchowości znajdował się m.in. św. Stanisław Kostka († 1568). Natomiast autorem modlitewnika pt. *Harfa duchowna* był Marcin

Laterna († 1598). Podkreślał on potrzebę wykształcenia wiernych w sprawach religijnych. Do swego modlitewnika wprowadził wiele elementów średniowiecznych, np. koronkę do Matki Najśw. oraz hymny o radościach i boleściach Maryi. Trudno jest tu jednak mówić o większym wpływie → *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli (z wyjątkiem propozycji tematów do medytacji). Podobnie też nie można wnioskować o głębszym wpływie duchowości ignacjańskiej na ks. Piotra Skargę († 1612), który do zakonu wstąpił dopiero po kilku latach pracy kapłańskiej. W swoich kazaniach zwracał on uwagę na rolę modlitwy w życiu duchowym człowieka oraz sakramentów świętych. Jako inicjator Bractwa Miłosierdzia w Krakowie podkreślał wagę miłości miłosiernej, nadto znaczenie → kierownictwa duchowego dla członków bractwa, jak i czytania duchownego. Charakterystyczny jest wydany przez Skargę modlitewnik zatytułowany *Gospodarstwo duchowne*, przeznaczony dla mężczyzn żyjących w stanie świeckim. Wprawdzie nie zachęcał on do medytacji, ale widział potrzebę czytania duchownego, zwłaszcza żywotów świętych. Wzywał do przyjmowania komunii świętej, zwłaszcza w większe święta kościelne, a także do walki z grzechami głównymi i do praktyki cnót. Opierał się on najczęściej na tekstach Pisma św. i dziełach Ojców Kościoła, szczególnie św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna.

Wybitnym przedstawicielem duchowości ignacjańskiej w Polsce XVII w. jest nawrócony z kalwinizmu Mikołaj Łęczycki († 1653). Studiował teologię w Rzymie, gdzie w 1606 został ojcem duchownym Collegium Romanum swego zakonu. Powróciwszy do kraju był profesorem teologii, Pisma św. i filozofii w Wilnie, a w latach 1612-1615 w Rzymie uporządkował i ogłosił drukiem ordynację generałów zakonu, zaś w 1624, jako rektor nowej jezuickiej akademii, prowadził o nią spory

z Uniwersytetem Jagiellońskim. W latach 1631-1635 pełnił obowiązki prowincjała litewskiego. Jego pisma ascetyczne, zwłaszcza *Opuscula spiritualia* (Antverpiae 1650) były wydawane na Zachodzie. W duchu szkoły ignacjańskiej, Łęczycki podawał różne rady praktyczne, m.in. w jaki sposób zwalczać roztargnienia na modlitwie. Jego pisma świadczą też o rozwiniętej duchowości maryjnej, przy czym każdą formę kultu maryjnego starał się umotywić i uzasadnić tekstami biblijnymi, pisarzy wczesnochrześcijańskich i orzeczeniami Kościoła.

Autorem ascetycznym i mistycznym, i jednocześnie twórcą → polskiej szkoły duchowości jest Kasper Druźbicki († 1662). Jako mistyk, mimo licznych obowiązków, ogłosił wiele prac, najczęściej po łacinie, w których sformułował swą doktrynę mistyczną. W jego systemie ważne miejsce zajmują drogi życia duchowego. Dla znajdujących się na różnych etapach dążenia do doskonałości, określił odpowiednie do spełnienia zadania. Uważał on, że najkrótszą drogą do osiągnięcia doskonałości jest zgodność własnej woli z wolą Bożą. Cechował go ponadto głęboki kult męki i ran Chrystusa, zapożyczony zwłaszcza od bł. Henryka Suza. Kontemplując je, nie zatrzymywał się na zewnętrznych tylko przejawach cierpień Zbawiciela, ale starał się wnikać w Jego wewnętrzne przeżycia. Rozważania te doprowadziły go do kultu boku i → Serca Jezusa. Druźbicki należał do jednego z pierwszych w Polsce propagatorów kultu Najśw. Serca, który zalecał przede wszystkim dążącym do doskonałości. Nauczał on o możliwej za łaską Bożą transplantacji Bożego Serca w ludzkie serce albo raczej ludzkiego serca w Serce Boże. Dziełko pt. *Meta cordium Cor Jesu et Sanctissima Trinitas* zawiera rozmyślenia o Sercu Jezusa, a także litanie ku Jego czci. Warto zaznaczyć, że Druźbicki był pierwszym, który układał litanie na cześć Najśw. Serca Jezusa. Jeszcze przed św. Janem Eudesem

(† 1680) ułożył oficjum na cześć Serca Bożego. Naukę Druźbickiego o kulcie Serca Bożego rozwijali inni polscy autorzy, nie tylko jezuita, ale także pijarzy. Ponadto nasz mistyk w sposób naukowy opracował podstawy teologiczne maryjnego niewolnictwa, głównie w dziełku *Servitium Deparae*. Sądził, że podstawą tej praktyki jest Boże macierzyństwo Maryi, Jej udział w dziele odkupienia i macierzyństwo duchowe. Myśli te przejęli dwaj jezuita: Stanisław Fenicki († 1652), który wydał *Mariae mancipium* (Lb 1632) i Jan Chomętowski († 1641), autor dziełka *Pętko Panny Maryjej albo sposób oddawania się jej za niewolnika* (Lb 1632), będącego nie tylko przekładem, lecz i uzupełnieniem dziełka Fenickiego. Do obowiązków niewolników Maryi należało m.in. odmawianie aktów strzelistych, praca nad opanowaniem głównej wady, czystość sumienia, czemu miało dopomagać częste przyjmowanie sakramentów i udział we Mszy św.

Święte niewolnictwo szerzyli również M. Łęczycki, S. Warszewicki i M. Morawski. Można zatem mówić, że Druźbicki był inicjatorem polskiej szkoły mistyki maryjnej, która przeżywała rozkwit w XVII w., a wyrażała się także w poezji maryjnej. Mistyka ta odżyła w XX w. w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego († 1981) i kard. Karola Wojtyły — Jana Pawła II. Mistykę maryjną w ujęciu Druźbickiego kontynuował jego uczeń Daniel Pawłowski († 1673), który wslawił się obroną przywileju Niepokalanego Poczęcia Maryi. Uczył on o poczęciu słowa Bożego w łonie Dziewicy Maryi, a ponadto był mistrzem rekolekcji w ujęciu św. Ignacego Loyoli.

Pod wpływem duchowości jezuitów był m.in. klasztor sióstr benedyktynek w Chełmnie, gdzie ksieni Magdalena Mortęska († 1631) napisała *Rozmyślenia o Męce Pańskiej*.

W Polsce w XIX w. spośród jezuitów wyróżnił się K. Antoniewicz i S. M. Ryłło,

a także H. Jackowski, który organizował rekolekcje dla świeckich, założył konwikt w Chyrowie i należał do współzałożycieli „Przeglądu Powszechnego”. Warto podkreślić, że duchowością ignacjańską kierowały się inne zakony i zgromadzenia zakonne, wśród nich założone przez bł. Józefa Sebastiana Pelczara, sercanki.

Wybitnym przedstawicielem życia duchowego w Polsce XVII w. był dominikanin Mikołaj z Mościsk, zwany Mościckim († 1638). Z jego pism na uwagę zasługują *Elementarzyk ćwiczenia duchownego* (1626) i *Akademia pobożności* (1628), w których przedstawił nie tylko duchownym i osobom zakonnym, ale także i świeckim sposoby dążenia do doskonałości. W oparciu o bogatą znajomość literatury ascetycznej i mistycznej Mościcki wyjaśniał, czym jest doskonałość, modlitwa myślna i kontemplacja, a także zagadnienia skrupułów i lęków. Akcentował wagę modlitwy afektywnej, którą odróżniał od właściwej kontemplacji. W kontemplacji, której podał 12 stopni, dostrzegał normalny i jednocześnie końcowy etap rozwoju życia duchowego człowieka. Stanowisko to było przeciwstawne do poglądów szkoły ignacjańskiej zaliczającej kontemplację do zjawisk nadzwyczajnych, których udziela Bóg tylko wybranym przez siebie ludziom. Mikołaj z Mościsk był natomiast przekonany, że do życia doskonałego powołuje Bóg również takich ludzi, którzy nie dochodzą nigdy do kontemplacji. Sądził, że niekiedy rozwojowi modlitwy kontemplacyjnej może nie sprzyjać psychofizyczna natura człowieka. Warto podkreślić, że dzieła Mikołaja z Mościsk były cennie i popularne także w klasztorach innych zakonów.

Dominikanie tego okresu, zwłaszcza Stanisław Bzowski († 1637) i Justyn Zapartowicz z Miechowa († 1649) przyczynili się do rozwoju kultu maryjnego, szczególnie przez propagowanie modlitwy różańcowej.

Głównym przedstawicielem duchowości franciszkanów reformatów w Polsce XVII w. był Stefan Chryzostom Dobrosielski († 1676). Ogłosił on pierwszy systematyczny podręcznik teologii ascetyczno-mistycznej pt. *Summarium asceticae et mysticae theologiae* (Kr 1655, 1703²). Dzieło Dobrosielskiego zawiera zasady medytacji (wyróżnił medytację intelektualną i afektywną) dostosowane do różnych tematów, praktykę rachunku sumienia i ćwiczenia się w Bożej obecności. Metodę medytacji oparł na rozróżnieniu potęg duszy wg św. Bonawentury (rozum, *synderesis*, sumienie i wola). Ponadto Dobrosielski uczył o medytacji na szczeblu zwykłym i kontemplacyjnym. Uważał, że kontemplacja mistyczna (w odróżnieniu od ascetycznej) pochodzi bezpośrednio od Boga i przekracza wszelkie sposoby Jego poznania i miłowania. Trzech dróg prowadzących do życia doskonałego nie utożsamiał on z trzema stopniami początkujących, postępujących i doskonałych. Uległ wpływowi św. Bonawentury.

Godna uwagi jest praca franciszkanina Daniela Zielińskiego pt. *Manuale Seraphicum* (Kr 1661), w której autor podał w formie pytań i odpowiedzi ułożone przez św. Bonawenturę zasady zachowywane w zakonie franciszkańskim, m.in. znaczenie darów i owoców Ducha Świętego.

Popularnym wśród polskich reformatów aż do pocz. XX w. był podręcznik Daniela Bryknera († 1706) pt. *Theologia zakonna człowieka zakonnego ucząca* (Kr 1689), mający przede wszystkim cel praktyczny.

W Polsce XVII w. znane były już przekłady pism mistyków hiszpańskich (→ hiszpańska duchowość), głównie św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża. Jednym z czołowych teologów karmelitańskich XVII w. był w Polsce Hieronim od św. Jacka (Andrzej Cyrus — † 1647). Podkreślał on w swych pismach, że duchowość zakonna nie polega na zachowaniu zewnętrznych form i praktyk pobożności. Ważne jest bowiem

wewnętrzne usposobienie, wiara i miłość, przezwyciężenie pokus, całkowite oddanie się Bogu. Istotę prawdziwego zakonnika stanowi wg Cyrusa to, by takim samym okazywał się przed Bogiem, jakim przedstawia się ludziom. Duży wpływ na poglądy Cyrusa w kwestii życia zakonnego wywarł św. Bernard z Clairvaux.

Zachowała się autobiografia duchowa polskiej karmelitanki Anny Marii Marchockiej († 1652), spisana przez nią na polecenie jej kierownika duchowego Ignacego od św. Jana. Jest to pierwsza w Polsce autobiografia mistyczna napisana przez zakonnicę. Wprawdzie tekst oryginalny został na życzenie Marchockiej zniszczony, jednakże kierownik duchowy sporządził z niego uwierzytelnione odpisy. Autorka podaje tam dzieje swego życia duchowego, poświęcając wiele miejsca oschłościom, będącym dla niej źródłem wielu udręk. Wymienia ich pięć rodzajów. Być może była to dla niej tzw. noc zmysłów. Z autobiografii wynika, że Marchocka miała dar modlitwy kontemplacyjnej, a nawet przeżycia ekstazy (wymienia np. 30 ekstaz w ciągu jednego roku), wpływające na odczuwanie przez nią doznań psychosomatycznych. Z tego względu jej autobiografia stanowi ważne źródło dla rozpoznania od strony psychologicznej przeżyć mistycznych. Pod koniec życia Marchocka otrzymała rodzaj stygmatów, które jednak znajdowały się ponad łokciami i nad kolanami. Ponadto miała zdolność bilokacji. Jej biografia, spisana przez Ignacego od św. Jana, ukazała się drukiem dopiero w 1752 we Lwowie pt. *Żywot i wysokie cnoty Matki Teresy od Pana Jezusa Marchockiej*.

Z pism z zakresu życia duchowego polskich cystersów (→ cysterska duchowość) na uwagę zasługuje modlitewnik Kaspra z Przemętu znajdujący się w rękopisie Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu. Z rozmyślań zawartych w modlitewniku

wynika, że polscy cystersi nie ulegli wpływom jansenizmu, bowiem zachęcali do częstej komunii świętej. Kasper z Przemętu podał w modlitewniku sposób uczestniczenia we Mszy św. wg zasad Amalarego z Metz z IX w., którego alegoryczny komentarz Mszy św. znalazł tu swe odbicie.

Za inicjatora nowego kierunku, a nawet szkoły życia duchowego, jest uważany założyciel marianów (→ mariańska szkoła duchowości) sługa Boży Stanisław Papczyński († 1701). Uczył się w szkołach jezuickich, po czym wstąpił w 1654 do pijarów, a następnie powołał do życia w 1671 nowe zgromadzenie zakonne księży marianów w oparciu o regułę średniowieczną Dziesięciu cnót Najśw. Maryi Panny. Choć to nowe zgromadzenie przejawiało wiele cech wspólnych z kanonikami regularnymi i pijarami, to jednak miało swoje odrębne cechy, zwłaszcza modlitwy za dusze w czyśćcu i kult maryjny. W dziele *Templum Dei mysticum* Papczyński podkreślał, że chrześcijańska doskonałość nie polega na poszukiwaniu wrażeń religijnych i stanów ekstazy, lecz na pełnieniu Bożych przykazań i rad ewangelicznych. Zalecał częstą komunię świętą, choć domagał się jednocześnie troski o czystość sumienia. Ponadto akcentował znaczenie ascezy, szczególnie zaś umartwienia własnej woli przez posłuszeństwo. Oprócz wewnętrznych umartwień zalecał sługa Boży umartwienia własnego ciała. Na szczególne podkreślenie zasługuje rozwijana przez Papczyńskiego i jego uczniów pobożność maryjna, która wywarła duży wpływ na polską duchowość końca XVII i na wiek XVIII.

Duchowość polskich paulinów (→ paulinów duchowość) przedstawił Grzegorz Terecki († 1659) w *Directorium spiritualis vitae Fratrum Eremitarum Ordinis Sancti Pauli primi eremitaie* (Kr 1649). Odnaczało się ono prostotą ujęć z jasnym podaniem celów i środków wiodących do nich, praktycznymi i zwięzłymi sformułowaniami;

charakteryzuje je także przewaga woli nad rozumem wyrażająca się w umartwieniach i praktykowaniu cnót, miłość Boga i okazywanie miłosierdzia wobec ludzi, stanowiące istotę doskonałości a nadto prowadzenie — na wzór Chrystusa — walki z szatanem. Dzieło Tereckiego zwraca uwagę na pielęgnowanie kultu maryjnego. Istotę doskonałości widział on w miłości człowieka do Boga, czego wyrazem jest uwalnianie się od wad i nieuporządkowanych afektów oraz pełnienie innych cnót i posłuszeństwo Jemu we wszystkim.

Od 2. poł. XVII w. rozpoczął się proces upadku zainteresowań → mistyką na korzyść → ascezy. Np. z pracy Dobrosielskiego wydawcy usunęli fragmenty mówiące o mistyce, a z dzieł Mikołaja z Mościsk pozostawiono jedynie problematykę moralną. Obroncą tradycyjnej nauki Kościoła w tym względzie okazał się cysters Feliks Simplex Łącki, który dzięki poparciu opata Michała Antoniego Hackiego († 1703) usiłował wprowadzić → teologię duchowości jako przedmiot nauczania w seminariach i w ramach studiów zakonnych. Jego jednak praca pt. *Theologia spiritualis fundamentalis* (Oliva 1687), w której starał się odnaleźć środki zaradzenia upadkowi życia duchowego, poszła w zapomnienie. Łącki podkreślał rolę kierownika duchowego dla przygotowujących się do kapłaństwa lub życia zakonnego. W pracy swojej ograniczył się on do zagadnień wspólnych dla wszystkich szkół. Spośród autorów powszechnie uznawanych wymienił m.in. św. Bonawenturę i Mikołaja Łęczyckiego.

Wiek XVIII nie obfitował w Polsce w gruntowniejsze prace dotyczące teorii życia duchowego. Na uwagę zasługują jedynie modlitewniki dla członków bractw Serca Jezusa, jak też liczne kazania odnośnie do tego kultu, w których zachęcano do jego praktyki celem osiągnięcia doskonałości. Wyróżnili się tu zwłaszcza pijarzy, jak np. I. Madeyski, J. Płochocki i J. Wagner. Ciekawym zabytkiem tego wieku są, znajdujące się w rękopisie, „objawienia” spisane przez duchaczkę Teklę Raczyńską († 1790). Jej „objawienia” opierają się tekstach Pisma św., odwołują się do Pnp, a także do myśli św. Augustyna.

Franciszek Przyłęcki († 1785) w dziele *Teologia duchowna i ascetyczna* (Wi 1763) podał sposoby codziennego rachunku sumienia dla znajdujących się na różnych drogach wiodących do życia doskonałego. Przez teologię mistyczną rozumiał naukę o rzeczach i tajemnicach boskich odnoszących się do naszego zbawienia.

Natomiast Florian Jaroszewicz († 1771) w *Principia theologiae asceticae ad usum et captum tyrocinii religiosi* (Lw 1752) utożsamiał kontemplację z modlitwą afektywną, pomijając zagadnienie darów Ducha Świętego.

Na przeł. XVIII i XIX w. swoje prace z zakresu życia duchowego wydawał w Polsce Andrzej Pohl († 1820) ze Zgromadzenia Księża Misjonarzy św. Wincentego à Paulo. Jego ważnym dziełem z tej dziedziny są *Rekolekcje duchowne na pięć dni rozłożone* (Wi 1805). W swoich pracach opowiadał się za rygoryzmem przejawiającym się w różnych praktykach ascetycznych. Wzywał zatem do pokuty i poprawy życia oraz do pełnienia dobrych uczynków. W oparciu o słowa Chrystusa o „ciasnej i wąskiej drodze” (Mt 7, 13-14) sądził, że mała jest liczba zbawionych.

Sługa Boży abp Zygmunt Szczęsny Feliński († 1889) wydał *Konferencje duchowne* (Lw 1885), które prowadził dla alumnów w Petersburgu. Jego zdaniem, prawdziwa miłość Boga opiera się na wierze w Niego, wzrasta przez nadzieję a objawia się w uwielbieniu Go i pragnieniu doskonałego z Nim zjednoczenia aż do całkowitego zespolenia w jedności. Kontemplację włąną i ekstazę uznawał Feliński za wyjątkowy dar uprzywilejowanych przez Boga. W tego rodzaju nadzwyczajne stany Bóg sam wpro-

wadza ludzką duszę nie dając jej możliwości innego wyboru. Działający w duszy Duch Święty domaga się od niej wierności i pokory. Człowiek jednak nie powinien pragnąć ani też podejmować starań, by przeżywać tego rodzaju stany, bowiem nie są one warunkiem chrześcijańskiej doskonałości. Mimo to znajomość tego rodzaju przeżyć dusz wyjątkowych jest potrzebna dla kapłanów. Feliński uczył ponadto o wartości modlitwy w życiu duchowym, jak też o znaczeniu teologii duchowości dla kapłanów.

Obfita korespondencja założycielki Zgromadzenia Sióstr Dominikanek III Zakonu matki Marii Kolumby Białeckiej († 1887) świadczy o jej bogatym życiu duchowym. Białecka odbyła nowicjat w Nancy, a założone przez nią zgromadzenie miało jako zadanie pracę apostołską na wioskach zaboru austriackiego. Jej duchowość, jak i duchowość założonego przez nią zgromadzenia charakteryzuje duch modlitwy, kontemplacja tajemnicy Eucharystii i szczególny kult maryjny.

Sługa Boża Józefa Karska († 1861), a wraz z nią bł. Marcelina Darowska († 1911) założyły w Rzymie zgromadzenie niepokalanek, które poświęciły się pracy nad wychowaniem młodzieży żeńskiej z warstw zamożnych. Darowska, która jako młoda wdowa wstąpiła do powstającego zgromadzenia, po śmierci Karskiej przejęła jego kierownictwo i po przeniesieniu do Jazłowca, nadała mu odpowiedni charakter tworząc ramy dla działalności wychowawczej. Początkowo jej życie duchowe było kształtowane przez zmartwychwstańców, z którymi utrzymywała kontakty. Wskutek sporów dotyczących metod dążenia do doskonałości, Darowska obrała inną drogę, tworząc własną szkołę życia duchowego. Na polecenie kierownika duchowego ks. Hieronima Kajsiwicza († 1872), jeszcze długo po jego śmierci spisywała swoje bogate przeżycia mistyczne (Kartki, cz. I — problematyka ascetyczno-pedagogiczna; cz. II — zagadnienia

mistyczne; *Pamiętnik*). Pozostawiła po sobie ponad 11 tys. listów, w tym kilkaset zawierających opisy jej stanów wewnętrznych. Jej życie — z wyjątkiem lat 1874-1890 — obfitowało w wizje wewnętrzne i ekstazy, na podstawie których wypracowała doktrynę ascetyczno-mistyczną na użytek współsióstr i ich pracy wychowawczej. W opisie stanów mistycznych wyraźnie nawiązywała do św. Teresy z Avila, św. Katarzyny ze Sieny i mistyków nadreńskich, trudno natomiast ustalić, czy знаła pisma św. Jana od Krzyża. Pomimo pewnych zależności doktrynalnych, usiłowała jednocześnie stworzyć własny język ascetyczny, nadając niektórym pojęciom inne znaczenie od powszechnie przyjętego. W jej doktrynie na czoło wysuwała bezgraniczne zawierzenie siebie Bogu. Jak niegdyś przedstawiciele nadreńskiej szkoły duchowości, wzywała do „śmierci sobie”, to znaczy wyniszczenia siebie, wyrzeczenia się własnej woli, własnego rozumu i wszelkich popędów skazanej natury”. Mimo, że w jej pismach wyraźne są wpływy romantyzmu, daleka była od sentymentalizmu w życiu duchowym, domagając się oparcia życia duchowego na woli. Z tego też względu uczyła o potrzebie łączenia życia czynnego z duchowym. Podstawowe zadanie zgromadzenia widziała w pracy wychowawczej młodzieży żeńskiej, by przygotować ją do służby Bogu i ojczyźnie.

W środowisku emigrantów polskich we Francji czołowym przedstawicielem p. d. był zmartwychwstaniec Piotr Semenenko († 1889). Swe poglądy w zakresie problematyki życia duchowego przedstawił zwłaszcza w niedokończonym dziele *Mistyka* (Kr 1904²), w którym wzywał do przyjęcia postawy pokory i zwalczania tzw. czynności własnej, która jest przeszkodą w działaniu Bożej łaski, a także do pracy apostołskiej w świecie oraz do głębszej służby Kościołowi Chrystusowemu i Ojczyźnie. Modlitwę dzielił na trzy „epoki”, przez które

rozumiał modlitwę: do Chrystusa, z Chrystusem i przemianę w Chrystusa, czyli śmierć mistyczną, gdy Chrystus modli się w nas. Te „epoki” winny angażować całego człowieka, w tym także jego uczucie. Przestrzegaliśmy jednak przed sentymentalizmem, który określał mianem czczej kontemplacji. Jeśli człowiek przeżywa radość z postępu w życiu duchowym, powinien ją niejako przytłumić aktem pokory i wyrzeczeń oraz ćwiczyć się we wstrzemięźliwości. Tego rodzaju sposób naśladowania Chrystusa i Maryi przekazał Semenenko do realizacji jako kodeks duchowości → błogosławieństw ewangelicznych zarówno zmartwychwstańcom jak i zmartwychwstańcom. Kierunek ten reprezentował również zmartwychwstaniec Paweł Smolikowski († 1926), który oddziaływał na duchowość księży przebywających w Kolegium Polskim w Rzymie (→ zmartwychwstańcza duchowość).

W końcu XIX w. duży wkład w rozwój teologii duchowości w Polsce wniósł Marian Morawski SJ († 1901), założyciel „Przeglądu Powszechnego” (1884) i autor m.in. *Wieczorów nad Lemanem* (Kr 1896), wielokrotnie wznawianych i tłumaczonych na kilka obcych języków. W swych rozważaniach i konferencjach, a także pismach pozostających dotąd w rękopisie, skoncentrował się na osobie Jezusa Chrystusa. Świadczą o tym choćby akty strzeliste skierowane do Zbawiciela. Ponadto duchowość Morawskiego odznacza się przywiązaniem i czcią dla Kościoła — Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa.

D. p. polska czasów nowożytnych jest niezwykle bogata i zróżnicowana. Polska, podobnie jak inne kraje, przeżywała niejako „złoty okres” rozwoju teologii duchowości, zwłaszcza w XVII w.

III. Czasy najnowsze. Przełom XIX i XX w. charakteryzuje się w Polsce rozwojem życia duchowego. Sprzyjał temu wzrost poziomu nauczania w seminariach duchownych, zwłaszcza poza zaborem ro-

syjskim. Dzięki temu, pokolenie duchownych o nowoczesnej formacji intelektualnej mogło kształtować oblicze polskiego Kościoła okresu międzywojennego. Podobnie jak w Kościele powszechnym, również i w polskiej teologii przejawiało się w tym czasie wiele nurtów duchowości, nawiązujących najczęściej do szkół duchowości ubiegłych stuleci.

Powszechnie uważa się, że życie mistyczno-kontemplacyjne uwarunkowane jest obecnością w duszy trzech cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości. W teologii życia duchowego akcentuje się z jednej strony znaczenie bezpośredniej świadomości nadprzyrodzonego życia wlanego, z drugiej zaś — fakt obecności darów Ducha Świętego, będących podstawą (*ratio formalis*) życia mistycznego. Wielu teologów duchowości, idąc za myślą św. Tomasza z Akwinu, uważa mistykę za normalny stan w rozwoju życia wewnętrznego aż do pełni doskonałości i zjednoczenia z Bogiem.

Nurt mistyczno-kontemplacyjny przejawiał się m.in. w życiu i działalności św. Rafała Kalinowskiego († 1907), który reprezentował → karmelitańską szkołę duchowości. W duchu pism św. Teresy z Avila sądził on, że powołanie zakonne jest specyficznym powołaniem chrześcijańskim, które winno być realizowane w sposób doskonały. Pomocą w realizowaniu powołania jest wierność ślubom zakonnym, jak i prawodawstwu zakonnemu. Śluby zakonne pomagają człowiekowi w realizacji jego przeznaczenia, jakim jest oglądanie Boga i czynią człowieka wolnym.

Mimo iż duchowość św. Alberta Chmielowskiego († 1916) miała charakter wybitnie franciszkański, to jednak zaznaczył się w niej wpływ mistyki św. Jana od Krzyża, o czym świadczą m.in. jego przeżycia „nocy ciemnej ducha”, a także idei apostołatu św. Wincentego à Paulo. Św. Albert za główną cnotę życia duchowego uznawał miłość Boga i heroiczną miłość bliźniego,

dzięki czemu pomoc wobec nędzarzy i bezdomnych uznawał za formę kultu męki Pańskiej. Jego pobożność kształtowało nabożeństwo do Dzieciątka Jezus, jak również kult Najśw. Sakramentu i Najśw. Maryi Panny. W życiu duchowym św. Alberta widzimy połączenie kontemplacji z działalnością na rzecz ubogich i upośledzonych.

W pewnym sensie reprezentantem nurtu mistyczno-kontemplacyjnego można nazwać sługę Bożego ks. Bronisława Markiewicza († 1912), założyciela zgromadzeń zakonnych św. Michała archanioła (michalici i michalinki), które jako podstawowe zadanie miały opiekę nad ubogimi i opuszczonymi dziećmi i młodzieżą, a także ukazywanie ludziom drogi wyjścia z nędzy materialnej i duchowej. Celowi temu przyświecał program oparty na zasadach „powściągliwości i pracy”. Ks. Markiewicz akcentował, że przez pracę człowiek współdziała z Bogiem w dziele ustawicznego stwarzania i zbawienia świata. W takim podejściu do zagadnienia ludzkiej pracy, można mówić o swego rodzaju „mystyce” pracy. Człowiek, odczuwając trud i ciężar pracy, nadaje jej nowej wartości dzięki uczestnictwu w krzyżu Jezusa Chrystusa. Z uwagi na powiązanie z osobą Zbawiciela, praca otrzymuje nową wartość jakby adoracji samego Boga, o ile człowiek pozostający w łasce uświęcającej spełnia ją na większą Bożą chwałę. Nawet najmniejszy rodzaj pracy jest zatem oddaniem Bogu chwały i jednocześnie stanowi wypełnienie woli Boga. Warto zauważyć, że myśli sługi Bożego zbieżne są z tym, co na temat ludzkiej pracy naucza Jan Paweł II, m.in. w encyklice *Laborem exercens* (1981).

Bł. Józef Sebastian Pelczar († 1924), choć pomijał w zasadzie zagadnienia związane z mistyką, to jednak do duchowości ignacjańskiej nawiązują jego *Rozmyślenia o życiu zakonnym* dla zakonnic (Kr 1898, 1915²), przeznaczone dla Zgromadzenia Służebnic Serca Jezusa oraz *Rozmyślenia*

o życiu Pana naszego Jezusa Chrystusa (Kr 1918). Wywarł on duży wpływ na formację duchową przygotowujących się do kapłaństwa, jak też formację zakonną.

Charakterystycznym zjawiskiem w polskiej duchowości XX w. jest życie św. Faustyny Kowalskiej († 1938). Nie mając ukończonej nawet szkoły podstawowej, pisała ona o Bogu w sposób tak dojrzały, że jej *Dzienniczek* może zajmować miejsce obok pism wielkich mistyków chrześcijaństwa, jak św. Pawła, św. Jana od Krzyża czy Teresy z Avila. W jej *Dzienniczku* na wielu miejscach stwierdza, iż często odczuwała w sobie w sposób doświadczalny obecność Bożą. Świadcstwo św. Faustyny odnośnie do doświadczenia Boga jest zgodne z nauką Pisma św. i bliskie poglądom św. Jana od Krzyża. Charakterystyczną treścią tych przeżyć jest → Miłosierdzie Boże, którego św. Faustyna stała się „sekretarką”. Zadziwiająca jest popularność kultu Miłosierdzia Bożego w formie, jaką otrzymała w swoich objawieniach. Przejawem tego jest m.in. → Ruch Czcieli Miłosierdzia Bożego, → Dolina Miłosierdzia, → Kongresy Miłosierdzia Bożego, a przede wszystkim stale rozbudowujące się sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach, które nawiedził Jan Paweł II 7 VI 1997.

Jednym z najwybitniejszych autorów polskich 1. poł. XX w., piszącym prace z zakresu teologii duchowości, był niewątpliwie ks. Aleksander Żychliński († 1945). Podstawowym jego dziełem w tej dziedzinie jest *Teologia życia wewnętrznego* (Kr 1931), wydane także w zbiorowym opracowaniu *Rozważania filozoficzno-teologiczne* (Pz 1959). Ponadto ogłosił on *Pełnia umiejętności świętych* (Pz 1935, 1950) i *Wtajemniczenie w umiejętność świętych* (Pz 1938). W swych poglądach nawiązywał do nauki św. Tomasza z Akwinu i św. Teresy z Avila. Pisał m.in. o modlitwie żywej wiary, którą odznaczało się wielu świętych nie mających nawet daru mistycznej kon-

templacji. Jako znaki, którymi Bóg swą łaską wzywa kogoś do modlitwy skupienia, podał on stan → oschłości, w którym dusza odczuwa brak zadowolenia i pociech w sprawach Bożych, zatracenie możliwości odprawiania rozmyślania, wskazujące na udzielenie się Boga na sposób czysto duchowy przez akt prostej kontemplacji, oraz gorące pragnienie miłowania Boga i bezgranicznego służenia Mu, co stanowi wyraz początkowej fazy kontemplacji. Dzięki tym trzem znakom dusza przechodzi niejako z wieku dziecięcego do duchowej dojrzałości. Mistycznemu poznaniu Boga nie poświęcił Żychliński specjalnego opracowania, mówiąc o nim przy zagadnieniu kontemplacji wlanej. Pomija także poszczególne stany i stopnie życia mistycznego, gdzie poznanie Boga osiąga swój punkt kulminacyjny. Mówi tylko o głównych elementach tego poznania, które stanowią intuicyjne oglądanie Boga, doświadczenie Jego obecności i działania w duszy oraz bierność poznania i wlanej miłości. Podkreśla jednak, że poznanie Boga uzdalnia wolę człowieka do doskonałej miłości, a ponadto pozwala mu odczuć wewnętrzne uspokojenie i radość. Nasz autor wzywał do przypominania sobie ostatecznych rzeczy człowieka i świata jako drogi wiodącej ku doskonałości.

Kardynał August Hlond († 1948), mimo piastowania wysokiej godności i wielu zajęć praktycznych, interesował się sposobami osiągania wysokiego stopnia → doskonałości. Uważał, że wierni w Polsce powinni poddać się twórczemu działaniu Ducha Świętego, by zdobywać pełnię życia duchowego. Mistycznej głębi potrzebują zwłaszcza kapłani, którzy winni rozpocząć naprawę ducha narodu. Hlond podkreślał znaczenie sakramentów świętych, które nieodzowne są dla przewycięzania własnych słabości oraz do wewnętrznego uświęcenia każdego chrześcijanina. Nawoływał, iż należy skończyć z katolicyzmem słabym, grzesznym i niezgodnym z etyką katolicką.

Za wzory dążenia do doskonałości podawał kapłanom św. Jana Marię Vianneya i św. Jana Bosko, świeckim — Contardo Ferriniego, a polskiej młodzieży — Piotra Jerzego Frassatiego. Każdy polski kapłan winien być zacznem świętości, a świecki katolik — pociągającym wzorem praktycznego chrześcijaństwa. Myśli te zawarł kard. Hlond w swoich listach pasterskich, orędziach i przemówieniach.

Nowe ujęcie zagadnienia życia duchowego zaprezentował w Polsce Jacek Woroniecki OP († 1949), filozof i teolog, rektor KUL. W pracy *Pełnia modlitwy* (Pz 1924) głosił, że nie ma wartości taka modlitwa, która nie wywiera wpływu na życie człowieka. Modlitwa jest oczywiście źródłem moralnego życia człowieka. Jednakże doskonałość chrześcijańska nie polega ani na modlitwie, ani też na dobrym życiu, ale na miłości, której podstawowymi przejawami są i modlitwa i dobre życie. O doskonałości człowieka decyduje ustosunkowanie się woli człowieka do Boga i do Jego prawa, bowiem przedmiotem miłości nadprzyrodzonej jest zawsze Bóg. Miłość jest upodobaniem w Dobru Najwyższym, do którego człowiek pragnie przyłączyć a jednocześnie wyrazem zjednoczenia własnej woli z wolą Boga. W tym wyraża się przede wszystkim umiłowanie Boga ponad wszystko. Tego rodzaju poglądy Woronieckiego wywarły wpływ na rozumienie zagadnienia istoty chrześcijańskiej doskonałości.

Szeroko obecny jest w duchowości polskiej czasów najnowszych nurt chrystocentryczny i maryjny. Oba nurty splatają się ze sobą ściśle, że trudno je od siebie oddzielić. Łączy się z nimi, choć w mniejszym stopniu nurt eklezjalny.

Wspomniana wyżej idea powściągliwości i pracy w ujęciu sługi Bożego ks. Markiewicza, ma wymiar chrystocentryczny i eklezjalny, bowiem wzorem doskonałości dla chrześcijanina jest Jezus Chrystus. Z kolei powściągliwości i pracy, można najle-

piej nauczyć się w Kościele katolickim, mającym ku temu odpowiednie środki uświęcenia. Akcentując wagę pracy w życiu ludzkim, ks. Markiewicz zwrócił uwagę na fakt, że szczególnego znaczenia nabiera ona wtedy, gdy jest wykonywana w zjednoczeniu z Chrystusem i Jego zbawczym posłannictwem. Chrystus bowiem przyjął pracę jako część ludzkiej egzystencji, i zalecał ją jako środek umożliwiający osiągnięcie Bożego królestwa.

Nurt chrystocentryczny realizuje Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego, powstałe dzięki działalności Służebnic Bożych Celiny z Chludzińskich Borzęckiej († 1913) i jej córki Jadwigi Borzęckiej († 1906). Celem zgromadzenia o charakterze kontemplacyjno-czynnym jest praca nad wychowaniem dziewcząt oraz nad religijno-moralnym i narodowym odrodzeniem Polek, zarówno na emigracji, jak i w kraju. Siostry Zmartwychwstanki pragną świadectwem własnego życia oraz działalnością apostołską ukazywać ludziom, że Jezus Chrystus jest Drogą, Prawdą i Życiem, i że w Jego zmartwychwstaniu jest usprawiedliwienie człowieka i nadzieja przyszłej chwały. Działalność Zgromadzenia ujawnia się w dążeniu do odnalezienia przez człowieka Zmartwychwstałego Chrystusa w życiu Kościoła, szczególnie zaś w jego liturgii. Zgromadzenie kieruje się bowiem dewizą: „Przez krzyż i śmierć do zmartwychwstania i chwały”.

Na przeł. XIX i XX w. żył i działał bł. Honorat Koźmiński OFMCap († 1916), twórca wielu zgromadzeń bezhabitowych (→ honorackie zgromadzenia ukryte), który wywarł olbrzymi wpływ na upowszechnienie się duchowości chrześcijańskiej, także wśród szerszego ogółu świeckich. K. Górski zalicza go do najwybitniejszych postaci w dziejach polskiej duchowości ostatnich czasów. Właściwie trudno jest zaliczyć jego duchowość do ściśle określonego nurtu. Bł. Honorat reprezentował przede wszystkim

rygorystyczny kierunek w duchowości franciszkańskiej. Akcentując powszechne powołanie do świętości, praktykował osobistą służbę Bożą w ścisłym powiązaniu z określonym środowiskiem, jak też z poczuciem odpowiedzialności za Ojczyznę, która ma do wypełnienia własne posłannictwo dziejowe wyznaczone jej przez Boga. Ścisłe powiązanie Służby Bożej z miłością do narodu było główną podstawą oryginalnego sformułowania patriotycznej postawy w duchu chrześcijańskim. Bł. Honorat należał także do propagatorów kultu maryjnego, szczególnie zaś maryjnego niewolnictwa. W jego *Notatniku duchowym* znajdujemy m.in. napisany przez niego akt poświęcenia siebie samego „Jezusowi Chrystusowi Mądrości Wcielonej przez ręce Maryi”. Jest tam nawiązanie do myśli i idei Kaspra Druzbickiego. Koźmiński wzywał do narodowej pielgrzymki na Jasną Górę, przy czym pobożność maryjną wiązał zawsze z pokutą, mającą na celu przemianę życia narodu, do czego zobowiązują śluby króla Jana Kazimierza.

Jednym z głównych reprezentantów nurtu chrystocentryczno-maryjnego, a także eklezjalnego w Polsce XX w. jest niewątpliwie bł. Józef Sebastian Pelczar. Jego bogata twórczość ascetyczna koncentruje się wokół Osoby Jezusa Chrystusa. Świadczą o tym dzieła takie, jak: *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana* (I-IV, Prz 1909-1911), *Rozmyślenia o życiu kapłańskim* (I-II, Kr 1897), *Pasterz wg Serca Bożego czyli ascetyka pasterska* (Lw 1913) i *Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego* (Prz 1921). Ponadto biskup Pelczar jest autorem ascetycznego dzieła o Maryi pt. *Czytania duchowe o Najświętszej Pannie Marii* (Prz 1904). Prace te świadczą o jego czci dla Chrystusa i Maryi. Wyrosły one z jego osobistych przeżyć oraz przemyśleń i miały cel duszpastersko-praktyczny. Jest on także autorem traktatu o charakterze popularnym pt. *Życie duchowe* (Prz 1873, Kr

1913⁶). Chrystocentryzm jego duchowości wyraził się przede wszystkim w kulcie Serca Jezusa i Eucharystii. Duchowość maryjna winna się przejawiać wg niego, w naśladowaniu cnót Maryi, pełnieniu dobrych uczynków na Jej cześć oraz wzywaniu Jej wstawiennictwa w różnych potrzebach. Duże znaczenie przywiązywał bł. Józef do praktyk ascetycznych, które wpływają na osiągnięcie przez człowieka doskonałości.

Zależność od szkoły ignacjańskiej sprawiła, że duchowość zarówno bł. Teresy Ledóchowskiej († 1922), założycielki misyjnego stowarzyszenia Sodalicia św. Piotra Klawera, jak też jej siostry bł. Urszuli Ledóchowskiej († 1939), założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego (tzw. szarych urszulanek) ma charakter chrystocentryczny. Bł. Urszula opracowała *Rozmyślenia dla Sióstr Urszulanek SJK* (t. I-IV, Sieradz-Ł 1930-1931), *Medytacja dla przełożonych i kierowniczek Sióstr Urszulanek SJK* (Pniewy 1932), nadto *Drogę Krzyżową* (Pniewy 1932), *Konstytucje, które mają być zachowane przez Siostry Urszulanki Najświętszego Serca Jezusa Konającego* (Pniewy 1938) oraz wiele artykułów ascetycznych zamieszczanych najczęściej na łamach czasopism „Dzwonek św. Olafa” (Pniewy 1924-1939). Jej wielkość polega m.in. na umiejętności połączenia głębokiego życia duchowego z działalnością apostolską.

Św. Maksymilian Maria Kolbe OFM-Conv. († 1941), który złożył swe życie w ofierze za ojca rodziny w obozie w Oświęcimiu, był publicystą, a jego wypowiedzi w zakresie życia duchowego są zwięzłe i stanowią jakby konspekty większych opracowań. W liście do początkujących na drodze życia zakonnego pisał, że doskonałość nie polega na ilości modlitw i pokut, co przede wszystkim na dokładnym zachowaniu świętego posłuszeństwa. Jego duchowość cechowała przede wszystkim gorąca pobożność maryjna, w szczególności sposób

cześć Maryi jako niepokalanie poczętej. Podkreślał, że dzięki posłuszeństwu, osoby zakonne stają się w ręku Niepokalanej narzędziem, a ich wola łączy się z Jej wolą, podobnie jak wola Maryi jest ściśle zjednoczona z wolą Bożą. Przez posłuszeństwo, człowiek jest mądry w działaniu, potężny i dobry, taką jest bowiem wola Boża. Człowiek działając pod wpływem posłuszeństwa, postępuje najlepiej i najwięcej ma do uczynienia. Wolę Niepokalanej utożsamiał św. Maksymilian z wolą Bożą.

Na uwagę zasługuje także myśl teologiczno-ascetyczna sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego († 1981), zwanego Prymasem Tysiąclecia. Wyraził ją głównie w licznych przemówieniach i kazaniach. Jego duchowość była chrystocentryczna i maryjna, a także eklezjalna. Odnaczał się głębokim kultem Eucharystii i szczególnym zawierzeniem Maryi. Praktykując niewolniczo maryjne, przypominał wiernym obowiązek modlitwy „za olbrzymi świat grzechu i zaprogramowanej pokusy”, celem ratowania niewierzących, prześladowców, bluźnierców i gorszycieli. Modlitwa bowiem ma mieć charakter społeczny i apostołski, a człowiek nie powinien zasklepić się w utylitarystyce i indywidualizmie. Prymas Wyszyński podkreślał, że Maryja jest dla każdego pociągającym wzorem życia duchowego. Toteż wzrost kultu maryjnego jest opatrnościowy dla ludzkości i wiąże się ze szczególnym działaniem Ducha Świętego.

Współcześnie w Polsce działają różnego rodzaju → zrzeczenia chrześcijańskie, rodzime i o charakterze międzynarodowym. Spośród rodzimych form wspólnotowego przeżywania wiary chrześcijańskiej należy wymienić najpierw → Rycerstwo Niepokalanej, której założycielem jest św. Maksymilian Maria Kolbe. Na gruncie polskim ruch ten istnieje od 1919, a dla jego potrzeb powołał św. Maksymilian pismo „Rycerz Niepokalanej”.

Innym rodzimym zrzeczeniem, który w nawiązaniu do nauki Sob. Wat. II ma wy-

raźne cechy chrystocentryczno-eklezyjalne i zarazem maryjno-personalistyczne, jest → *Ruch Światło-Życie*, założony w latach 50. XX w. przez sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego (†1987). Jego integralną częścią stanowi ruch → „Domowy Kościół”, służący rozwijaniu duchowości małżeńskiej.

Prymas Polski kard. S. Wyszyński zainicjował w 1969 Dzieło → *Pomocników Maryi Matki Kościoła*. Ruch charakteryzuje maryjność, polegająca na oddaniu się Matce Najśw. w niewolę miłości za Kościół, eklezyjalność wyrażająca się w poczuciu odpowiedzialności za sprawę Kościoła i pomocniczość, przejawem której jest gotowość służenia pomocą Maryi w wypełnianiu zadań i współdziałania z Nią wraz z wspólnotą ludzi ukierunkowanych na miłość ku Maryi.

W 1974 powstała *Jasnogórska Rodzina Różańcowa*, która nawiązuje do bractwa erygowanego w 1610 na Jasnej Górze. Członków ruchu zatwierdzonego przez Prymasa Polski kard. S. Wyszyńskiego, jednoczy modlitwa różańcowa o odnowę życia religijno-społecznego w Polsce, uświęcenie wszystkich ludzi i pokój Boży. Apostolat modlitwy wyraża się także w działaniach apostołskich wśród rodzin, w parafiach i w całym kraju. Ruch nie tworzy struktur organizacyjnych, a jest wspólnotą ludzi ukierunkowanych na miłość ku Maryi.

Na uwagę zasługuje też ruch powstały w 1978 w diecezji katowickiej pod nazwą *Grupy Dzieci Maryi*. Podstawowym zadaniem ruchu jest upodobnienie się do Maryi i naśladowanie Jej w życiu. Program formacyjny w ciągu roku przewiduje cotygodniowe spotkania parafialne w grupach, stosownie do wieku i poziomu przygotowania oraz wakacyjne rekolekcje. Można sądzić, że Grupy Dzieci Maryi to jakby niższy szczebel ruchu Pomocników Maryi Matki Kościoła, bowiem po sześcioletniej formacji, jego uczestnicy włączają się w dzieło Pomocników Maryi.

W 1980 przy udziale sióstr ze Zgromadzenia Służebniczek NMP stworzono w Pańewnikach pierwszą grupę *Dziecięcej Krucjaty Niepokalanej, Królowej Polski*. Celem ruchu jest wdrażanie dzieci w formę życia chrześcijańskiego przez modlitwę i pokutę. Dzieci mają jako zadanie codziennie odmawiać jeden dziesiątek Różańca o nawrócenie grzeszników i przyspieszenie królestwa Maryi, powstrzymać się od palenia tytoniu i picia alkoholu oraz pod przewodnictwem Niepokalanej walczyć z nieskromnością. Dzieci biorą udział w wakacyjnych rekolekcjach oraz pielgrzymkach do sanktuariów maryjnych.

Innym ruchem na terenie Polski jest zainicjowany w Warszawie w 1979 → *Ruch Gaudium vitae* (Radość życia), mający na celu zmianę mentalności i postaw zwłaszcza ojców i matek oraz całych rodzin wobec poczętego życia.

Nie brak także rodzimych ruchów ekologicznych. Jednym z nich jest → *Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu (REFA)*.

W ostatnich latach wywodzący się z Polski → *Ruch Rodzin Nazaretańskich*, założony przez ks. Tadeusza Dajczera w 1985, bardzo dynamicznie się rozwija i nabiera już charakteru międzynarodowego.

Na szczególną uwagę zasługują ruchy maryjne działające w Polsce współczesnej. Z ważniejszych należy wymienić → *Sodalitę Mariańską*. Żywą działalność przejawiają → *Kółka Różańcowe* i inne grupy należące do → *Żywego Różańca*. Warto wspomnieć, że już przed II wojną światową istniały ośrodki tzw. wieczystego Różańca przy kościołach dominikańskich we Lwowie i w Krakowie. Natomiast po wojnie, tego rodzaju grupy modlitewne powstały w wielu miastach Polski. Ciekawym przykładem są grupy wieczystego Różańca złożone z 744 osób, z których każda w określonym dniu i godzinie odmawia cały Różaniec. Po objawieniach Matki Najśw. w Fatimie (1917) szerzy się praktyka Różańca rodzinnego. Pierwsza Krucjata Różańca Rodzin-

nego w Polsce miała miejsce w 1958 w Katowicach. Wspólna modlitwa różańcowa rodziny, która codziennie odmawia przynajmniej jedną tajemnicę różańcową, jest źródłem wiary i chrześcijańskiego wychowania, a także więzi i jedności rodziny pod opieką Maryi. Z ramienia Zakonu Dominikańskiego w Polsce, promotorem modlitwy różańcowej jest o. Szymon Niezgoda. Godną odnotowania jest oddolna inicjatywa powołania → Podwórkowych Kół Różańcowych Dzieci.

Wśród międzynarodowych zrzeseń, które wpisały się w p. d. ostatnich dziesięcioleci do najbardziej dynamicznych należą: → neokatechumenat, → Ruch Odnowy w Duchu Świętym, → Fokolaryni, → Comunione e Liberazione, → Legion Maryi, → Wiara i Światło, → Ruch dla Lepszego Świata, → Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego, → Wspólnota Krwi Chrystusa, → Ruch Szensztacki i wiele innych.

Obecnie szacuje się, że w Polsce działa ponad 150 większych ruchów i stowarzyszeń katolickich. Wg badań statystycznych z 1997 ponad 4% Polaków deklaruje się jako uczestnicy ruchów i stowarzyszeń katolickich. Aktualnie liczbę zaangażowanych w Polsce w różnego rodzaju zrzeseń szacuje się na ponad 1,5 mln. Pracę formacyjną, a zwłaszcza wielopłaszczyznowy apostołat zrzeseń chrześcijańskich w Polsce, koordynuje Rada Ruchów Katolickich, powołana 5 VI 1990 w Warszawie.

Ruchy i stowarzyszenia w Polsce, trzeba widzieć, jako potężne tchnienie Ducha Świętego i nieodzowny czynnik odrodzenia moralno-duchowego Kościoła i narodu. Wiele z nich reprezentuje na tyle rozwinięte wspólnotowe formy życia duchowego, że można w pewnym sensie mówić o załączkach nowych szkół duchowości, świadczących o niesłabnącej dynamice życia duchowego w Kościele polskim.

Niezwykłym fenomenem w p. d. jest ewangelizacyjna działalność Radia Maryja założonego przez Tadeusza Rydzyka CSsR. Ma ono swą siedzibę w Toruniu (nadaje od 8 XII 1991) i poprzez przekaz satelitarny dociera niemal do wszystkich zakątków świata (szacuje się, że słucha go przeciętnie ponad 5 mln osób). W ofercie programowej Radia Maryja wyjątkowo dużo miejsca poświęca się różnym aspektom życia duchowego, ze szczególnym wyekspozowaniem duchowości maryjnej.

A. Bazieli, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, AK 84(1975), 455-479; K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Wwa 1980; tenże, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kr 1986; M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Ni 1992; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lb 1992, 44-51, 90-101, 135-150; J. Misiurek, *Historia i teologia p. d. katolickiej*, 1 — (w. X-XVII), Lb 1994; 2 — (w. XVIII-XIX), Lb 1998; 3 — (w. XX), Lb 2001; S. Urbański, *Teologia życia mistycznego. Studium polskiej mistyki (1914-1939)*, Wwa 1999; tenże, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Wwa 1999.

KS. JERZY MISIUREK

POLSKA SZKOŁA DUCHOWOŚCI

W historii → polskiej duchowości można wyodrębnić przynajmniej dwie → szkoły duchowości, które odznaczają się oryginalnością założeń doktrynalnych i praktycznymi wskazaniem ascetycznymi, wypracowanymi na gruncie doświadczeń polskiego narodu i Kościoła w Polsce.

W szerszym znaczeniu przez p. sz. d. rozumie się → mariańską szkołę duchowości,

a nawet duchowość Kaspra Druzbickiego SJ († 1662) z wypracowaną przez niego ideą niewolnictwa maryjnego i teologią krzyża.

Natomiast w znaczeniu ścisłym za najbardziej typową p. sz. d. należy uznać za inicjowaną przez Bogdana Jańskiego († 1840), a zwłaszcza sługę Bożego Piotra Semenę CR († 1886) → zmartwych-

wstańczą duchowość, która była kontynuowana przez Hieronima Kajsiewicza CR († 1873), Pawła Smolikowskiego CR († 1926) oraz bł. Marcelinę Darowską († 1911), Jadwigę († 1906) i Celinę Borzęckie († 1913). W zmartwychwstańczej duchowości akcentuje się potrzebę współdziałania z łaską i zjednoczenia z Jezusem Chrystusem, a nawet mistycznej przemiany w Niego. Mistyka w ujęciu tej szkoły koncentruje się wokół idei doskonałego oddania się Bogu i duchowego zmartwychwstania.

Inicjatorzy zmartwychwstańczej duchowości, dostrzegając wiele zagrożeń, jak i potrzebę pogłębienia życia duchowego wśród rodaków, powołali do istnienia nowe zgromadzenia zakonne, uznając je za środek naprawy wszelkich niedomogów w działalności religijno-społecznej. Do podstawowych elementów, jakie uwzględniali w swej doktrynie, zaliczyć trzeba: potrzebę introspekcji, optymizm, prymat miłości, personalizm i trynitarny egzemplaryzm. Autorzy p. sz. d. podkreślali, że człowiek dążący do doskonałości winien poznać prawdę o sobie, a więc uświadomić sobie własną nicość i → nędzę, by tym łatwiej rozeznać, co jest Bożą „własnością”. Wskutek nędzy, będącej dziedzictwem grzechu pierwotnego, człowiek podejmuje często samowolnie wszelkie czynności. Dzięki współpracy z → łaską otrzymaną na → chrzcie św. i łaskom uczynkowym, człowiek może zmienić działanie przyrodzone w nadprzyrodzone. Świadomość własnej nędzy powoduje konieczność zwracania się do Boga i uznania swej zależności od Niego, jest więc przygotowaniem gruntu dla rozwoju → świętości. Właśnie świadomość → nicości jest wyrazem całkowitej zależności od Boga w istnieniu i działaniu, a więc podstawą pokory.

Źródłem optymizmu p. sz. d. jest → Misterium Paschalne Chrystusa. Miłość Boga do całej ludzkości objawiła się w zbawczych wydarzeniach, które przywróciły

prawidłową relację człowieka do Stwórcy. Dusza stała się oblubienicą Chrystusa. Teologowie p. sz. d. postulują potrzebę pełnego → oczyszczenia ze skutków grzechu Adama, by tym łatwiej współpracować z łaską. W drodze do Boga winien człowiekowi towarzyszyć radosny optymizm.

Całe → życie duchowe chrześcijanina skupione jest — wg autorów p. sz. d. — wokół cnoty miłości, będącej uczestnictwem w miłości Boga i równocześnie fundamentem świętości. Miłość nadprzyrodzona daje udział w miłości Boga, stąd człowiek może otwierać się na miłość, jaką Bóg miłuje samego siebie, zdobywając się też na wewnętrzny wysiłek skoncentrowania na Nim swych myśli i uczuć, a także działań. Dzięki temu miłość Boga winna kształtować całe życie doczesne człowieka, nadając mu nadprzyrodzoną wartość, wskutek czego istota ludzka zjednoczona z Bogiem staje się najpełniej „sobą”. Przedstawiciele p. sz. d. uważają, że miłość ma charakter osobowy. Również miłość bliźniego może być realizowana w kategoriach nadprzyrodzonych, zwłaszcza gdy jest otwarta na innych. Dzięki miłości staje się możliwe zjednoczenie chrześcijanina z Bogiem, w którym znajduje on pełnię wszelkiego dobra. Bóg obecny w człowieku przebóstwiał ludzką osobę i przemienia działanie człowieka na wzór własnego (Ga 2, 20).

Istotę świętości upatrują teologowie p. sz. d. w zjednoczeniu człowieka ze Stwórcą w akcie miłości. Przez zjednoczenie z Chrystusem w akcie miłości i przemianie w Niego, człowiek ochrzczony może osiągnąć jedność z Bogiem Ojcem w Duchu Świętym. Miłość ku Bogu winna obejmować Go całym sercem, wolą i rozumem, a więc wszystkimi władzami. Przeszkodą w oddaniu się Bogu jest miłość własna, mająca swe źródło w skażeniu pierwotną winą.

W rozwoju życia duchowego należy — wg autorów p. sz. d. — zwracać uwagę na stały rozwój osobowy i otwieranie się na

Boga i ludzi. Szkoła ta nawiązuje do biblijnej koncepcji stworzenia człowieka „na obraz i podobieństwo” Boże (Rdz 1, 26). „Obraz” bowiem spoczywa w naturze ludzkiej, w jej władzach, zaś „podobieństwo” ma swe źródło w sprawiedliwości Bożej i naszej współpracy z Bogiem.

Ideałem chrześcijanina jest Jezus Chrystus, który łączy się z osobą ludzką i uszlachetnia ją jak szecup winną latorośl. W formacji duchowej woła odgrywa decydującą rolę, stąd też należy uwalniać ją spod niewłaściwych oddziaływań, by uczynić ją rzeczywistie wolną.

W systemie p. sz. d. znalazł swe odbicie także *trinitarny egzemplaryzm*, a zwłaszcza nauka o relacjach zachodzących między osobami Trójcy Świętej. Bóg jako Miłość, poznany i umiłowany, a także poznający i miłujący, jest Miłością oddającą. Poznając siebie jako jedynego Boga, Ojciec i Syn wspólnie poznają swą naturę. Aby ją miłować, wydają osobę Ducha Świętego, który jest miłością Bożej Miłości, stąd też między osobami Bożymi panuje miłość. W trinitarnej prawdzie objawia się więc miłość. Życie Boże polega na wiekuistym i wewnętrznym dawaniu zachodzącym między osobami Bożymi. Tylko Chrystus, jako druga Osoba Trójcy Świętej, przyjął ludzką

naturę dzięki działaniu trzech Osób, ale Jego Osoba nie uległa zmianie.

W nawiązaniu do tajemnicy Trójcy Świętej autorzy p. sz. d. ukazują formację życia duchowego w trzech fazach: a) poznanie i przewycięzanie ludzkiej natury skażonej przez grzech; b) współpraca z łaską Bożą; c) zjednoczenie z Bogiem.

Warto dodać, że koncepcja p. sz. d. zaprezentowana przez zmartwychwstańców i niepokalanki znalazła swe potwierdzenie w nauczaniu Sob. Wat. II, zwłaszcza gdy chodzi o prymat miłości w życiu duchowym.

S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli Szkoły Zmartwychwstańskiej*, Wwa 1988; M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Ni 1992; S. Urbański, *P. sz. d. (Piotr Semenenko, Paweł Smolikowski, Marcelina Darowska)*, w: *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej* (DwP, 3), red. M. Chmielewski, Lb 1996, 27-43; tenże, *Pojęcie miłości chrześcijańskiej w piśmiennictwie głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, w: *Miłość większa niż grzech* (HM, 12), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1996, 137-158; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, Lb 1998, 2, 232-266, 328-335, 343-350; S. Urbański, *Teologia modlitwy. Studium ascetyczno-mistyczne dwudziestolecia międzywojennego z uwzględnieniem duchowości szkoły zmartwychwstańskiej*, Wwa 1999.

KS. JERZY MISIUREK

POMOCNICY MATKI KOŚCIOŁA

I. Rys historyczny i działalność. Ruch duszpasterski zainicjowany przez Stefana Kardynała Wyszyńskiego 26 VIII 1969 na Jasnej Górze. Stanowi jedną z odpowiedzi Kościoła w Polsce na wezwanie Sob. Wat. II do odpowiedzialności za Kościół i do współpracy z nim dla rozszerzania Królestwa Chrystusowego na ziemi. U źródeł PMK, oprócz nauki soborowej jest maryjna duchowość Prymasa Tysiąclecia, Jasnogórskie Śluby Narodu, Milenijny Akt Oddania Polski w macierzyńską niewolę miłości

Bogurodzicy za wolność Kościoła, ówczesna sytuacja Kościoła w Polsce, a także wybitnie maryjny charakter polskiego katolicyzmu.

Po ponad dwóch latach od zainicjowania dzieła PMK Episkopat Polski zaaprobował je jako jedną z form wychowania ludzi świeckich do apostołstwa (129 Konf. Episkopatu w lutym 1972). W 1974 Episkopat mianował ks. Mariana Piątkowskiego na pierwszego krajowego duszpasterza PMK, a pieczę nad PMK przejęła Komisja

Maryjna Episkopatu. Od tego czasu dzieło nabrało charakteru ogólnopolskiego. Na terenie poszczególnych diecezji referenci maryjni, a później diecezjalni duszpasterze PMK wyznaczeni przez ordynariuszy, zajęli się krzewieniem tej idei. Do dzieła PMK przyłączyła się Jasnogórska Rodzina Różańcowa. Paulini bardzo krzewili ideę PMK. Szczególnie diecezja warszawska, poznańska i częstochowska podjęły pracę nad tym dziełem.

5 V 1976 Prymas Wyszyński ogłosił kościół Matki Bożej Zwycięskiej w Warszawie Szkołą PMK, tj. miejscem spotkań i modlitw dla członków. Ze Szkoły PMK wyrusza 16 VIII coroczna Praska Pielgrzymka Piesza PMK w Warszawy na Jasną Górę na patronalne święto 26 VIII. Wówczas pomocnicy prowadzą nocne czuwanie w Kaplicy Matki Bożej na Jasnej Górze.

W 1984 krajowym duszpasterzem PMK został ks. Józef Buchajewicz, który wcześniej pełnił funkcję diecezjalnego duszpasterza PMK w Warszawie.

Z PMK wyrosła założona przez s. Christianę Mickiewicz Wspólnota Sióstr Uczennic Krzyża wypełniająca swoją misję przede wszystkim na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej.

W celu ożywienia ruchu i otwarcia się na dzieło nowej → ewangelizacji podjęte zostały różne inicjatywy. Krajowy duszpasterz PMK zorganizował rekolekcje dla alumnów seminariów zakonnych i diecezjalnych; Siostry Uczennice Krzyża wspólnie z duszpasterstwem PMK archidiecezji poznańskiej podjęły się pracy nad przystosowaniem programów formacyjnych do zmieniających się warunków życia w Polsce. Przygotowane zostały nie tylko materiały mające zastosowanie podczas wakacyjnych rekolekcji, ale również służące pomocą w pracy grup PMK w ciągu roku.

Ważną rolę spełniło sympozjum z okazji 25-lecia dzieła PMK, które odbyło się na

Jasnej Górze (23-25 VIII 1994) pod hasłem „Z Maryją na drogach nowej ewangelizacji”.

PMK w poszczególnych diecezjach otrzymali dużą samodzielność. W praktyce okazało się, że ich działalność zależała przede wszystkim od zainteresowania się ich ruchem kapłanów i sióstr zakonnych. Np. dzisiaj w archidiecezji poznańskiej PMK to dzieci do klasy VI włącznie, młodszą młodzież (gimnazjum), młodzież szkół ponadpodstawowych, studenci i młodzież pracująca, rodzice (małżonkowie) oraz seniorzy (emeryci i renciści). Dla poszczególnych grup są organizowane wakacyjne rekolekcje oraz dni skupienia. W ciągu roku PMK spotykają się w swoich parafiach, bądź działają indywidualnie. Posiadają stosowne programy do pracy formacyjnej w ciągu roku. Wydają kwartalnik „Pomocnik”.

Istnieją trzy kręgi apostołskiej działalności PMK: a) *Pierwszy krąg* — stanowią wierni, którzy odpowiadając na specjalne wezwanie Episkopatu i swoich duszpasterzy kierowane do nich w imię Maryi w wielkich potrzebach Kościoła, podejmują modlitwy, umartwienia, dobre uczynki oraz inne proponowane im akty pomocy; b) Włączenie się do *drugiego kręgu* wymaga istotnego pogłębienia duchowości oraz pewnej stałości działania. Na tym stopniu pogłębieniem maryjności jest osobiste oddanie się Matce Bożej na całkowitą własność, w niewolę miłości i na narzędzie. Wymagane jest wyraźne zgłoszenie się na pomocnika. Apostolstwo w ramach tego kręgu jest stałe oraz indywidualne w porozumieniu z duszpasterzem bądź całkowicie anonimowo; c) *Krąg trzeci* nie różni się od drugiego stopniem zaangażowania wewnętrznego i zewnętrznego, lecz sposobem działania, które jest zespołowe. W tym kręgu pomocnicy pracują pod kierunkiem duszpasterza lub wyznaczonego przez niego animatora w grupach.

KS. JACEK HADRYŚ

II. Duchowość PMK. Wyznaczają ją główne cele PMK: czynne włączenie się poszczególnych ludzi w Milenijny Akt Oddania, przyjęcie osobistej odpowiedzialności za Kościół święty wg wskazań Sob. Wat. II, wprowadzenie w życie Ślubów Jasnogórskich oraz pogłębienie polskiej maryjności (→ maryjna duchowość).

Istotą bycia pomocnikiem jest osobiste oddanie się Maryi Matce Kościoła w Jej macierzyńską niewolę miłości za Kościół Chrystusowy. Pomocnik ma wszystko czynić z Maryją, być narzędziem w Jej dłoniach, którym Ona może się posługiwać dla spraw swojego Syna. Stale ma pogłębiać życie oddaniem, oddawać Maryi siebie, bliźnich, rzeczy i sprawy. Ma szukać woli Bożej z Maryją, o wszystko się Jej pytać. Z Niej brać przykład. Sprawy Kościoła ma uważać za swoje. Ma żyć tym, czym żyje Kościół i pomagać mu przez modlitwę, ofiarę, słowo, czyn i przykład życia. Do obowiązków Pomocnika należy też pomaganie każdemu człowiekowi, dostrzeganie w nim żyjącego Chrystusa. Pomocnik troszczy się o zbawienie innych, ale także jest wrażliwy na wszystkie potrzeby i cierpienia bliźnich, chętnie niesie im pomoc w każdej potrzebie najbardziej codziennej, zwykłej, ludzkiej.

Programem PMK jest *ABC Społecznej Krucjaty Miłości*. Pomocnicy troszczą się o Ojczyznę przez modlitwę, sumienne wy-

pełnianie swoich obowiązków, odpowiedzialność za jej rozwój i przyszłość.

Zatem duchowość PMK wyznacza ich maryjność, eklezjalność i pomocniczość. Chodzi więc o głębszą więź z Maryją, o osobiste oddanie się Jej za Kościół, by tym samym stawać się skutecznym narzędziem w budowaniu Królestwa Bożego (niewolnictwo maryjne). Eklezjalność wyrasta z poczucia odpowiedzialności za wszystkie sprawy Kościoła; jednocząc się z Maryją obecną w Kościele w sposób szczególny, pomocnicy podejmują misję apostołską wobec swoich współbraci. Pomocniczość polega na gotowości naśladowania Maryi „Służebnicy Pańskiej”, która w każdym czasie potrzebuje „pomocników” dla wypełnienia zadań zleconych Jej przez Syna. Chodzi tu więc o apostołstwo modlitwy, słowa, a także przykładu i ofiary.

Ruch ten wyrasta z polskiej tradycji i jakkolwiek stara się realizować uniwersalną naukę Kościoła, to jednak uwrażliwia też na wartości narodowe: odpowiedzialność za Jasnogórskie Śluby Narodu i chrześcijańskie oblicze Ojczyzny.

PMK. Materiały z prac Komisji Maryjnej Episkopatu Polski, R 1974; *Z Maryją na drogach nowej ewangelizacji. Sympozjum w 25-lecie Ruchu PMK, Jasna Góra, 23-25 maja 1994*, Kr 1994; J. Hadryś, *Obraz Boga Ojca w materiałach formacyjnych ruchu PMK*, w: *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka* (DwP, 7), red. M. Chmielewski, Lb 2001, 237-252.

KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

PONTYFIKAT JANA PAWŁA II

(Jan Paweł II — Karol Józef Wojtyła, kapłan, biskup i arcybiskup metropolii krakowskiej; filozof, teolog, dramaturg, poeta; od 16 X 1978 papież)

I. Życie i działalność Jana Pawła II. Urodził się 18 V 1920 w Wadowicach, diec. krakowska. Syn Karola († 1941) i Emilii z d. Kaczorowska († 1929). Chrzcizną przyjął 20 VI 1920 w kościele parafialnym w Wa-

dowicach. W latach 1926-1930 uczęszczał do siedmioklasowej Szkoły Powszechnej im. Marcina Wadowity, a następnie w latach 1930-1938 do Państwowego Gimnazjum Męskiego im. Marcina Wadowity w Wadowicach. W okresie tym m.in. boleśnie przeżył śmierć matki i brata Edmunda. W latach szkolnych nastąpił też jego debiut aktorski w Domu Katolickim w rodzinnym

mieście (1936) i przyjął sakrament bierzmowania (3 V 1938). Od sierpnia 1938 zamieszkał w Krakowie, gdzie w roku akademickim 1938/1939 studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim filologię polską. Z powodu niemożności kontynuowania studiów (w wyniku najazdu na Polskę Niemiec hitlerowskich i okupacji ziem polskich przez najeźdźców), w latach 1940-1944 podjął pracę, najpierw w charakterze gońca sklepowego, a następnie w zakładach Solvay w Borku Fałęckim. W tym czasie kontynuował swą twórczość literacką i brał czynny udział jako aktor w działającym w podziemiu Teatrze Rapsodycznym. W tym czasie utracił ojca, który zmarł na atak serca. W październiku 1942 rozpoczął studia na tajnych kompletach Wydziału Teologicznego UJ jako alumn działającego do stycznia 1945 w konspiracji Książęco-Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie. W okresie 18 VI — 8 XI 1946 był młodszym asystentem na Wydziale Teologicznym UJ.

Dnia 1 XI 1946 przyjął z rąk metropolity krakowskiego kard. Adama Sapiehy święcenia kapłańskie, a 15 XI 1946 udał się na dalsze studia do Rzymu, gdzie zapisał się na Papieski Uniwersytet „Angelicum”. Studia te zakończył obroną pracy doktorskiej (19 VI 1948) pt. *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce* (Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża — Kr 1990), napisaną pod kierunkiem R. Garrigou-Lagrange’a, którą po powrocie do kraju przedstawił w formie rozszerzonej w stosunku do pierwowzoru rzymskiego na Wydziale Teologicznym UJ, gdzie 16 XII 1948 odbyła się jego promocja doktorska.

W okresie 8 VII 1948 — 17 III 1949 pełnił funkcję wikarego w Niegowici, skąd przeniesiony został do parafii św. Floriana w Krakowie, gdzie pełnił funkcję wikarego (do końca sierpnia 1951). Abp E. Baziak 1 IX 1951 udzielił mu urlopu naukowego na przygotowanie habilitacji. 1 XII 1953 przystąpił do kolokwium habilitacyjnego na

podstawie rozprawy pt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* (Lb 1959). Od października tego roku prowadził wykłady dla alumnów trzech seminariów (krakowskiego, częstochowskiego i śląskiego) oraz zajęcia z etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (w okresie 12 X 1954 — 30 XI 1956 — zlecone, a od 1 XII 1956 do wyboru na papieża — etatowe, pełniąc od 31 XI 1957 funkcję kierownika Katedry Etyki).

8 VII 1958 został mianowany biskupem pomocniczym metropolity krakowskiego. 13 I 1964 wyniesiony został przez Pawła VI do godności abp. metropolity krakowskiego. Jego ingres do katedry wawelskiej miał miejsce 8 III 1964.

Brał udział we wszystkich sesjach Sob. Wat. II, zabierając ośmiokrotnie głos. Został mianowany konsultorem Consilium de Laicis (Rady Świeckich) 6 IV 1967, zaś 26 VI 1967 Paweł VI mianował go kardynałem. W dniach 11-28 X 1969 uczestniczył w nadzwyczajnej, a także w II, III, IV Zwyczajnej Sesji Synodu Biskupów (kolejno w latach: 1971, 1974, 1977).

W Kościele polskim pełnił funkcję przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej, Rady Naukowej Episkopatu Polski, a także Komisji Episkopatu ds. Apostolatu Świeckich i był zastępcą przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski.

Do momentu wyboru na papieża odbył szereg podróży duszpasterskich, m.in. do Kanady, USA (1969, 1976), na Filipiny, do Nowej Gwinei i Australii (1973), do RFN (1974, 1977, 1978) i do NRD (1975), oraz do Francji (1977). W 1976 wygłosił słynne rekolekcje wielkopostne w Watykanie.

Wybrany 16 X 1978 na papieża, zainaugurował uroczyste swój pontyfikat na placu św. Piotra w Rzymie 22 X 1978.

Jan Paweł II, to wielki promotor idei i budowniczy → cywilizacji miłości, nieustrudzony szerzyciel myśli Sob. Wat. II

i realizator jego uchwał, żarliwy obrońca praw człowieka — w tym szczególnie prawa do życia, praw rodziny i narodów. Swoimi corocznymi orędziami pokojowymi, a także przez spotkania z przywódcami politycznymi państw i narodów oraz innych wyznań, a także z ludźmi świata kultury i gospodarki, apele o → pokój, wypowiediane przy okazji różnych swych wystąpień, wnosi wielki wkład w zaprowadzenie i utrzymanie pokoju w różnych częściach świata i w wymiarze powszechnym.

Pontyfikat Papieża-Polaka charakteryzuje dążenie do pełnego zastosowania prawdy, iż „drogą” Kościoła jest człowiek (RH 14) i rodzina oraz że nowy Lud Boży nie powinien zatracić opcji na rzecz ubogich, a ponadto, że do natury tego Ludu należy → ewangelizacja (Kościół ma ustawicznie realizować nakaz misyjny, być *in statu missione*).

Jak sam stwierdził, kluczem do zrozumienia jego pontyfikatu jest Wielki Jubileusz Roku 2000 i perspektywa przekroczenia progu III Tysiąclecia dziejów chrześcijaństwa (TMA 23). Cały okres od 16 X 1978 do roku 2000, to czas wielkiej pracy apostołskiej Ojca Świętego, której celem było przygotowanie Ludu Bożego Nowego Przymierza do jak największego przeżycia tego Jubileuszu oraz do odnowy życia duchowego chrześcijan, tak by świadectwo dawane przez wiernych na progu nowego tysiąclecia przyspieszyło nadejście nowej wiosny chrześcijaństwa.

Listem *Novo millennio ineunte*, podpisanym w dniu zakończenia Roku Wielkiego Jubileuszu 2000 (6 I 2001) wytyczył kierunki działalności duszpasterskiej Kościoła na trzecie tysiąclecie, kładąc nacisk przede wszystkim na → świętość. „[...] perspektywą, w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska, jest perspektywa świętości” (NMI 30).

W służbie przygotowania Kościoła do owocnego przeżycia Wielkiego Jubileuszu

Roku 2000 zaangażowane były wszystkie synody odbywające się po Sob. Wat. II, co szczególnie odnosi się do tych, które miały miejsce w Rzymie podczas jego pontyfikatu (TMA 21). Obok wezwania skierowanego do wiernych, by budowali cywilizację miłości, niezwykle ważnym przedsięwzięciem pontyfikatu Papieża-Polaka jest promocja idei nowej ewangelizacji, o której po raz pierwszy mówił w Krakowie-Nowej Hucie (9 VI 1979).

Charakterystyczną cechą pontyfikatu Jana Pawła II są również jego podróże apostołskie. Do września 2001 odbył on 95 podróży zagranicznych, w tym 7 do Polski (→ papieskie pielgrzymki do Polski). Odbył on również wiele podróży apostołskich po Włoszech.

Jan Paweł II jest również reformatorem prawa kanonicznego, m.in.: ogłosił nowe prawodawstwo procesów kanonizacyjnych i promulgował nowy *Kodeks prawa kanonicznego* (25 I 1983), w 1984 powołał do istnienia Papieską Komisję Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego i promulgował *Kodeks prawa kanonicznego Kościołów Wschodnich* (18 X 1990), zaś konst. *Fidei depositum* (16 XI 1992) — *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Dokonał również wielu kanonizacji i beatyfikacji, zwłaszcza podczas Roku Jubileuszowego. Ogłosił dla uczczenia 1950. rocznicy zbawczej śmierci Jezusa Chrystusa Rok Odkupienia (obchodzony w okresie 25 III 1983 — 22 IV 1984) i zainicjował obchód w Kościele Roku Maryjnego oraz Roku Rodziny, a także Wielkiego Jubileuszu Roku 2000.

II. Nauczanie. Owocem nauczania Jana Pawła II jest wielki zbiór encyklik, adhortacji i listów apostołskich oraz przemówień, homilii i katechez. Do roku 2001 ogłosił on:

a) 13 encyklik: *Redemptor hominis* (4 III 1979), *Dives in misericordia* (30 XI 1980), *Laborem exercens* (14 IX 1981), *Slavorum apostoli* (2 VI 1985), *Dominum et Vivificantem* (18 V 1986), *Redemptoris Ma-*

ter (25 III 1987), *Sollicitudo rei socialis* (30 XII 1987), *Redemptoris missio* (7 XII 1990), *Centesimus annus* (1 V 1991), *Veritatis splendor* (6 VIII 1993), *Evangelium vitae* (25 III 1995), *Ut unum sint* (25 V 1995), *Fides et ratio* (14 IX 1998);

b) 9 adhortacji apostolskich: *Catechesi tradendae* (16 X 1979), *Familiaris consortio* (22 XI 1981), *Redemptio donum* (25 III 1984), *Reconciliatio et paenitentia* (2 XII 1984), *Christifideles laici* (30 XII 1988), *Redemptoris custos* (15 VIII 1989), *Pastores dabo vobis* (25 III 1992), *Ecclesia in Africa* (14 IX 1995), *Vita consecrata* (25 III 1996).

c) Owocem nauczania Jana Pawła II są także jego listy apostolskie, które można podzielić na: w kwestiach wiary i życia chrześcijańskiego; skierowane do określonych grup wiernych; o treści ekumenicznej; poświęcone postaciom świętych; do Kościoła w Polsce; w związku z prześladowaniami Kościoła i konfliktami polityczno-narodowymi; dotyczące problemów wewnętrzkościelnych i listy do kapłanów na Wielki Czwartek.

d) Jan Paweł II ogłosił również wiele orędzi, konst. apostolskich i wygłosił kilka cyklów katechez, m.in.: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (5 IX 1979 — 2 IV 1980; 11 XI 1981 — 9 II 1983; 23 V — 28 XI 1984), *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela, Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela, Wierzę w Ducha Świętego i Wierzę w Kościół — jeden, święty, powszechny i apostolski* (5 XII 1984 — 30 VIII 1995).

Wydarzeniem bezprecedensowym są dwie jego książki: *Przekroczyć próg nadziei* (Lb 1994) i autobiografia w 50. rocznicę święceń kapłańskich *Dar i tajemnica...* (Kr 1996).

R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, Lb 1996; A. Frosard, „Nie lekajcie się!” *Rozmowy z Janem Pawłem II*, V 1982; J. Góra, T. Węclawski, P. Milcarek, *Tryptyk o p. J. P. II*, Pz 1999; *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kr 1983; *15 lat p. J. P. II. Wydawnictwa. Dokumenty*, red. M. Filipiak, K. Klauza, Lb 1993; J. Poniewierski, *Pontyfikat*, Kr 1999; Cz. Ryszka, *Papież końca czasów*, Bytom 1997; J. Szczyпка, *Jan Paweł II. Rodowód*, Wwa 1989; T. Szulc, *Papież Jan Paweł II. Biografia*, Wwa 1996; G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kr 2000.

WALDEMAR SEREMAK SAC

PORWANIE MISTYCZNE

Nazywane także „lotem ducha”, należy do nadzwyczajnych zjawisk mistycznych, towarzyszących zjednoczeniu z Bogiem obok → ekstazy, → ran miłości i → dotyków mistycznych. Wg św. Bonawentury p. m., jest łaską Boga, dzięki której człowiek zostaje jakby oderwany od swojego ciała i uczestniczy w → chwale Bożej, oglądając

Go „twarzą w twarz” (*In Hexaëmeon*, coll., 2 n. 30; V 348 a). Mistycy mówią o nagłym i gwałtownym uniesieniu mającym charakter oderwania ducha od ciała (TW, VI, 5, 1. 7).

M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Ni 1992; A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, 2, Kr 1996.

KS. JAN MACHNIAK

POŚLUSZEŃSTWO

Wyraża misterium poddania się woli uznanego autorytetu.

I. Pojęcie p. Poddanie własnej woli, decyzjom drugiego wiąże się z ryzykiem pojawienia się sytuacji „krzyża”. W znaczeniu teologicznym jest → cnotą, gdyż łączy

wolność osoby z Prawdą i Dobrem. Pomaga wyzbyć się → egoizmu dla respektowania dobra wyższego lub celu społecznego. Zarówno władza jak poddany jej w p. służą celowi, wyznaczonemu jako przedmiot dążeń. Pierwszym autorytetem, któremu czło-

wiek winien p., jest właściwie uformowane i prawe → sumienie. Z tą instancją należy weryfikować nakazy władzy, wobec której obowiązuje p. Należy jednak pamiętać, że p. jest niezbędnym elementem formowania woli człowieka i dojrzewania do odpowiedzialności (→ kierownictwo duchowe).

Władzy Boga poddane jest całe stworzenie (Rdz 1). Jezusowi są posłuszne wichry i morza, także demony (Mt 8, 27). Są nie tylko poddane Stwórcy, ale odpowiadają radośnie na jego głos gwiazdy (Ba 3, 34; Ps 104, 4; Syr 42, 23; 43, 13-26). W obliczu takiej gorliwości stworzeń, ludzkość „zamknięta w swym nieposłuszeństwie” (Rz 11, 32) potrzebuje wyzwolenia. Dopóki ludzkość jest w drodze do „wolności dzieci Bożych”, stworzenie jest „poddane marności” (Rz 8, 20) i „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8, 19).

W rodzinie, w państwie, w układach zawodowych itp., p. dotyczy władzy pojętej jako służebna i koordynująca instancja dla osiągnięcia społecznych celów i dóbr. P. takiej władzy sprzyja samourzeczywistnieniu się poszczególnych osób i przyspiesza osiągnięcie celu wspólnymi siłami. Pojmuje się ją jako pochodzącą od Boga, stąd polecenia jej są wyrazem woli Bożej. Konflikty między potrzebami jednostkowymi a społecznymi, zewnętrznymi możliwościami są nieuniknione. Należą do kondycji ludzkiej i stanowią chrześcijańską rzeczywistość krzyża. Są sytuacje, w których należy oprzeć się rozkazom takiej władzy, będąc posłusznym bardziej Bogu niż ludziom (Dz 4, 19). Św. Piotr napomina jednak wierzących, by szanowali władzę państwową i jako „niewolnicy Boga” (1 P 2, 16) nie szukali takiej wolności, która dąży do zła. Niewolnicy winni być poddani nawet surowym panom (1 P 2, 18), a żony poddane mężom, nawet niewierzącym (1 P 3, 1). Oszczercy doznają zawstydzenia, gdy z czystym sumieniem postępując, wierni będą gotowi nawet cierpieć (3, 14-16). Taka postawa jest naśladowaniem niewinnego i cierpiącego Chrystusa.

II. P. wiary na wzór Chrystusa. Wiara jest powiązana z p. w ten sposób, że p. jest jej znakiem i owocem. Brak wiary wiedzie do nieposłuszeństwa, zaś brak p. sygnalizuje → kryzys wiary. Wiara i p. łączą się z postawą wobec Słowa Boga. Bóg wzbudził wiarę w Abrahamie, a jej moc została wypróbowana w p. (Rdz 12, 1; 17, 1; 22, 2). Nie jest to p. ślepe, lecz oparte na Słowie Najwyższego. Ta postawa obowiązuje Naród Wybrany, gdyż wchodząc z przymierze z Bogiem przyrzekł p. (Wj 24, 7).

Izrael nie dochował wierności p., stając się „domem zbuntowanym” (Ez 2, 5). Stąd Izrael nie może szczycić się wyższością wobec pogan (Rz 3, 10; 11, 32). Żaden człowiek z powodu grzechu nie może zdobyć się na pełne p. Bogu (Rz 7, 14). By uwolnić człowieka od tego prawa grzechu, posłał Bóg na świat swego Sługę, który każdego ranka pobudzając jego ucho (Iz 50, 4), uczy posłusznej odpowiedzi: „Oto przychodzę... czynić Twoja wolę” (Ps 40, 7 n.).

Antoni J. Nowak OFM wiąże p. z trzecim przykazaniem → Dekalogu, którego treść łączy uświęcenie człowieka z przybliżaniem się do Boga, by najpierw *szuchać* (w Dzień Pański), a następnie *działać* wielorako, czyniąc sobie ziemię poddaną. Odnosi również p. do trzeciego Błogosławieństwa (Mt 5, 5), które „cichym” obiecuje posiadanie ziemi na własność (→ błogosławieństwa ewangeliczne).

W Kościele obowiązuje p. biskupom, którzy są szafarzami słowa Bożego i władzy uświęcania. Służą wolności dzieci Bożych, którymi w p. Duchowi Świętemu kierują. Jedynie poddany Bogu, „posłuszny autorytet” gwarantuje bezpieczne p. poddanym swej władzy. Wdzięczność za głoszone Słowo i naśladowanie wiary przełożonych (Hbr 13, 7) zabezpieczają przed wpływem obcych nauk (Hbr 13, 9). Uległość i p. w Kościele wobec przełożonych płynie z p. Chrystusowi, który Kościół swój przekazał Apostołom (Hbr 13, 17).

Ewangeliczna rada p., podejmowana w duchu naśladowania Chrystusa posłusznego aż do śmierci, zobowiązuje do podporządkowania własnej woli prawowitym przełożonym, zastępującym Boga, gdy wydają polecenia zgodne z konstytucjami własnych instytutów (KPK kan. 590 § 1-2. 601).

W misterium Odkupienia przełomu grzesznego stanu ludzkości dokonało „p. Jednego”, przez które „wszyscy stali się sprawiedliwymi” (Rz 5, 19). Wypełnienie woli Ojca przez Syna Jednorodzonego, przyniosło wybawienie z niewoli grzechu całemu potomstwu nieposłusznych prarodziców (Rz 5, 19; Flp 2, 9). Chrystus objawił p. Ojcu bezpośrednio (Hbr 10, 7; Flp 2, 8), ale też pośrednio — przez uległość rodzicom, wydarzeniom, instytucjom, władzy ziemskiej (Łk 2, 51; Mt 17, 27). W Gethsemani objawiło się Chrystusowe absolutne poddanie woli Ojca, jako posłusznego „aż do śmierci” (Mk 14, 36). Przez takie p., w którym wiele „wycierpiał” (Hbr 5, 8), stał się „Panem” (Flp 2, 11) i sprawcą zbawienia wiecznego dla tych „którzy Go słuchają” (Hbr 5, 9). Odtąd, poddanie Synowi, p. Jemu okazywane jest najwyższym prawem i → normą, będącą wypełnieniem dotychczasowych praw objawionych przez Boga.

III. P. konsekrowane. Dotyczy ludzi nowych (→ *homo novus*), którzy pragną naśladować Chrystusa, objawiającego w całym ziemskim życiu, że w sposób wolny pragnie „czynić nie swoją wolę, lecz Tego, który Go posłał” (J 6, 38; Mt 26, 39). Przyjąwszy z woli Ojca ciało, złożył przez śmierć najcenniejszą ofiarę P. (Hbr 10, 5-10). Uświęcenie każdego człowieka dokonuje się przez „ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” (Hbr 10, 10). P. → osób konsekrowanych zakotwiczone w wierze Kościoła, daje świadectwo prawdzie, że „nie ma sprzeczności między p. a wolnością” (VC 91). Być wolnym znaczy być „zajętym przez Chrystusa” (A. J. Nowak).

Istota ślubowanego p. polega na tym, że osoby konsekrowane poświęcają Bogu całkowicie swoją wolę, składając ofiarę z siebie, a przez to jednoczą się trwale i bezpieczniej ze zbawczą wolą Boga (PC 14). P. zakonne jest równocześnie naśladowaniem Chrystusa i uczestnictwem w Jego posłannictwie. Jest czynieniem tego, co czynił Jezus, jak i tego, co uczyniłby w konkretnej sytuacji, w której osoba konsekrowana znajduje się dzisiaj.

W instytucie życia konsekrowanego zarówno osoby sprawujące władzę, jak i pozostałe, nie mogą udzielać poleceń ani okazywać p. w oderwaniu od posłannictwa. Kiedy osoba konsekrowana wypełnia polecenie, łączy swoje p. z p. Chrystusa, aby zbawiać świat, dlatego wszystko, co w pełnieniu władzy lub w okazywaniu p. nosi cechy kompromisu, dyplomacji, przymusu czy innych wybiegów, jest naruszeniem p. konsekrowanego.

1. Cechy p. Osoby konsekrowane powinni pełnić p. „w duchu wiary, poruszeni przez Ducha Świętego i w duchu umiłowania woli Bożej” (PC 14). Ma ono być:

a) *czynne* — chodzi o oddanie siebie, intelektem, wolą i sercem w duchu całkowitej ofiary;

b) *odpowiedzialne* — osoba konsekrowana ma się czuć w pełni odpowiedzialna za powierzone sobie zadanie, troszcząc się o sprawy swojego instytutu, a jednocześnie zachowując hierarchię wartości i respektując kompetencje poszczególnych osób;

c) *dobrowolne i wolne*, czyli spełniane z wolnej i nieprzymuszonej woli. Winno ono być synowskie, a nie niewolnicze.

2. Przedmiot p. Dotyczy ono:

a) *reguły i konstytucji*, gdy są zatwierdzone przez Kościół, gdyż są one autentycznym pośrednikiem woli Bożej i przypomnieniem celu powołania. P. wg reguły i konstytucji zawęża pole działania władzy zakonnej i praktyki p., tzn. że polecenia przełożonego nie mogą być przeciwne

przepisom reguły oraz konstytucji lub bez związku z nimi;

b) dobra wspólnoty. Każdy z członków danej wspólnoty posiada swego rodzaju zmysł wspólnotowy i uświadamia sobie potrzeby wspólnoty. Poszczególni członkowie są zależni od siebie i wzajemne ubogacenie jest także aktem p. Wzajemne p. jest bardziej podstawowe niż p. przełożonemu;

c) woli przełożonego. Formalnie wydane polecenie na podstawie ślubu p. może być spełnione przez materialne wykonanie rozkazu czy przez respektowanie zakazu. Więcej natomiast wymaga cnota p. w duchu rady ewangelicznej, czemu sprzyja atmosfera dialogu w relacjach między przełożonymi a podwładnymi (PC 4; 14; ET 25; PI 30-31; KPK kan. 630 § 5). Dialog braterski jest środkiem do odkrycia woli Bożej, uprzywilejowaną drogą formowania się współodpowiedzialności. Stąd zalecenia *Perfectae caritatis*, by przełożeni przed podjęciem decyzji wysłuchali opinii podwładnych.

3. Kryzys p. we współczesnym świecie jest ściśle złączony z brakiem solidnej teologii p., autorytetu i władzy. Konsekwencje p. jest prowokacją wobec takiego pojmowania wolności, które nie wiąże jej z prawdą i normą etyczną (VC 91). Jest zakwestionowaniem tzw. „niezależnego życia”, w rzeczywistości niewolniczo uzależnionego od impulsów, popędów, mody, idoli, koniunktury i miraży wielkości. Pokusa takiego życia pojawia się także wśród ochrzczonych, stąd potrzebne jest dla umocnienia słabych w wierze świadectwo życia prawdziwie wolnego. Konsekwencje p. znajduje swe posłannictwo w służbie ludziom, którzy muszą znieść brzemień p. narzuconego. Wskazuje na dalekosiężność wiary, która przekracza ciasne horyzonty zmiennych własnych pragnień, ulegania namietnościom czy łudzącym ideom. Czyni osobę dyspozycyjną, zwłaszcza wobec władzy Kościoła, w sposób daleki od infantylnemu i

służalczości, ale zarazem bez postawy defensywnej i nieufnej. Dobrowolnie ślubowane p. „praktykowane na wzór Chrystusa [...] objawia wyzwalające piękno uległości synowskiej, a nie niewolniczej, wzbogaconej poczuciem odpowiedzialności i przenikniętej wzajemnym zaufaniem: to zaufanie jest doczasnym odbłaskiem harmonii miłości, właściwej trzem Boskim Osobom” (VC 21).

IV. P. kapłańskie. Wszyscy prezbiterzy wraz ze swoimi biskupami uczestniczą w jednym i tym samym → kapłaństwie i posłudze Chrystusa, co z istoty swej domaga się ze strony prezbiterów hierarchicznej łączności ze stanem biskupim. Oprócz liturgicznej koncelebracji, wyrazem tego jest p. (PO 7), które prezbiterzy ślubują biskupowi diecezjalnemu podczas święceń.

Reprezentowanie wobec Ludu Bożego Chrystusa jako Głowy i Pasterza Kościoła, domaga się od prezbiterów odwzorowania Jego postaw, a wśród nich zwłaszcza p. Ponieważ kapłańska posługa jest posługą samego Chrystusa i Kościoła, nie może być inaczej wypełniona, jak tylko w hierarchicznej wspólnotcie całego Mistycznego Ciała (PO 15). Zatem → miłość pasterska prezbiterów skłania ich, aby w duchu p. oddawali się służbie wobec powierzonej sobie wspólnoty wiernych. Z tej racji nazywane bywa „p. apostolskim”, ma bowiem „Szczególny charakter pastoralny” (PDV 28). Jest to p. okazywane jako synowskie oddanie przede wszystkim papieżowi, własnemu biskupowi, a także bezpośrednim swoim przełożonym. Kapłańskie p. wyraża się nie tylko w uległości rozporządzeniom swoich przełożonych, ale także w respektowaniu przepisów prawa kościelnego, w tym również przepisów liturgicznych (KPK kan. 838; Dyr 64), dlatego nie powinien on w tej dziedzinie niczego dodawać, ujmować lub zmieniać na własną rękę (SC 22 § 3).

Innym przejawem kapłańskiego p. jest troska o eklezjalną komuniję z diecezjalnym

prezbiterium, do którego prezbiter należy na mocy inkardynacji (Dyr 62).

Z uwagi na wybitnie chrystocentryczny (→ chrystocentryzm) i chrystoformiczny (→ chrystoformizacja) wymiar kapłańskiego p., jest ono „wartością kapłańską o pierwszorzędnym znaczeniu” (Dyr 61).

V. P. w dziejach duchowości. Pierwotni asceci prezentowali absolutne p., stając się „mocarzami” w walce przeciw „własnej woli” (Jan Kasjan † 435). Pachomiusz († 348) swą regułę oparł głównie na p., także św. Bazyli Wlk. († 379) wysoko ceni p., choć łagodzi jego charakter rodzinną atmosferą wspólnot mniejszych niż pachomiańskie. Zasługą św. Benedykta († 547) jest wprowadzenie zakonnego ślubu p. i związanie go z miłością. Formuła profesji: *conversatio morum et oboedientiam coram Deo ejus* (przemiany życia i p. w obliczu Boga) w domyśle zawiera także inne wskazania ewangeliczne. Podwładny może dwukrotnie złożyć „skargę” wobec przełożonego, jeśli polecenie przekracza jego możliwości. Ostatecznie mnich okazuje głowie i sercu wspólnoty p. jako przedstawicielowi Chrystusa. *Reguła* (r. V) wiąże p. z pokorą: pierwszy stopień pokory to p. bez zwłoki.

Na Zachodzie władza zakonna pojmowana jest jako należąca do „głowy” (*dominus*) klasztoru, w myśl rzymskiej koncepcji narodu jako rodziny. Chrześcijański Wschód postrzega ludzi jako społeczność współpracowników, którzy przez podział prac i władzy realizują wspólne cele. Mnich w tej wizji (bazylianie) podlega nie tylko przełożonemu, ale również całej hierarchii osób sprawujących władzę.

Franciszkańskie p. z jednej strony zmierza do bezpośredniego otwarcia braci na Ducha Świętego dla odkrycia woli Bożej, z drugiej zaś strony bracia przyrzekają p. papieżowi oraz Kościołowi Rzymskiemu i „mają obowiązek słuchać brata Franciszka i jego następców” (*Reguła*, r. 1). Św. Franciszek († 1226) odkrył nowy, zdecentralizowany, „ewangeliczny” styl władzy i p.,

przypominający apostołską wspólnotę jerozolimską. W gwałtownie rosnącej wspólnocie zmuszony był jednak częściej napominać braci w kwestiach p. niż ubóstwa. W *Testamencie* (cz. IX) pisze o p. na sposób „więźnia” w rękach przełożonego. W *Napomnieniach* (r. III) mówi o p. doskonałym, w którym podwładny widząc lepsze rozwiązanie niż mający władzę, dobrowolnie czyni z tego ofiarę. Ogólnie p. Bogu u św. Franciszka rozkłada się na: p. Duchowi (pościć Ducha Pańskiego, poddać się działaniu uświęcającemu) i p. Słowu (Synowi Bożemu, Ewangelii, Słowu przepowiadанemu, Eucharystii).

Dominikanie składając ślub p. przełożonemu generalnemu, wyrazili po raz pierwszy jedność wszystkich członków zgromadzenia w świecie. Św. Dominik († 1221) zapoczątkował unikalne połączenie władzy i p. Bracia mieli proporcjonalny udział w kierowaniu zakonem; przełożony jest *primus inter pares*, stąd winien wyróżniać się inteligencją, doświadczeniem, mądrością, miłością i świętością. Odnowione konstytucje przedstawiają zjednoczenie z Chrystusem i Kościołem jako owoc p.

Wiele uwagi p. poświęca św. Katarzyna ze Sieny († 1380) w swoim *Dialogu* (Pz 1987). Pisze m.in., że p. „jest kluczem, którym otwarta została brama, zamknięta przez nieposłuszeństwo Adama” (r. CLIV).

Św. Ignacy Loyola († 1556) wprowadził surową dyscyplinę p., które czyni z jezuitów narzędzie w rękach Kościoła. W słynnym liście napisanym w Rzymie 16 III 1553 (*Pisma wybrane św. Ignacego Loyoli*, Kr 1968, 1, 490-500) akcentuje, że p. doskonale dotyczy nie tylko poddania woli, ale też intelektu. Zasadą jest widzenie w przełożonym Jezusa i nie myślenie o konkretnej osobie.

Ostatecznie p. pełni wiele funkcji sprzyjających postępowi duchowemu osoby: moralną, pedagogiczną, ascetyczną, mistyczną, społeczną i apostołską.

K. Synowczyk, *P. Bogu wg św. Franciszka z Asyżu*, SFr 3(1988), 131-145; A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana: 2 — Ślub p.*, Lb 1994; B. Cole, P. Conner, *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia konsekrowanego*, Pz 1997, 149-209; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob.*

Wat. II, Kr 1998, 376-398; J. W. Gogola, *Rady ewangeliczne. Teologia, praktyka, formacja*, Kr 1999, 241-352.

TERESA PASZKOWSKA

POST

W sensie ścisłym to dobrowolne powstrzymanie się od przyjmowania pokarmu w określonym czasie; w sensie szerszym dotyczy innych obszarów aktywności, np. współżycie małżeńskie, palenie tytoniu itp.

P. może być ilościowy i jakościowy. Podejmowany z przyczyn ludzkich nazywa się filozoficznym, a ze względu na ćwiczenie w cnocie (→ asceza) — moralnym. Przeżywany z motywów nadprzyrodzonych jest p. chrześcijański, a ujęty w określonych przez autorytatywną władzę granicach — p. kościelnym.

Inspiracją do chrześcijańskiego p. jest pragnienie → umartwienia i → pokuty, a także zapobieżenia → pokusie i grzechowi oraz → zadośćuczynienia za popełnione zło.

Człowiek, jako jedność duchowo-cielna, by żyć pełnią życia duchowo-religijnego, potrzebuje pewnych aktów i postaw ze strony ciała, stąd p. podjęty w słusznym celu, z zachowaniem życia oraz koniecznych sił do spełniania obowiązków, jest aktem cnoty.

Do p. zachęca ST (m.in. Wj 34, 28; Jl 2, 12). Także Jezus przed rozpoczęciem głó-

szczenia Ewangelii pościł czterdzieści dni (Mt 4, 2). Zapowiedział Apostołom p. po swoim odejściu (Mk 2, 20) i przestrzegał przed obłudą w jego praktykowaniu (Mt 6, 16). Za wzorem Mistrza Apostołowie pościli przed podjęciem ważnych decyzji (Dz 13, 2), a św. Paweł wymienia p. jako formę służenia Bogu (2 Kor 6, 5).

Od IV w. datuje się tradycję długiego p. przed Wielkanocą. Trwał 36 dni bez niedziel. Od VII w. rozwija się wszędzie p. czterdziestodniowy. Również starożytny jest zwyczaj p. wigilijnych oraz dni postnych: środy i piątki (KKK 1438), a później — zwłaszcza w środowiskach zakonnych — także soboty.

Paweł VI w konst. *Poenitemini* (1966) potwierdzając triadę: modlitwa — p. — jałmużna, jako obowiązujące formy pokuty, pozostawiał Konferencjom Biskupów ewentualne zastępowanie ich i ubogacanie innymi. Podtrzymana została jednak praktyka przynajmniej godzinnego p. przed przyjęciem Komunii św. (p. eucharystyczny) (KKK 1387). O obowiązku praktykowania p. mówi V przykazanie kościelne (KKK 2043).

KS. WOJCIECH ZYŻAK

POSTANOWIENIE POPRAWY

Zdecydowana wola niegrzeszenia więcej. Szczery → żal za grzechy, jako jeden z warunków sakramentu pokuty, domaga się od grzesznika spojżenia w przyszłość i podjęcia decyzji o zmianie dotychczasowego postępowania. Brak szczerzej woli nawrócenia się i podjęcia walki ze swymi grzechami, byłby wyrazem braku skruchy i czyniłby sakrament pokuty nieważnym

bądź bezowocnym. P. p. powinno dotyczyć w pierwszym rzędzie istotnych przyczyn upadku chrześcijanina w → grzech, a więc ewentualnej okazji do grzechu, jak i walki z pokusą do grzechu.

Rozróżnia się p. p. *formalne* i *wirtualne*. Pierwsze jest aktem odrębnym od żalu, w którym penitent postanawia więcej nie grzeszyć. P. p. wirtualne natomiast zawiera

się w akcie żalu za grzechy, jako odwołanie od zła już popełnionego, ale będącego równocześnie wyrzeczeniem się ewentualnego grzechu w przyszłości (RP 31; KKK 1451).

P. p. powinno być: a) *mocne* — penitent ma być rzeczywiście zdecydowany na unikanie zła w przyszłości; b) *powszechne* — powinno obejmować przynajmniej wszystkie grzechy ciężkie; c) *skuteczne* — peni-

tent powinien być zdecydowany rzeczywiście przeprowadzić swoje zamierzenia.

P. p. jest kryterium autentyczności nawrócenia.

S. Olejnik, *Teologia moralna*, Wwa 1989, 4, 201-215; A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Op 1992; J. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Cz 1996, 87-192.

KS. WOJCIECH ZAWADZKI

POSTAWA

Nastawienie, psychiczny i nerwowy stan gotowości, zorganizowany przez doświadczenie, wywierający ukierunkowany lub dynamiczny wpływ na reakcje jednostki w stosunku do wszystkich przedmiotów czy sytuacji, z którymi ten stan jest związany. Względnie trwała i zgodna organizacja wiedzy, uczuć oraz wzorców zachowania jednostki, związana z określonym przedmiotem lub klasą przedmiotów.

Podmiotem p. może być jednostka ludzka lub grupa społeczna. Rozpatrując relacje między wartościami a postawami można stwierdzić, że p. są wskaźnikami wartości uznawanych przez podmiot p. Przedmiot p. mogą stanowić wszystkie obiekty, znajdujące się w psychologicznym świecie człowieka.

Ze względu na przedmiot można wyróżnić p.: moralne, społeczne, polityczne, religijno-duchowe, rzeczowe, interpersonalne, intrapersonalne. Kierunek w p. oznacza pozytywny lub negatywny stosunek do przedmiotu p. Charakter ustosunkowania emocjonalnego wywiera wpływ na zachowanie, działając jako siła, która przyciąga

ku obiektowi, odpycha od niego lub nie motywuje osoby do działań w żadnym kierunku.

P. kształtują się w wyniku: a) rozwijania i integracji reakcji wyuczonych w dzieciństwie i okresie dorastania (→ ontogeneza); b) wpływu dramatycznych wydarzeń (urazów), które mogą się generalizować na bodźce pokrewne; c) przyjmowania gotowych p. w wyniku naśladowstwa innych osób lub procesu → identyfikacji (przyswajanie postaw i ról społecznych przez nieświadome przejmowanie zachowań osób znaczących).

Trwałość p. pozwala przewidywać reakcje człowieka wobec określonych sytuacji lub przedmiotów.

S. Siek, *Wybrane metody badania osobowości*, Wwa 1983; J. Kościuch, *Hierarchie wartości w nerwicach i psychopatii oraz ich zmiany pod wpływem psychoterapii*, Wwa 1984; E. Aronson, T. Wilson, R. Akert, *Psychologia społeczna*, Pz 1997; P. Zimbardo, F. Ruch, *Psychologia i życie*, Wwa 1997; B. Wojciszke, *P. i ich zmiana*, w: *Psychologia*, red. J. Strelau, Gd 2000, 3, 79-106.

IWONA NIEWIADOMSKA

POSTMODERNIZM

(łac. *post* — z tyłu, przy końcu, za, po, w następstwie czegoś; *modernus* — nowoczesny, współczesny)

I. Pojęcie. Samo pojęcie „p.”, w jęz.

polskim niekiedy nazywany „ponowoczesnością”, do języka filozofii i socjologii kultury wprowadził Jean-François Lyotard dziełem pt. *La condition postmoderne*

(P 1979). Jest to pojęcie bardzo wieloznaczne, co wiąże się ściśle z wielopłaszczyznowością opisywanego przezeń zjawiska. Za głównego ideologa p. uznawany jest także Jacques Derrida (ur. 1930).

Najogólniej biorąc, jest to negatywna reakcja na cywilizacyjne osiągnięcia nowoczesności (modernizmu) związane z rewolucją przemysłową, postępem technologicznym itp., u podstaw których jest dowartościowanie potęgi ludzkiego rozumu. Stanowi swoistą ideologię końca XX i pocz. XXI w. Głównie poprzez media wywiera ogromny wpływ na → postawy współczesnych ludzi, przenikając wszystkie obszary szeroko pojętej → kultury. Z tej racji nie pozostaje obojętny także dla duchowości chrześcijańskiej

Upowszechnianie idei p. dokonuje się w różnych jego mutacjach i w powiązaniu z innymi nurtami o doniosłym znaczeniu kulturowym, takimi jak: → feminizm, → globalizacja, → humanizm, New Age itp.

II. Charakterystyka ogólna p. Zasadniczą cechą p. jest zanegowanie roli rozumu i logicznego myślenia w procesie poznawczym. Kamuflowany etykietą naukowości antyracjonalizm i dekonstrukcjonizm, uprawomocnia takie zasadnicze postawy, jak: relatywizm etyczno-aksjologiczny, depersonalizujący indywidualizm i konsumpcjonizm.

1. Relatywizm etyczno-aksjologiczny.

Jedną z najbardziej typowych dla p. postaw jest odrzucenie jakichkolwiek obiektywnych i powszechnie obowiązujących kryteriów → prawdy, a co za tym idzie — nieuznawanie uniwersalnych wartości. Oznacza to, że zadaniem ludzkiego rozumu nie jest odkrywanie prawdy, bo ta rzekomo obiektywnie nie istnieje, lecz jej tworzenie. Człowiek w p. przestał być lektorem prawdy i uczynił się jej kreatorem. Istnieje zatem wielość prawd, gdyż każdy stanowi o własnej prawdzie, którą tworzy zwłaszcza w oparciu o subiektywne → doświadczenie.

Toteż utrzymywanie jednej absolutnej prawdy, jak np. Objawienie Boże czy dogmaty, zwolennicy p. oceniają jako nowy totalitaryzm. Wydaje się, że tym można uzasadnić reakcje laickich mediów na nauczanie papieskie (→ dokumenty papieskie), wiernie trzymające się nauki Chrystusa i Kościoła, które opatrują je etykietą katolickiego fundamentalizmu i wsteczności.

Antyracjonalność i pluralizm prawd zburzył podstawy klasycznej nauki. Np. zadaniem filozofii nie jest umiłowanie prawdy o harmonii → świata, kosmosu, lecz umiłowanie chaosu. Zanegowano więc naukową metodologię, a wraz z tym dydaktykę. Wiedza przestała pełnić funkcję kształcenia ducha, lecz stała się informacją, która nie tyle przekazuje treści poznawcze, co raczej wskazuje na paradoks i to co tajemnicze. Dydaktyka oparta na teorii wiedzy nieciągłej wykazuje tendencję do fragmentaryzowania rzeczywistości. Świat jawi się jako zbiór chaotycznie nagromadzonych elementów. Odpowiada temu lansowany przez światowe gremia odpowiedzialne za edukację system tzw. kształcenia dyspozycyjnego. W jego wyniku uczeń nabywa minimum encyklopedycznej wiedzy o otaczającym go świecie i niezbędne umiejętności korzystania z osiągnięć najnowszych technologii, ale brakuje mu sztuki krytycznego myślenia, zdolnego dociekać ostatecznych przyczyn rzeczy i zjawisk.

W poznawaniu otaczającej rzeczywistości liczy się przede wszystkim osobiste doznanie, intuicja i doświadczenie, często chętnie określane mianem → doświadczenia duchowego lub nawet mistycznego, wyrażanego językiem paradoksu, sprzeczności czy absurdu. Poniekąd uprzywilejowanym „miejscem” aktualizacji tego typu doświadczenia, będącego wyznacznikiem poznawania rzeczywistości, staje się sfera cielesności (→ ciało), a zwłaszcza niczym nieskrępowana seksualność. Zgodnie z tym postmoderniści uważają, że jedynie prawdziwe

jest to, co przyjemne, stąd dochodzi do głosu postulat, że dla osiągnięcia dojrzałości trzeba „wszystkiego” doświadczyć. Oznacza to, że liczy się jedynie użycie i wyżycie; hedonizm jest filozofią życia w duchu p. W ten sposób dokonuje się totalna destrukcja etyki.

Zakwestionowanie obiektywności prawdy pociąga za sobą również zakwestionowanie kryteriów estetycznych, a tym samym zburzenie kanonów sztuki i dobrego smaku. Zadaniem postmodernistycznej sztuki nie jest kształtowanie zmysłu estetycznego, co mogłoby ograniczać indywidualność jednostki, lecz inspiracja. Sztuka ma poszerzać horyzonty samospełniania się. Mianem sztuki można więc opatrywać niemal wszystko, zwłaszcza to, co ma moc skandalizowania. Znaki i → symbole, także religijne (zwłaszcza chrześcijańskie), zdają się nie mieć zatem uniwersalnego znaczenia. Każdy w trosce o swoją jednostkową niepowtarzalność może, a nawet powinien interpretować je dowolnie. W ten sposób usprawiedliwia się wszelkie ekscesy w różnych dziedzinach szeroko rozumianej twórczości artystycznej. W myśl tego nie wolno obrażać się na „artystę”, który np. znak → krzyża kojarzy z treściami pornograficznymi.

Powyższe założenia postmodernistycznej sztuki prowadzą nieuchronnie do relatywizacji → kultury, która coraz częściej staje się kulturą transgresyjną, to znaczy stopniowo łamiącą wszelkie zasady etyczne i estetyczne. Jaskrawym tego przykładem są m.in. emitowane w polskiej telewizji komercyjnej od wiosny 2001 importowane z Europy Zachodniej programy typu „Reality TV”, takie jak: „Big Brother”, „Dwa Światy”, „Amazonki”, „Gladiatorzy” itd.

2. Depersonalizujący indywidualizm. Relatywizm poznawczy i etyczny ma dalekosiężne skutki w postaci depersonalizującego indywidualizmu. P. głosi bowiem, że narzucanie lub egzekwowanie jakichkolwiek norm prawnych, etycznych czy este-

tycznych nie tylko jest bezprawne, bo łamie wolność, ale także ogranicza rozwój jednostki, odbierając jej niepowtarzalną indywidualność. Dlatego im bardziej ekscentryczne postawy reprezentuje dana osoba, tym bardziej zasługuje na uznanie jej twórczy przejaw indywidualności.

Na tej bazie lansuje się tzw. antypedagogikę, której prekursorami są Eckhard von Braunmühl, Margaret Mead i Hubertus von Schoenebeck. Zasadniczą tezą antypedagogiki jest przekonanie o wyczerpaniu się tzw. kultury postfiguratywnej, w której dzieci i młodzież kształtowani są na wzór i podobieństwo rodziców. Obecnie rozwija się kultura konfiguracywna, w której dorośli nadal odgrywają podstawową rolę, ale pozostają w stosunkach partnerskich wobec swoich dzieci, naznaczonych daleko posuniętą tolerancją (pobłażliwą obojętnością). Jest to przejście do fazy kultury prefiguratywnej, jako modelowej dla pedagogiki przyszłości. W tej ostatniej dorośli zmuszeni są odejść w stosunku do dzieci i młodzieży od dotychczasowych sposobów rządzenia i podporządkowywania ich sobie. Należy natomiast uznać niezależność dzieci i młodzieży, co stanowi warunek jakiegokolwiek relacji emocjonalnej. Spowodowane postępującym technologicznym współczesne przyspieszenie rozwoju dzieci i młodzieży domaga się, aby to dorośli uczyli się od nich właściwych postaw i zachowań. Antypedagogika głosi bowiem pogląd, że dziecko odpowiada za swoje życie na równi z dorosłymi i posiada zdolność decydowania o sobie od chwili urodzenia. Toteż rodziców, którzy chcieliby wychowywać swoje dzieci, oskarża się o działania przestępcze, bo ograniczające wolność, natomiast zadaniem nauczycieli i wychowawców nie jest formacja, lecz stworzenie optymalnych warunków do swobodnego rozwoju indywidualności ucznia. Jaskrawym przykładem stosowania w życiu społecznym tych założeń jest m.in. w krajach skandynawskich możliwość zaskarże-

nia rodziców przez dziecko, gdy usiłują egzekwować swoje wymagania wychowawcze. Innym tego przykładem jest wszechobecny (także w katechezie) postulat wychowania bezstresowego, to znaczy bez stosowania jakichkolwiek wymagań i sankcji.

Zwolnienie rodziców i wychowawców od odpowiedzialności za formowanie osobowości dzieci i młodzieży prowadzi do rozluźnienia więzi osobowych, pozbawionych głębszego wymiaru emocjonalnego. Widać to głównie w dziedzinie erotyki. Lansowane m.in. przez telewizję wzorce tzw. wolnej miłości czy wolnych związków odrywają i absolutyzują sferę doznań seksualnych od świata wewnętrznego osoby. Zrozumiały jest zatem, choć nie dający się usprawiedliwić, powszechny niemal konsensus mediów co do pornografii.

Wymieniony na początku antyracjonalizm i dekonstruktywizm, jako istotne cechy p., kwestionują ważną w rozwoju osobowym i społecznym ideę celu, zwłaszcza ostatecznego. Człowiek nie powinien trzymać się raz wytyczonego celu, który mógłby go ograniczać. Ma prawo, a nawet powinność dokonywania ustawicznej zmiany poglądów, zachowań, pracy, miejsca zamieszkania, a nawet partnera w związku uczuciowym. Powinien kierować się tym, co niesie → chwila obecna. Zakorzenie w przeszłości, w historii i tradycji jest reliktem potępianej przez p. cywilizacji zbudowanej na racjonalizmie. Wskutek takiego podejścia człowiek nie jest już świadomym twórcą historii, lecz najwyżej jej przedmiotem.

Do tego dochodzi atomizacja społeczeństwa, spowodowana omawianym wyżej pluralizmem w sferze prawdy i moralności. Skoro nie ma jednej prawdy i wspólnych wartości, wobec tego nie ma już mocy zobowiązującej język ojczysty, tradycja, wspólna historia itd. Tracą zatem swą wartość takie pojęcia, jak np.: → rodzina, naród, ojczyzna i patriotyzm. Zamiast nich

mówi się dziś o społeczeństwie jako zbiorze jednostek, a miarą lojalności obywatelskiej nie jest już umiłowanie Ojczyzny (patriotyzm), lecz płacenie podatku, bez którego nie może funkcjonować ekonomia i nie mogą być zaspokojone wszystkie potrzeby konsumpcyjne. Nie liczy się zatem człowiek, lecz jego pieniądz. W takim podglebiu światopoglądowym znajduje swoje oparcie narzucana przez media idea zjednoczonej Europy (tylko w sferze ekonomicznej), daleka od papieskiej wizji Europy ojczyzn.

3. Konsumpcjonizm. W dziedzinie konsumpcjonizmu najbardziej dostrzegalny jest styk → globalizacji z p. Zgodnie z tezą „globalnej filozofii”, że człowiek poznaje prawdę o świecie przez doznanie i przeżycie o charakterze zmysłowym, wszystko stanowi przedmiot konsumpcji, ta zaś kieruje się regułami ekonomicznej korzyści. Toteż regułom zysku (komercjalizacji) podlega niemal każda dziedzina życia: nauka, oświata, kultura, → sport, a nawet religia. Kierują nimi nie znawcy danego przedmiotu, naukowcy, pedagodzy, twórcy, sportowcy czy duchowni, ale specjaliści od marketingu. Organizacyjnym zapleczem tych obszarów życia jest rozbudowany przemysł reklamowy i sondażowy, sztucznie stymulujący społeczeństwo konsumpcji.

Towarzyszy temu bezwzględna standaryzacja towarów i usług, a nawet zachowań społecznych oraz wzorców estetycznych, czego przykładem może być zmasowana medialna kampania w Polsce na rzecz dostosowywania się do tzw. „norm Unii Europejskiej” na długo przed ewentualnym do niej przystąpieniem. Standaryzacja, znosząca stopniowo lecz skutecznie jakiegokolwiek zróżnicowania najpierw w obszarze technologii, przemysłu i gospodarki, zaczyna coraz bardziej dotyczyć różnych gałęzi kultury i sztuki, a nawet życia codziennego. Jako ilustrację tego procesu podaje się wszechobecność sieci gastronomicznej McDonald's, niektóre telewizyjne programy roz-

rywkowe o identycznej formie organizacyjnej a nawet graficznej, nadawane w różnych wersjach językowych, style mody i zachowań, nierzadko obcych lokalnej kulturze, a przez to niezrozumiałych (np. importowane z Ameryki „Walentynki”), a nawet nazewnictwo (*pub* zamiast „bar”, *lunch* zamiast „obiad” itd.).

Zjawisko standaryzacji tylko pozornie kłóci się z eksponowaną w p. indywidualnością człowieka. Pozbawiony zakorzenienia w obiektywnym systemie wartości współczesny człowiek, łatwo bowiem pozwala sobą manipulować (→ manipulacja). Narzucane standardy obliczone na konkretny efekt ekonomiczny, przyjmowane są jako akt suwerenności. Właśnie dzięki takim postawom upowszechnia się idea „globalnej wioski”.

Bezwzględny prawom komercji podlega także informacja, niekoniecznie prawdziwa. Przy obecnych możliwościach przesyłania danych, jest to „towar” szczególnie poszukiwany i odgrywający jedną z najważniejszych ról w procesie globalizacji. Od szybkości przepływu informacji w zasadzie uzależnione są operacje finansowe o dużej wartości. Toteż o ile w dziedzinie ekonomii rzetelność danych jest sprawą zasadniczej wagi, to w innych przypadkach prawdziwość informacji jest sprawą względną. Bywa i tak, że im wiadomość jest bardziej sensacyjna tym cenniejsza, także w znaczeniu finansowym. Z tego rodzi się nieujarzmiona pogoń za sensacją, która nie potrafi uszanować ani prywatności swoich bohaterów, ani dobrego smaku odbiorców.

Zadaniem mediów w ujęciu p. jest zatem nie tyle informowanie o rzeczywistości i jej przybliżanie, lecz przede wszystkim jej kreowanie. Znamiennym tego przykładem są wszelkiego rodzaju sondaże opinii publicznej (np. przed wyborami parlamentarnymi), gdzie zakres manipulacji jest prawie nieograniczony, a przy tym trudno uchwytne.

Bardziej niebezpieczne dla kształtowania postaw duchowych jest oddziaływanie mediów przez tworzenie tzw. rzeczywistości wirtualnej, co jest typowe dla zdecydowanej większości współczesnych programów telewizyjnych dla dzieci. W kreowaniu rzeczywistości wirtualnej największą rolę odgrywa technika komputerowa, zwłaszcza gry elektroniczne oraz internet. Fikcyjne obrazy traktuje się jako realną rzeczywistość. Człowiek konsumując taki przekaz, traci kontakt z realnym światem, żyje jakby w stanie psychiczno-uczuciowego zamroczenia, w którym nie jest zdolny odróżnić sztucznie wywołanych doznań od faktycznych wydarzeń. Powoduje to nie dające się oszacować spustoszenia w psychice i osobowości zwłaszcza dzieci i młodzieży — głównych konsumentów tychże mediów.

Przez media elektroniczne, głównie internet, który stał się głównym narzędziem globalizacji w końcu XX w., najbardziej upowszechniają się idee p.

III. P. w duchowości. Jest to zagadnienie całkowicie nowe i praktycznie nie poddawane usystematyzowanej refleksji teologicznej, m.in. z braku odpowiedniej metodologii → teologii duchowości, jak również złożoności i wieloznaczności zjawiska p.

Wydaje się jednak, że wpływ p. (pozytywnych i negatywnych) można doszukać w czterech zasadniczych przejawach duchowości chrześcijańskiej: modlitwy, życia sakramentalno-liturgicznego, ascezy i apostołstwa. Niewątpliwie dostrzegalne wpływy p. w inne dziedziny życia chrześcijańskiego, jak teologia, moralność, dyscyplina kościelna, duszpasterstwo itd., mają także swoje reperkusje w sferze → życia duchowego.

I. Modlitwa. Za jeden z przejawów p. w sferze modlitwy można uznać przewartościowanie jej wymiaru subiektywno-afektywnego, a więc jej relatywizacja. Oznacza to traktowanie modlitwy jako środka do zaspokajania osobistych potrzeb psychoemocjonalnych lub nawet swoistej psychoterapii.

pii. Ma to miejsce najczęściej w grupach modlitewnych.

Obiektywna wartość modlitwy jako podstawowej powinności chrześcijanina uszczupla indywidualnym potrzebom samospełniania się. Oznacza to, że modlitwa traktowana bywa przede wszystkim jako jedna z wielu tradycyjnych praktyk chrześcijańskich, a nie zasadniczy przejaw życia duchowego (*Lex orandi lex credendi* — KKK 1124). Nie można jednak pominąć faktu, że tak pojmowana modlitwa niesie jednak ze sobą możliwość jej spersonalizowania i odejścia od jałowego formalizmu („klepanie pacierzy”) czy rytualizmu (Mk 7, 6).

Pociąga to za sobą deteologizację modlitwy, czyli oderwanie jej od biblijno-dogmatycznego podłoża, a skoncentrowanie się na samym przeżyciu, formie czy technice. Po tej linii idą podejmowane przynajmniej od początku lat 80. próby zastosowania dalekowschodnich technik medytacyjnych do duchowości chrześcijańskiej (→ joga, → koan, → mantra, → zen). Ma to pewne znaczenie pozytywne, zwłaszcza dla większego zaangażowania sfery psychiczno-cieleśnej w akt modlitwy, niemniej niesie niebezpieczeństwo oderwania życia modlitwy od życia teologalnego (→ wiara, → nadzieja, → miłość).

2. Życie sakramentalno-liturgiczne. Liturgia i sprawowanie sakramentów oraz ściśle z nimi związana architektura sakralna powszechnie uznawane są za niezbywalny element kultury europejskiej, wyrosłej z korzeni judeochrześcijańskich. Wpływ p. może przejawiać się w przecenianiu waloru estetycznego znaków sakramentalno-liturgicznych na niekorzyść ich zasadniczej funkcji (przerost formy nad treścią), jaką jest przypominanie misterium Chrystusa (*signum commemorativum*), ich aktualizowanie (*signum demonstrativum*), uobecnianie (*signum praesentativum*), sprawianie tego, co oznaczają (*signum causalium*) i zapowiadanie rzeczywistości eschatycznej (*si-*

gnum prognosticum). Przejawia się to m.in. w przystępowaniu do sakramentów i aktów liturgicznych bardziej ze względu na ich walor tradycyjno-folklorystyczny (chrzest, I Komunia św., zawieranie małżeństwa, pogrzeb, posypanie głów popiołem itd.). Z drugiej jednak strony dowartościowanie estetycznej strony liturgii ma swoje znaczenie pozytywne. Sprzyja bowiem temu, aby szeroko pojęta liturgia była odbiciem Bożego ładu i piękna.

Niemniej powierzchowne, instrumentalne traktowanie znaków sakramentalnych może pozbawiać je duchowego owocowania (*ex opere operantis*), a także im moralno-etycznej obowiązywalności. Przejawem tego jest np. traktowanie sakramentu pokuty (→ spowiedź) jako środka psychoterapeutycznego opartego bardziej na psychologii niż → łasce i zbawczym pośrednictwie → Kościoła świętego. Obserwowane nie tylko na Zachodzie niemal masowe przystępowanie do komunii św. przy nikłej frekwencji u sakramentu pokuty zdaje się potwierdzać to niebezpieczeństwo.

Dalszą konsekwencją wpływu p. na sferę życia sakramentalno-liturgicznego może być uprawianie duchowości oderwanej od sakramentalnego źródła łaski. Wówczas staje się ona pewnego rodzaju pseudospirytualizmem wyjątkowo skłonny do indyferentyzmu i synkretyzmu.

3. Asceza. Konsumistycznie nastawiona kultura ponowoczesna nie sprzyja → ascezie, zwłaszcza jeżeli z tym wiążą się wysokie wymagania religijno-etyczne. Nawet naturalną potrzebę umiarkowania, np. w jedzeniu i picu, zastępuje się niezobowiązującymi do żadnego wysiłku moralnego i fizycznego preparatami i urządzeniami do odchudzania.

Tam gdzie jest podejmowany wysiłek ascetyczny, ukierunkowany jest on z zasady nie tyle na pozbywanie się → wad (asceza negatywna), co raczej na wyrabianie → cnót i innych sprawności (asceza pozytywna).

Odchodzi się przy tym od tradycyjnej ascezy polegającej na samoograniczaniu (asceza czynna). Wydaje się, że częściej i chętniej podejmowana jest tzw. asceza bierna, polegająca na przyjmowaniu w duchu wiary ograniczeń i przeciwności, jakie niesie życie codzienne. To z kolei grozi niebezpieczeństwem zupełnego zrezygnowania z ascezy ukierunkowanej na wartości nadprzyrodzone. Mamy wówczas do czynienia z horyzontalizmem ascetycznym, w którym podejmowany wysiłek pracy nad sobą bardziej będzie miał za przedmiot rozwijanie kompetencji zawodowych, poprawności relacji społecznych, sprawności intelektualnej itd., przy jednoczesnym niedocenianiu wartości religijno-duchowych.

W postmodernistycznej ascezie ciało nie jest zatem traktowane jako przeszkoda dla → rozwoju duchowego. Przeciwnie, uznaje się je za pełnoprawny podmiot życia duchowego. Z jednej strony jest to pozytywny przejaw optymistycznego podejścia do cielesności, jako integralnego elementu osoby ludzkiej. Jednak z drugiej strony paradoksalnie asceza w takim ujęciu może prowadzić do przesadnej koncentracji na cieleśnym aspekcie życia duchowego.

Postmodernistyczne niedowartościowanie ascezy niesie ze sobą pokusę swoistego → kwietyzmu. Współczesny chrześcijanin może się bowiem czuć zwolniony z osobistego wysiłku odpowiadania na dar łaski.

4. Apostolat. Na niebezpieczeństwo redukcjonistycznego podejścia do apostołstwa pod wpływem idei p. wskazał *implicitie* Jan Paweł II w enc. *Redemptoris missio*, gdzie wspomina o takich koncepcjach zbawienia i misji, „które można nazwać «antropocentrycznymi» w zawężonym znaczeniu tego słowa, gdyż skupiają się na ziemskich potrzebach człowieka. [...] Istnieją też koncepcje, które umyślnie kładą nacisk na Królestwo i chętnie określają się jako stawiające Królestwo w swym centrum”, przeceniając znaczenie Kościoła

i zarazem przemilczając rolę Chrystusa (RMs 17).

Zarażone ideami p. → apostołstwo chrześcijan wykazuje charakterystyczną ambiwalencję, którą dałoby się streścić dwoma wzajemnie tezami: „Chrystus — tak, Kościół — nie”, albo odwrotnie: „Chrystus — nie, Kościół — tak”. W pierwszym przypadku grozi spirytualizacja duchowości chrześcijańskiej, polegająca na pomijaniu instytucjonalno-hierarchicznej struktury Kościoła świętego i szukanie zbawienia „poza”, a nawet „ponad” Kościołem. Z tym wiąże się niedowartościowanie jakże istotnej dla autentyzmu chrześcijańskiego dziedziny → miłości bliźniego (1 J 4, 20). W drugim przypadku jest to instrumentalne potraktowanie Kościoła jako instytucji edukacyjno-charytatywnej i kulturotwórczej, której zarazem odmawia się prawa przepowiadania → Ewangelii słowem i sprawowania funkcji uświęcenia.

Obydwie postmodernistyczne tendencje w apostołstwie mają to wspólne, że przy całym, niekiedy wielkim wysiłku organizacyjnym, tracą z oczu → człowieka jako takiego. Przed takim niebezpieczeństwem przestrzegł Jan Paweł II w enc. *Redemptor hominis*, podkreślając, że „człowiek jest drogą Kościoła wyznaczoną przez samego Chrystusa” (RH 14) i że „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (GS 22; RH 8).

Tak więc choć z jednej strony p. w apostołstwie bardziej ceni organizację niż partycypację, to z drugiej — uwrażliwia na konieczność świadectwa chrześcijańskiego w postaci czynów miłości (1 J 3, 18).

5. Życie mistyczne. Godnym wnikliwych studiów jest wpływ idei p. na koncepcję życia mistycznego. Kuriozalną pomyślną ilustracją tego mogą być poglądy anglikańskiego teologa Don Cupitta, przedstawiciela nurtu teologii radykalnej. Zgodnie z duchem p. twierdzi on, że → mistyka

jest w gruncie rzeczy tylko pewnym rodzajem literackim (*Mysticism after modernity*, Malden/Oxford 1998, 74). Nawiązując wyraźnie do filozofii marksistowskiej, uważa on, że mistyka z natury swojej jest buntem przeciw opresji religijnej, jaką stwarza instytucjonalność Kościoła ze swoją liturgią, zasadami moralnymi i teologią. Doświadczenie mistyczne jest zatem powrotem do pierwotnego stanu ducha, nie zdeformowanego kulturą religijną. Każde zatem doświadczenie mistyczne przerasta warstwę religijną, dlatego jest wspólne dla wszystkich niezależnie i ponad jakimikolwiek różnicowaniami konfesyjnymi. Innymi słowy, doświadczenie mistyczne hinduisty (→ hinduizm) czy buddysty (→ buddyzm) jest w istocie tym samym doświadczeniem, jakiego doznaje chrześcijanin. Religijna ortodoksja — zdaniem Don Cupitta — nie da się pogodzić z mistyką. Każdy mistyk jest więc *de facto* kontestatorem. Doświadczenie mistyczne upoważnia do „religijnej anarchii”, która m.in. wyrażać się będzie w języku opisu doświadczenia mistycznego. Im dalej będzie on od filozoficznej i metafizycznej ścisłości, tym pełniej będzie odzwierciedlał stan ducha. Najbardziej ade-

kwatnym sposobem komunikacji doświadczenia mistycznego — zdaniem Don Cupitta — jest uczucie. Bóg oznacza więc „nieprzedmiotowy przedmiot religijnego uczucia, to ku czemu skłania się → serce” lub „bezprzedmiotowy symbol budzący religijne uczucie” (tamże, 142-143). W tej postmodernistycznej perspektywie, zaproponowanej m.in. przez Don Cupitta, duchowość polegałaby na „milczącym poddaniu się wpływającemu strumieniowi bycia”. Innymi słowy, „to wieczna radość w czystej przygodności”, „mystyka wtórności” (tamże, 101).

Nie trudno zauważyć, że taka wizja mistyki jest zakamuflowanym antropocentryzmem, który zamiast wyzwalającego „oświecenia” wewnętrznego prowadzi do wewnętrznego zniewolenia.

B. Baran, *P.*, Kr 1992; *P.*, Com 14(1994), 6 (cały zeszyt); *P. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Pz 1995; Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, AK 127(1996), 355-368; A. Siemieniowski, *Krok w ponowoczesną przyszłość czy budzenie widma przeszłości*, w: *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka* (DwP, 7), red. M. Chmielewski, Lb 2001, 311-318.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

POWOŁANIE

W sensie ogólnym wybranie, przeznaczenie i wezwanie człowieka do pełnienia jakiegoś dzieła oraz powierzenie mu zadań, związanych z realizacją tego dzieła, gdy na to wezwanie odpowie.

Słowa „p.” używa się we współczesnym języku teologicznym raczej w sensie wąskim w zwrotach: p. chrześcijańskie, kapłańskie, zakonne i p. do życia w małżeństwie i rodzinie. We współczesnej myśli teologicznej używa się tego słowa także na oznaczenie uzdolnienia człowieka do podjęcia określonego zawodu czy zadań społecznych.

I. Podstawy biblijno-teologiczne. Zagadnienie p. jest obecne w Biblii i w nauce Kościoła. Opisy p. w Piśmie św. należą do jego najpiękniejszych kart. Są to opisy p. np. Abrahama (Rdz 12, 1), Mojżesza (Wj 3, 10. 16), Amosa (Am 7, 15), Izajasza (Iz 6, 9), Jeremiasza (Jer 1, 7), Ezechiela (Ez 3, 1-4), Samuela (1 Sm 3, 1-10), Piotra i Andrzeja (J 1, 39-42), Filipa i Natanaela (J 1, 43-49), Dwunastu (Mk 3, 13-18), Pawła (Dz 12, 1-19) i wiele innych.

To, czym ono jest, jaka jest jego istota, w ST wyrażane jest terminem hebr. *qara* — wołać (termin najczęściej stosowany) i *ba-*

char — wybierać (termin rzadziej używany). W Septuagincie treść tych terminów oddają wyrazy *kaléo* (wołam, zapraszam, nazywam) oraz *eklegomai* (wybieram).

W Biblii, tym, który powołuje, jest Bóg. On powołał człowieka do życia, On też wezwał Naród Wybrany, by stał się Jego ludem, ludem Bożym Starego Przymierza (Pwt 4, 1; 5, 1; Wj 19, 4-6). W czasach Nowego Przymierza stale powołuje ludzi, by stali się członkami Ludu Bożego, a także kierował i kieruje wezwaniem do poszczególnych osób, by podjęły konkretną służbę Jemu i na rzecz Jego ludu, na rzecz wspólnoty.

Pismo św., na tle fundamentalnego p. człowieka do życia, jakim jest stworzenie go przez Boga, ukazuje p. Izraela — narodu wybranego. Struktura tego p. przedstawia się następująco: a) inicjatywa Boga znajdująca swój wyraz w przymierzu nazywanym p., zawartym ze swoim ludem (Pwt 4, 1; Iz 1, 10); b) zlecenie (posłanie) narodowi wybranemu zadań będących próbą jego wierności Bogu (Wj 19, 6; 20, 1-17; Pwt 5, 6-22); c) obecność Boga w wybranym przez siebie narodzie (Wj 3, 13-22; 13, 21; 25, 22; 29, 42-46; 2 Sm 7, 6).

W NT p., to dzieło postanowienia i łaski Boga udzielone każdemu człowiekowi (Ef 1, 4-6) za pośrednictwem Chrystusa, który pragnie doprowadzić całą ludzkość do zbawienia (Ga 3, 22 — 4, 7; J 3, 15). Lud Nowego przymierza jest powołany do świadczania o Chrystusie i dokonaniem przez Niego dzieła (Mk 16, 15).

W procesie p. można dostrzec kilka elementów: a) *powołującego*, którym jest Bóg. On wychodzi z inicjatywą; b) *wybór powołanego* — wspólnoty lub konkretnego człowieka; c) *wezwanie*, zaadresowane do wybranego; d) *treść* tego wezwania, czyli życzenie powołującego, by spełnione zostało konkretne dzieło lub zadanie; e) zagwarantowanie powołanemu *Bożej pomocy*, a więc udzielenie łaski (→ łaska stanu), stała obecność Boga przy powołanym; f) *posłanie powołanego*.

Ten schemat procesu p. potwierdza również analiza NT, a także życie i działalność wielkich postaci Kościoła, które pozostały świadectwo o swoim p.

W p. pojedynczych ludzi i całych wspólnot ludzkich można wyróżnić kilka zasadniczych faz: a) pojawienie się i obecność Boga na drodze życiowej człowieka (J 1, 35-50); b) zlecenie określonego zadania (Rdz 12, 1, Mt 28, 19); c) odpowiedź, pójście za głosem powołującego Boga oraz związana z tym zmiana dotychczasowego sposobu życia (Rdz 12, 1; Mt 4, 19. 22); d) zaufanie Bogu, obecność i pomoc Boża (J 20, 23; Mt 28, 19).

Dzieje p. zarówno Narodu Wybranego, jak i Ludu Bożego Nowego Przymierza, ukazują Boga jako Ojca bogatego w miłosierdzie oraz Jego bliskość wobec człowieka i zaproszenie do szczęśliwości wiecznej. Zadaniem powołanego jest odkryć swe p., usłyszeć głos wzywającego go Boga, odczytać Jego wolę, tj. rozpoznać zadanie, które ma spełnić, dostrzec w swym p. dar Boga, okazać za ten dar wdzięczność, zapragnąć zrealizowania objawiającej się w p. woli Bożej, wzbudzić w sobie ufność w Bożą pomoc, uwierzyć w obecność Boga przy powołanym, przysposobić się do wykonania zadania oraz przystąpić do jego wypełnienia, stale odwołując się do miłości miłosiernej Boga a także czerpiąc z Niego światło i moc do wytrwania w dziele realizacji tej łaski p.

W świetle Objawienia Bożego, człowiek jest powołany do celów przewyższających jego naturę; został stworzony, aby był dzieckiem Bożym, żył w jedności z Bogiem, stał się uczestnikiem Jego natury. Prawda ta, pokazując wzniosłość p. człowieka, pozwala pojąć wielkość osoby ludzkiej, a zarazem ogrom łaski, jaką Bóg mu wyświadcza (KKK 1996-2005). Świadomość otrzymania tej łaski pobudza do pełnego otwarcia się na Boga, do pogłębiania relacji z Nim oraz podjęcia czynów specy-

ficznie ludzkich, prowadzących do spełnienia Jego woli.

Realizacji p. przez poszczególne stany Ludu Bożego Jan Paweł II poświęcił następujące adh.: *Familiaris consortio* i *Christi-fideles laici* — p. świeckich, *Vita consecrata* — p. osób konsekrowanych, *Pastores dabo vobis* — p. duchownych.

WALDEMAR SEREMAK SAC

II. P. kapłańskie. Sob. Wat. II, postępując się terminem „p. duchowne”, przez które rozumie zarówno p. do → kapłaństwa jak i diakonatu, wskazuje zarazem na szeroko rozumiane p. ludzi → świeckich, które ukierunkowane „ku światu”, nie jest jakościowo gorsze od p. kapłańskiego i zakonnego (AG 15).

P. kapłańskie, to pochodzący od Boga dar, wezwanie do pełnienia służby Bogu i ludziom w kapłaństwie hierarchicznym (Hbr 5, 1). Zgodnie z wyraźną wolą Chrystusa, potwierdzoną nauczaniem Kościoła (m.in. deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Inter insigniores* [15 X 1976]; KPK kan. 1024; list Jana Pawła II *Ordinatio sacerdotalis* [22 V 1994]), p. do kapłaństwa sakramentalnego może ważnie i godziwie zrealizować tylko ochrzczony → mężczyzna (→ kapłaństwo kobiet).

Kandydat do kapłaństwa, po spełnieniu przewidzianych przez Kościół wymogów (KPK kan. 1025-1039) oraz potwierdzeniu autentyczności jego p., mocą przyjętego sakramentu święceń uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa i pełni swoje funkcje *in persona Christi Capitis et Pastoris Ecclesiae*.

III. Duszpasterstwo p. Jeden z rodzajów duszpasterstwa zwyczajnego. Jest zorganizowaną działalnością zbawczą Kościoła mającą na celu troskę o zrodzenie się, rozeznanie i rozwój p. do życia kapłańskiego i konsekrowanego.

Tej problematyce poświęcony był m.in. Międzynarodowy Kongres Biskupów i innych odpowiedzialnych za p. duchowne, który odbył się w Rzymie 10-16 V 1981.

Jego *Dokument końcowy* zawiera wykład teologii p. (część I) i wskazuje formy oraz środki towarzyszenia p. (II część).

Duszpasterstwo p. realizuje się przez modlitwę o p., → kierownictwo duchowne, katechezę, formację ministrantów, osobiste więzi prowadzących duszpasterstwo p. z powołanymi, organizowanie przez seminaria duchowne i domy zakonne → dni skupienia, → rekolekcji powołaniowych, tzw. dni otwartej bramy, niedziel i tygodni p. itp. Cenną inicjatywą jest → Jasnogórski Ośrodek Powołań.

W czasie obrad Sob. Wat. II w 1964 zainicjowano w IV niedzielę wielkanocną, zwaną „Niedzielą Dobrego Pasterza”, obchody Światowego Dnia Modlitw o P. Natomiast w tradycji Kościoła w Polsce dość popularne są I czwartki miesiąca jako dni modlitwy o p. i za powołanych.

Ogromną rolę w budzeniu p. odgrywa chrześcijańska → rodzina, co podkreślił Sob. Wat. II, nazywając ją „pierwszym seminarium” (OT 2). Podobnie Jan Paweł II stwierdza, że „rodzina otwarta na wartości transcendentne [...] staje się pierwszym i najlepszym seminarium p. do życia poświęconego Królestwu Bożemu” (FC 53).

Miejszem kontynuowania duszpasterstwa p. jest → nowicjat lub seminarium duchowne (łac. *seminare* — zasiewać ziarno), które w prowadzonym tam procesie formacyjnym (→ formacja duchowa) ma pomóc powołanemu do kapłaństwa w odzwierciedleniu sobą Jezusa Chrystusa Kapłana, Głowy i Pasterza Kościoła, zaś osobie powołanej do życia konsekrowanego w odważnym pójściu za Jezusem (→ naśladowanie Chrystusa) i odważnym oddaniu siebie „umiłowanemu nade wszystko Bogu” (LG 44).

K. Romaniuk, *P. w Biblii*, Ka 1978; J. Kudasiewicz, *Charyzmat p.*, WDr (1982), 1-3, 108-116; J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kr 1985, 58-62; A. Żynel, *Chrześcijaństwo żywe*, Wwa 1985, 46-92; P. van Breemen, *Wezwalem cię po imieniu*, Com 6(1986), 2, 122-124; S.

Witek, *Teologia życia duchowego*, Lb 1986, 173-185; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lb 1986, 2/2, 418-421; *Nauka Kościoła o p. duchownych. Wybór dokumentów dotyczących duszpasterstwa p.*,

red. T. Nowak, Gn 1995; J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, Lb 1997.

KS. MATEUSZ KRZYWICKI

POZNANIE SIEBIE

Wymagająca → pokory i odwagi introspekcja natury człowieka, jego dynamizmu duchowego, charakteru, temperamentu, ludzkiej dojrzałości, motywacji itp. P. s. s. jest konieczne na drodze początkujących (→ rozwój duchowy). To istotny warunek zmiany siebie i postępu w pracy nad sobą, pracy formacyjnej oraz pełnej akceptacji siebie. Brak p. s. s. utrudnia rozwój ludzki i duchowy człowieka.

Główne środki p. s. to: → rachunek sumienia, ewangeliczna rewizja życia, → medytacja, życie sakramentalne, prowadzące do integracji z Chrystusem, a także rozmyślanie i → kierownictwo duchowe. Pomocą

służy zdrowa psychologia personalistyczna (→ psychologia eklezjalna).

O potrzebie p. s. i związanego z tym samowychowania wiele mówił Jan Paweł II, zwłaszcza do młodzieży. Godne uwagi są jego refleksje zawarte w Liście do młodych *Parati semper* (31 III 1985), jak również w przemówieniach do polskiej młodzieży podczas → papieskich pielgrzymek do Ojczyzny.

L. Kaczmarek, *Charakterologia i życie wewnętrzne*, Gd 1983; S. Siek, *Autopsychoterapia*, Wwa 1985; J. Tarnowski, *Z tajników naszego „ja”*, Pz 1987; A. J. Nowak, *Chrystus — centrum osobowe*, RT 45(1998), 5, 5-18; J. E. Bielecki, *Temperament a świętość*, Kr 1999³.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

POŻĄDLIWOŚĆ

Silne pragnienie kierujące człowieka do jakiegoś dobra. Występuje we wszystkich wymiarach człowieka, nie tylko w jego fizycznym ciele. Św. Tomasz z Akwinu za Arystotelesem p. określa jako nienasycone, egoistyczne pragnienie lub smakowanie przyjemności (*Concupiscentia est appetitus delectabilis* — STh II-II, q. 30, a. 1).

Jest to aktywność żądzы zmysłowej, skierowanej do przedmiotu niezgodnego z rozumem oraz przeciwko woli kierowanej rozumem. Człowiek opanowany przez nią pożąda czegoś wbrew nakazowi lub zakazowi swej rozumnej woli.

Odwołując się do nauki św. Jana (1 J 2, 16) pisarze ascetyczni mówią o trzech p. jako niebezpieczeństwach dla → życia duchowego: a) *ciata* — nadmierne zamięłowanie do rozkoszy zmysłowych, widzenie drugiej osoby jako przedmiotu użycia; b)

oczu (ciekawość i chciwość) — przesadna ciekawość i miłość do dóbr doczesnych, żądza posiadania, sukcesu, uznania, pieniędzy; c) *pycha* — żądza wielkości, nadmiar miłości własnej, zajęcie miejsca Boga. Tradycja ascetyczna przeciwstawia im trzy główne rady ewangeliczne: → czystość, → ubóstwo i → posłuszeństwo.

Wg Apostoła p. sprzeciwia się miłości Boga i bliźniego. Jest bodźcem do działania w sposób irracjonalny, a nawet z pogwałceniem prawa naturalnego, dlatego tradycja ascetyczna mocno podkreśla potrzebę → walki duchowej, → oczyszczenia, opanowania, ofiary i umartwienia. Pokuta cielesna narzuca się jako istotny warunek kontroli p.

W → rozwoju duchowym nie doświadczamy nigdy samej p., gdyż człowiek jest zdeterminowany m.in. przez wychowanie.

Destrukcyjny charakter p. wpływa z jej wypaczenia lub niewłaściwego przedmiotu, ku któremu jest ona skierowana. Również wola oddana wpływowi zła oddziałuje negatywnie na p., skłaniając działanie człowieka do popełnienia zła. Dopiero, gdy wola przyzwala na określone działanie lub świadomie zaczyna chcieć tego, do czego

wiedzie ją p., powstaje czyn moralnie zły, czyli → grzech.

J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Wwa 1972; S. Witek, *Teologia życia wewnętrznego*, Lb 1986; S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Wwa 1988; A. Görres, *Psychologiczne uwagi o grzechu pierwotnym i jego następstwach*, Com 11(1991), 4, 63-75.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

PRACA

Najczęściej określa się p. jako świadomą i celową działalność człowieka zmierzającą do wytworzenia, wyprodukowania określonych dóbr materialnych lub kulturalnych. Jest to „działalność «przechodnia» — to znaczy taka, która biorąc początek w ludzkim podmiocie, skierowana jest ku zewnętrznemu przedmiotowi” (LE 4).

W szerszym znaczeniu p., to wszelka działalność, która zmierza do tego, by być środkiem samorealizacji → człowieka w → świecie. Dlatego obok gospodarczego oblicza p. (podtrzymywanie życia) trzeba dostrzec jej oblicze społeczne (działanie na rzecz wspólnoty z innymi), kulturowe (doskonalenie rzeczy stworzonych) i religijne (łączenie się z dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa).

Konotacja terminu p. ulegała w historii stopniowej ewolucji, zmieniając się od prostego oznaczenia „zajęcia”, aż do opisu jednej z konstytutywnych cech człowieka, co wyraża termin: „świat p.”. W tym znaczeniu p. to wykonywany zawód, zajęcie, zatrudnienie, robota itp.

I. Biblia o p. 1. ST. W ST człowiek jest nieustannie przy p. Pozytywne nauczanie ST opiewa pracowitego → mężczyznę (Syr 38, 26) i pracowitą kobietę (Prz 31, 10). Biblia wymienia ponad 50 zawodów. P. jest tak oczywistą powinnością człowieka, że nauczanie o niej ma charakter w dużej mierze negatywny: zamiast zachęt do p. ST surowo potępia lenistwo i bezczynność (Prz 24, 34; Prz 26, 14; Syr 22, 1).

Optymistyczny aspekt nauczania ST o p. związany jest ze Stworzeniem: p. jest kontynuacją Bożego dzieła Stworzenia. Księga Rodzaju ukazuje Boga-Stworzyciela „pracującego” nad powołaniem świata do bytu i nad jego ukształtowaniem. Fakt, że stwórcza moc Boga opisana jest w obrazie sześciodniowego „trudu” (*heksaemeron*), po którym następuje szabatonowy odpoczynek, ma decydujące znaczenie dla rozumienia p. człowieka (Rdz 2, 2). Tym, który w Biblii pracuje jako pierwszy, i którego „trud” ma stać się wzorem i typem p. ludzkiej, jest więc sam Bóg — Stworzyciel świata.

Wśród innych stworzeń Bóg powołuje do istnienia również człowieka, jedyne dzieło Boże „na Jego obraz” (Rdz 1, 27). Jeden z elementów tego podobieństwa do Boga zawarty jest w poleceniu: „czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28). W biblijnym, obrazowym opisie stworzenia Bóg skierowuje do ludzi słowa polecenia p. jeszcze przed całkowitym ukończeniem swojego dzieła, przed swym „odpoczynkiem”. Nakazując więc, aby ludzie swoją p. „czynili sobie ziemię poddaną” zaprasza ich w pewien sposób do kontynuacji kształtowania świata, do jego współtworzenia.

P. ludzka jest koniecznością życiową, ale koniecznością chcianą i zaplanowaną przez Boga. Przez nią człowiek rozwija i dopełnia dzieło Boga, a nawet „odślania ukryte w całym stworzeniu zasoby i wartości” (LE 25). Jest najbardziej twórczą i ra-

dosną dziedziną aktywności człowieka. W swym idealnym kształcie p. decyduje nawet o podobieństwie do wszechmocnego Ojca Wszechrzeczy, dlatego bez wątpliwości można mówić o „powołaniu człowieka do p.” (SRS 30), a nawet o tym, że właśnie to powołanie jest pierwszym i najbardziej podstawowym spośród wszystkich innych, że jest „podstawowym wymiarem bytowania człowieka na ziemi” (LE 4). Dlatego już w ST zdolności do p. nazwane są darem Ducha Świętego (Wj 35, 30).

Pesymistyczny aspekt nauki ST o p. związany jest z grzechem. P. jest związana ze zmęczeniem, z koniecznością pokonywania oporu materii i samego siebie wobec podejmowania mozolnego wysiłku. Doświadczenie to znajduje odzwierciedlenie w dalszym opisie stworzenia człowieka, który przedstawia p. w aspekcie jej uciążliwości (Rdz 3, 17-19).

Związanie p. codziennej ze znużeniem i zniechęceniem nie jest jednak elementem początkowego planu Boga wobec człowieka. Dopiero akt grzechu, sprzeniewierzenie się wyraźnemu poleceniu Boga ze strony pierwszych ludzi, ściągnęło na nich, jako konsekwencję ich czynu, obarczenie p. udręką i przygnębieniem. P. ludzka, nie tracąc swego pierwotnego charakteru Bożego zaproszenia do współtworzenia świata, ujawniła teraz swoje drugie oblicze. Stała się również niechcianym niekiedy przymusem i smutnym obowiązkiem.

P. ludzka domaga się więc zbawienia, dlatego już w ST pojęcie wyzwolenia i zbawienia zawiera w sobie uwolnienie z niektórych negatywnych aspektów p. Taki charakter ma zarówno wyjście z Egiptu, gdzie panował ucisk p. (Wj 1, 3), jak i prawo szabat (Wj 23, 12).

2. *NT.* Życie Jezusa wskazuje na ważną, ale względną wartość p. Biblia wspomina tylko mimochodem o p. Jezusa w Nazarecie (Mk 6, 3).

Dla właściwej postawy chrześcijanina wobec codziennej p. zawodowej kluczowy jest fakt, że „Ten, który będąc Bogiem, stał się podobnym do nas we wszystkim, większą część lat swego życia na ziemi poświęcił p. przy warsztacie ciesielskim, pracy fizycznej” (LE 6). Jest to „ewangelia p.” (LE 26). Dobra nowina chrześcijaństwa jest radosną nowiną także i o ludzkiej p. Jezus Chrystus głoszący ewangelię nie tylko słowem, ale i czynem, był przecież sam człowiekiem p. Wykonywany przez Niego zawód cieśli jednoznacznie stawia Go jako wzór wszystkich pracujących.

O ile nie znajdujemy w tekstach Ewangelii wyraźnego nakazu p., to możemy uznać za taki nakaz sam kształt życia Zbawiciela. Przyjąwszy na siebie naturę człowieka przyjął również i ten jej aspekt, który łączy się z potrzebą trudu codziennej p. i z koniecznością zdobycia środków utrzymania.

Chrystusowa nauka o p. znalazła szczególne odzwierciedlenie w życiu św. Pawła. Apostoł nie tylko łączył harmonijnie w swojej działalności ewangelizację słowem z p. własnych rąk, ale szczył się tym, że zarabia na własne utrzymanie (1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 10). Dla Apostoła p. osobista była jednym ze sposobów prezentowania jego chrześcijańskiej bezinteresowności, a więc także i jedną z form praktycznego głoszenia Dobrej Nowiny przykładem (Ef 4, 28). P. rzemieślnicza stała się dla niego metodą otwierającą nieznanne dotąd środowiska. Stała się też sposobem zapoczątkowywania przyszłej wspólnoty wierzących (Dz 18, 3). W ten sposób św. Paweł wskazał na taki właśnie, ewangeliczny sens podejmowanych przez niego zajęć. Traktował je jako jeden ze sposobów podporządkowania się Chrystusowemu prawu miłości bliźniego (Dz 20, 34-35), która winna wyrazić się w uczciwej i solidnej p. w celu zdobycia środków niezbędnych do tego, by wspomóc bliźniego.

II. P. w historii duchowości. Starożytność chrześcijańska świadomie i konsekwentnie nawiązywała do linii nauczania o p. narysowanej przez św. Pawła. → Miłosierdzie chrześcijańskie warunkowane jest dobrą p.: „Jeśli coś masz dzięki p. rąk twoich, oddaj to na okup twoich grzechów [...] nie odwracaj się od potrzebującego, lecz dziel się wszystkim z bratem swoim” (*Didache* 4, 6-8). „Nowe życie” otrzymane na chrzcie charakteryzuje się pracowitością: „Jeśli przybysz chce u was osiąść, a ma jakiś zawód, niech pracuje, aby się wyżywił; jeśli nie ma żadnego zawodu, zadbajcie rozsądnie o to, aby chrześcijanin nie żył wśród was w beczynności” (*Didache* 12, 3-5). P. jest słusznym powodem do chrześcijańskiej dumy: „Dobry robotnik śmiało bierze chleb za swoją pracę, leniwy i niedbały nie ma odwagi spojrzeć w oczy temu, kto go zatrudnił” (Klemens Rzymski, *List do Kor.*, 34, 1).

Sceneria ciężkiej p. jest codziennością pokolenia poapostolskiego: „Jesteście kamieniami świątyni Ojca, przygotowani na budowę, jaką sam wznosi; dźwiga was do góry machina Jezusa Chrystusa, którą jest Krzyż, a Duch Święty służy wam za linę” (Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan*, 9, 1).

Prawdziwy rozkwit chrześcijańskiego pojęcia p. nastąpił w monastycyzmie. Wśród → mnichów oczywistym jest, że pracują wszyscy: „Na znak dany do wyjścia do p., przełożony pójdzie przodem; w klasztorze nikt inny nie pozostanie” (*Reguła Pachomiusza*, 58). P. ma wypełnić czas mnicha: „Niech u nich nie ma miejsca słowo «próżniactwo»; od rana należy zasiąść do swej p.” (*Reguła św. Augustyna, Ordo monasterii*, 9). P. wynika z wierności apostołskiemu nauczaniu: „Zachęta do p. jest tylko słabym odbłaskiem tej, którą głosił św. Paweł” (*Reguła Pawła i Stefana*, 33, 1).

Św. Antoni Pustelnik († 356) traktował p. jako realizację biblijnego stylu życia: „Zajął się pracą ręczną, kiedy usłyszał: «kto nie chce pracować, niech też nie je»” (*Vita*

Antonii, 3). Św. Benedykt († 543), nauczał: „Bezczynność jest wrogiem duszy; bracia [...] muszą się zajmować p. fizyczną [...] właśnie wówczas są prawdziwymi mnichami, jeśli żyją z p. rąk swoich” (*Reguła*, 48). Św. Franciszek z Asyżu († 1226) żądał, aby bracia żyli z pracy, kto zaś nie umiałby pracować, niech się nauczy pracy (*Testament*, 20-22).

Tradycja ta ugruntowała się jako podstawowa zasada duchowości monastycznej, która stała się też duchowością p.: „Mnich powinien zawsze pracować własnymi rękami” (*Reguła św. Izidora z Sewilli*, 5).

Reformatorzy protestanccy po odrzuceniu monastycyzmu szukali nowego modelu → doskonałości chrześcijańskiej i znaleźli go w idei zawodu pojętego jako → powołanie chrześcijańskie (*Beruf*). Uczyli, że chrześcijanin ma się uświęcić przez dobre wykonywanie obowiązków zawodowych przeżywanego z wiarą. Protestantka interpretacja duchowości p. poszła bardziej w kierunku szukania sukcesu gospodarczego, niż w stronę p. jako samej czynności ludzkiej. Szczególną rolę odegrała tu teologia znaków predestynacji Kalwina, która złączyła się z rozwijającą się mentalnością mieszczańską.

Katolicy powrócili do problematyki p. dopiero w poł. XIX w. i to w odpowiedzi na zaistniałe wcześniej konflikty społeczne. Tak zrodził się francuski katolicyzm społeczny. Krokiem milowym w rozwijaniu teologii p. były enc.: Leona XIII *Rerum novarum* (1891) i Piusa XI *Quadragesima adveniens* (1931).

W XX w. duchowość p. rozwijała się w atmosferze kryzysu ekonomicznego lat 20. i 30. oraz w opozycji do rozpowszechniającego się marksizmu. Ważnym etapem było wówczas powstanie stowarzyszenia „Jeunesse Ouvrière Chrétienne” (JOC). Po II wojnie światowej do rozwoju duchowości p. przyczyniły się dzieła Marie-Dominique Chenu († 1990), znanego teologa p. Próbował on przerzucić pomost między chrześci-

jaństwem a marksizmem w dziedzinie pojmowania p.

Nowy etap teologii p. zaczął się na Sob. Wat. II. Konst. *Gaudium et spes* (nr 67) odnawia zakorzenioną w Biblii i Tradycji teologię p. skupioną wokół tematów: p. a miłosierdzie, p. kontynuacją stworzenia, zjednoczenie z odkupieńczym dziełem Chrystusa, który sam pracował w Nazarecie. Jezus Robotnik stał się tematem medytacji chrześcijańskiej.

Jan Paweł II podkreślił wagę chrześcijańskiej p. w enc. *Redemptor hominis*, a szczególnie w programowej enc. o p. *Laborem exercens*. W Polsce znaczną rolę w formowaniu teologii i duchowości p. odegrał fenomen → „Solidarności” i jej inspiracji chrześcijańskiej.

III. Naśladowanie Chrystusa przez p. „Ewangelia p.” (rzemieślniczej, fizycznej) w życiu Chrystusa oraz „miłosierdzie p.”, tak jasno zarysowane przez św. Pawła, prowadzą do bardzo ważnego wniosku w dziedzinie duchowości p. Jeżeli uświadomimy sobie, że całe życie chrześcijańskie powinno być „naśladowaniem Chrystusa” (1 P 2, 21), to p. chrześcijanina winna być w aspekcie duchowym naśladowaniem p. Mistrza. Nie można ograniczać sposobów pójścia Jego śladami tylko do rad ewangelicznych. Podjęcie przez chrześcijanina w duchu Ewangelii codziennego trudu swojej zawodowej p. jest niewątpliwie również naśladowaniem Chrystusa (GS 41).

Duchowość p. każe znieść rygorystyczny podział na sprawy duchowe i sprawy świeckie. Za przykładem samego Jezusa uświęcona zostaje każda działalność, nawet najbardziej prozaiczna i najgłębiej tkwiąca w strukturach tego świata, jeżeli tylko dokonuje się z motywów naśladowania Chrystusa. Dlatego Vaticanum II wymienia kwalifikacje zawodowe wśród tych elementów „bez których nie może się utrzymać życie prawdziwie chrześcijańskie” (AA 4). Stąd też i moralnej powinności p. nie można sprowadzić wyłącznie do problemu zdobycia środków utrzymania, gdyż jest to po-

winność o głębokiej motywacji biblijnej i teologicznej (LE 16).

Uczestniczenie w potrójnym urzędzie Chrystusa: kapłańskim, prorockim i królewskim, aktualizuje się między innymi wskutek codziennego wysiłku przemiany → świata, przemieniania samego siebie, a wreszcie i przemiany całej społeczności ludzkiej. Wcielenie przez → chrzest św. w Chrystusowe Ciało sprawia, że chrześcijanin ofiarowuje Bogu w kapłańskim geście m.in. codzienną p., wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu. Z tytułu przynależności do Chrystusa Króla Wszechświata świeccy są w szczególności wezwani do tego, by przywracać stworzeniu całą jego pierwotną wartość, a więc do odkrywania wszystkich wartości stworzonego świata przez swoją p. (ChL 14).

P. zawodowa w sensie świeckim, tzn. skierowana wprost na przemienianie struktur tego świata, należy do charakterystyki duchowej świeckich członków Ludu Bożego (→ instytucje świeckie). To do ich duchowości przede wszystkim należy wysiłek współudziału w kontynuacji dzieła Stworzenia i na tej postawie głównie oni mogą się uważać za naśladowców Chrystusa — człowieka p. (→ laikatu duchowość). „Działalność zawodowa i społeczna winny wyciskać na duchowości świeckich swoiste znamię” (AA 4).

IV. Uświęcająca funkcja p. Każdy chrześcijanin, niezależnie od stanu, miejsca w społeczeństwie i rodzaju wykonywanej p., jest powołany do → świętości doskonałej (LG 39). Jest ona tym czynnikiem, który powinien formować wszystkie aspekty życia człowieka wierzącego, przemieniając je w sposoby realizowania chrześcijańskiej miłości. P. zatem staje się najbardziej konkretnym w doświadczeniu dnia powszedniego sposobem odpowiadania miłością na miłość Bożą.

Najczęstszą — i pod względem czasowym niewątpliwie najobszerniejszą — okazją do uświęcenia własnego życia będzie zawsze p. zawodowa. W pewnym sensie ma nawet przemieniać się w akt kultu religij-

nego: w miarę pogłębiania się życia duchowego coraz wyraźniejsza staje się możliwość utożsamienia z Chrystusem przez udział w trudzie Jego dzieła zbawienia. We właściwie pojętej duchowości p., liturgia staje się szczytem koncentrującym w sobie obecność Boga przeżywaną w *profanum* codzienności. Staje się niewyczerpanym źródłem dla takiego właśnie przeżywania. Postawa duchowo-religijna kształtowana na modlitwie osobistej i w liturgii wspólnoty Kościoła pozwala znaleźć w ten sposób najważniejsze odniesienie p. ludzkiej do Stworzyciela.

P. jako akt szeroko pojętego kultu religijnego jest wyrazem → inkarnacyjnej duchowości, wyciągającej ostateczne konsekwencje z faktu Wcielenia.

„Wielki konflikt pomiędzy światem kapitału a światem p.” (LE 11) miał bardzo negatywne skutki dla duchowości p. Systemy polityczne i społeczne wywodzące się z marksizmu zanegowały nadprzyrodzone wartości życia ludzkiego i próbowały dać własną, jedynie materialistyczną interpretację p. W świetle tej interpretacji p. jest alienacją. Ponadto niesprawiedliwie niskie wynagrodzenie bywało przyczyną odrzucenia chrześcijańskiej wizji p. (LE 13).

Z uwagi na to Sob. Wat. II przypomniał prawdę biblijną o współdziale człowieka w dziele stworzenia (GS 34). Dla duchowości p. niezwykle istotne znaczenie ma fakt, że twórczy aspekt p. sięga samego wnętrza pracującego człowieka. „Człowiek bowiem pracując nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, lecz doskonali też samego siebie” (GS 35; LE 9). Jakość p. w pewien sposób odbija się więc i na duchowej jakości każdego, kto ją wykonuje. Można też mówić o destrukcyjnym charakterze lenistwa, marnowania → czasu, a także o niszczącym duchowość wpływie p. niefachowej bądź pozorowanej. Źle pracując, człowiek niszczy samego siebie, swoją najgłębszą duchową istotę. P. jako powołanie chrześcijanina okazuje się więc nie tylko powołaniem do odpowiedniego kształtowania świata

zewnątrznego, ale i do kontynuacji twórczej aktywności Boga w samym wnętrzu ludzkiej osoby.

P. ma bezpośrednie odniesienie do drugiej osoby: człowiek przemienia nie tylko świat materialny wokół siebie samego, nie tylko współtworzy własną osobowość i duchowość, ale przyczynia się również do współkształtowania innych. Owa służba na rzecz ludzkiego społeczeństwa wyraża się przede wszystkim w tworzeniu i przekazywaniu → kultury (ChL 44).

Ponieważ p. w tak bezpośredni sposób dotyczy budowania braterskiej społeczności, a w szczególności sposób dotyczy budowania społeczności chrześcijańskiej, dlatego prawo Boże wkracza również i w dziedzinę p. regulując jej warunki i okoliczności. Objawienie wyraźnie uczy, że owoce p. są darem Bożym (Ps 128, 2) i że za p. należy się odpowiednia zapłata (Jr 22, 13; Pwt 24, 14), a sama p. jest zawsze służbą dla Boga (Kol 3, 23). Jan Paweł II dodaje, że łączność między ludźmi zrodzona z potrzeb p. jest konstruktywnym czynnikiem ładu społecznego. „P. ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi — i na tym polega jej siła społeczna: siła budowania wspólnoty” (LE 20).

P., obok wymiaru twórczego zarówno w sensie przedmiotowym jak i podmiotowym, posiada również istotny wymiar soteriologiczny, jest bowiem nie tylko udziałem w dziele stworzenia, ale także udziałem w dziele odkupienia.

M.-D. Chenu, *Teologia materii — cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, P 1969; J. Tischner, *P. człowieka*, WDr 3(1975), 1, 58 n.; M. Riber, *P. w Biblii*, Wwa 1979; W. Słomka, *Duchowość p. ludzkiej*, WDr 11(1982), 5, 35-39; J. Majka, *Duchowość p. — p. jako środek doskonalenia człowieka w nauce Jana Pawła II*, w: *Kultura życia wewnętrznego*, red. J. Krucina, Wr 1983, 157-166; A. Siemieniowski, *Duchowość p.*, TDK, 250-262; S. Wyszynski, *P. a godność człowieka*, Cz 1983; T. Schneider, *P. i zmartwychwstanie*, Wwa 1990; Cz. Bartnik, *P. jako wartość humanistyczna*, Lb 1991; A. Byrne, *Uświęcenie codziennej p.: istota i duch Opus Dei*, Ka 1992.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

PRAWDA

I. Pojęcie p. jest wieloznaczne: a) w sensie ontologicznym — p. to zgodność rzeczy z własną tożsamością; b) w sensie logicznym — p. to zgodność pojęcia lub sądu z orzekaną rzeczywistością (*adaequatio intellectus et rei*); c) w sensie moralnym — p. to zgodność myśli ze słowem lub innym wyrazem myśli; d) w sensie egzystencjalnym — p. to zgodność wartości z rzeczywistymi potrzebami człowieka.

U źródeł wszystkich odmian pojęcia p. leży wrodzona człowiekowi zdolność i potrzeba poznawania wszystkiego: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania” (Arystoteles, *Metafizyka*, A, 1). Wrodzona potrzeba poznawania p. rodziła pytanie o obiektywność poznania, które nie zawsze spotykało się z jednakową odpowiedzią różnych teorii poznania. Tu chodzi o moralno-egzystencjalne rozumienie p. w aspekcie katolickiej duchowości.

II. Biblijne rozumienie p. W ST termin *emet* (hebr. p. Boża) wyrażał wierność Jahwe zawartemu Przymierzu z Narodem Wybranym (Pwt 32, 4; Ps 31, 6; Iz 49, 7). Słowa Jahwe są słowami p. i prawo Jego jest p. (2 Sm 7, 28; Ps 19, 10), dlatego objawienie Boga Jahwe jest objawieniem dróg p. (Ps 86, 11). W tym sensie p. oznacza nie tylko wierność Boga wobec swego ludu, ale także wierność ludu wobec Niego i Przymierza. Sens ten zawierają m.in. takie wyrażenia jak: „czynić p.” (2 Krn 31, 20) i „chodzić w p.” (1 Krl 2, 4).

W NT w dalszym ciągu funkcjonuje pojęcie p. w sensie wierności Boga danym przyrzeczeniom zbawczym (Rz 3, 3. 7; 9, 6; 15, 8), która w Jezusie Chrystusie znalazła swe doskonale spełnienie (2 Kor 1, 18 n). Stąd też p. jest ewangelia Chrystusa (Ga 2, 5. 14; Kol 1, 5; Ef 1, 13; 2 Tm 2, 15). Przyjęcie tej p. dokonuje się przez nawrócenie i wiarę (Rz 2, 8; 2 Tm 2, 25; 2 Tes 2, 13; Tt

1, 1), co winno rodzić umiłowanie p. (2 Tes 2, 10).

Kościół Chrystusowy jest „kolumną p.”, objawionej przez Chrystusa (1 Tm 3, 15). Głosi on p. przez przepowiadanie i sakramentalne uobecnianie Chrystusa, który jest P. (1 Kor 1, 23; 2 Kor 4, 5; Ef 4, 20; Ga 1, 16). Z tej racji p. przybiera sens sprawiedliwości chrześcijańskiego postępowania (2 Kor 13, 8; Kol 1, 6; Ef 5, 9; 6, 14), nowego życia i świętości wymaganej przez tę właśnie p. (Ef 4, 24).

Poznanie pełni objawionej p., która rodzi nowe życie i pozwala urzeczywistnić powołanie do świętości, możliwe będzie jednak dopiero dzięki Duchowi Świętemu (J 14, 17-26; 15, 26; 16, 13; 1J 5, 6), dzięki nowemu narodzeniu z Ducha (J 3, 5, 8). Chrystus objawia p. i przyszedł dać świadectwo p. (J 18, 37). Jest nią słowo usłyszane przez Syna od Ojca i słowo, które Syn objawia (J 8, 26, 40, 45). Podczas gdy diabeł jest kłamcą, Syn Ojca głosi p., bo sam jest P. (J 8, 44-45; 14, 6). Przekazując p. o Ojcu (J 17, 8. 14. 17), staje się dawcą nowego życia w Bogu (J 1, 4; 3, 16; 6, 40. 47. 63; 17, 2; 1 J 5, 11).

P. w NT nie oznacza więc teoretycznego poznawania, ale poznanie, które rodzi słowo Bożego Objawienia przyjęte → wiarą w mocy → Ducha Świętego, które inicjuje proces nowego życia (→ *homo novus*) z wymogami moralnymi tej nowości i wierność ewangelicznym wartościom, które jedynie odpowiadają prawdziwym potrzebom człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, usynowionego w Jednorodnym Synu i powołanego do uszczęśliwiającej komunii miłości z Bogiem i całym Bożym stworzeniem.

III. Moralno-duchowa p. Pierwsze słowa enc. Jana Pawła II *Veritatis splendor* zarysowują moralno-duchową i egzysten-

cyjna przestrzeń p. Toteż odkrywanie p. i wierność wobec niej stanowią niezbywalne prawo i zarazem niezbywalną powinność moralno-duchową człowieka, która jest tak istotna, że jej zdrada jest zasadniczą zdradą samego człowieczeństwa. Wiadomo, że za świadectwo p. Jezus Chrystus nie lękał się ponieść śmierci krzyżowej. Uczciwy moralnie człowiek po nie może postąpić inaczej. W enc. *Veritatis splendor* Papież stwierdza, że „tylko wolność przyporządkowana P. prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobro. Dobrem osoby jest istnieć w P. i czynić P.” (VS 84).

Moralno-duchowy aspekt p. oznacza więc nie tylko mówienie tego, co się myśli (mówienie prawdy), ale i bytowanie w p. oraz wierność odkrytej p. nawet za cenę życia. Bytowanie w p. oznacza właściwą relację osoby ludzkiej do Boga, do innych i do świata, a to z kolei oznacza bytowanie na sposób daru — na sposób miłości. Właśnie takie bytowanie jest odzwierciedleniem doskonałości bytowania Osób Boskich w Tajemnicy → Trójcy Przenajśw. i tylko takie bytowanie spełnia Chrystusowe zlecenie: „Bądźcie więc wy doskonali jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48) oraz odpowiada tajemnicy Boga, który jest Miłością (1 J 4, 16). Dlatego właśnie Apostoł Jan wzywa: „Nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i p.” (1 J 3, 18).

Na związek prawdy z miłością najdobitniej wskazał św. Jan Apostoł (1 J 4, 8).

Sam Jezus Chrystus dał świadectwo, że diabeł rozmiął się z p. i stał się zabójcą, bo „nie „wytrwał w p.” i „p. w nim nie ma” (J 8, 44). Kto nie przyjmuje nauki Chrystusa rozmija się z p., a przez to samo z → wolnością, gdyż gwarantem prawdziwej wolności jest tylko wspomniane bytowanie w p. i czynienie p. (J 8, 30, 34-36).

Chrześcijańska wolność pochodzi z podwójnego daru: → sumienia i → daru Ducha Świętego. Obydwa źródła tej wolności domagają się od chrześcijanina trudu kształtowania sumienia w p., czyli obiektywizowania sumienia subiektywnego i trudu dojrzwania do uległości natchnieniom Ducha Świętego, gdyż wolność synów Bożych przysługuje tym, którymi kieruje Duch Boży (Rz 8, 14).

Chrześcijanin z istoty swej wiary wie, że bytowanie w p. i czynienie p. oznacza bytowanie w Chrystusie i Jego Duchu dla chwały Ojca i zbawienia świata. Oznacza więc upodobnienie do Chrystusa w Jego miłości do Ojca i niezrównanej zbawczej miłości rodziny ludzkiej i każdego człowieka. Bytowanie w p. i czynienie p. oznacza także doskonałą wolność synów Bożych i uszczęśliwiającą miłość, której źródłem jest Duch Święty (Rz 5, 5).

Człowiek wobec p., Com 7(1987), 4 (cały zeszyt); J.-M. Lustiger, „*Dać świadectwo p.*”, Com 7(1987), 5, 68-75.

KS. WALERIAN SŁOMKA

PRAWOSŁAWNA DUCHOWOŚĆ

Termin → duchowość, w prawosławiu zwykle utożsamia się z → życiem duchowym, rozumianym jako działanie mocy → Ducha Świętego w wierzącym, w wyniku czego człowiek będący we wspólnocie z → Jezusem Chrystusem jednoczy się z Trójjedynym Bogiem (→ Trójca Przenajświętsza).

P. d., to rzeczywistość bardzo złożona, uwarunkowana 20. wiekami rozwoju. Na jej obecny stan miały wpływ różnorodne czynniki etniczne i kulturowe (m.in. semickie, syryjskie, helleńskie i słowiańskie). Powijały się one na przestrzeni dziejów w różnym czasie; spotykały i krzyżowały oraz łączyły się ze sobą i współprzenikały, w

wyniku czego dochodziło do coraz bardziej złożonej syntezy, z którą spotykamy się obecnie. P. d. jest nierozzerwalnie związana z Pismem św. i doktryną oraz życiem liturgicznym Kościoła wschodniego.

I. Dzieje p. d. I. Monastyczna duchowość chrześcijańskiego Wschodu do XIV w. Początkowo w chrześcijaństwie nie istniały żadne typowe instytucje monastyczne. Na ich powstanie miały wpływ ściśle więzi Kościoła pierwszych wieków z judaizmem, a w szczególności z tradycją prorocką, oddziałującą na rozwój duchowości pustyni. Osiedlanie się na pustyni uzależnione było prześladowaniami i pragnieniem osiągnięcia → doskonałości duchowej, która wydawała się nie do osiągnięcia w → świecie, znajdującym się pod panowaniem diabła. Od IV w. rozpoczęła się nowa era dla Kościoła — czas cieszenia się wolnością i przywilejami cesarskimi. Bogacenie się oraz duża liczba konwertytów doprowadziła do kryzysu w łonie chrześcijaństwa, w wyniku czego rozpoczął się *exodus* na pustynię coraz to większej liczby wiernych. Monastycyzm odnowił profetyczną służbę Izraela w Kościele.

W duchowości chrześcijańskiego Wschodu wielką rolę odegrały centra monastyczne na pustyniach egipskich, syryjskich i Azji Mniejszej. Tam zaczęto spisywać pouczenia pierwszych mistrzów życia duchowego. Znane są one jako *Apoftegmata ton Patron* (→ apoftegmaty).

Do ukształtowania się podstaw duchowości wschodniej przyczynił się Ewagriusz z Pontu († 399), pierwszy systematyk monastycznej nauki o modlitwie. Jego nauka o czystej modlitwie była próbą stworzenia metafizycznego i antropologicznego systemu na bazie neoplatonizmu. Życie duchowe podzielił na dwa etapy: działanie (gr. *praktike*) i poznanie (gr. *gnostike*). Celem pierwszego było zapanowanie nad → namiętnościami/pożądliwościami poprzez walkę ze złymi myślami (gr. *logismoi*): obżarstwem,

nieczystością, chciwością, smutkiem, gniewem, gnuśnością, próżnością i pychą, by osiągnąć stan beznamietności (gr. → *apatheta*). Drugi etap polegał na dążeniu do prawdziwego poznania na drodze miłości (gr. *agape*). Traktat *Peri proseuches* (O modlitwie), przedstawiający teorię „czystej modlitwy”, prawie nie ma odniesień do Jezusa, Wcielonego Syna Bożego.

To koryguje nauka św. Makarego Wlk. († 333), również żyjącego na Pustyni Egipskiej (Sketis). W swym nauczaniu o nieustającej modlitwie (modlitwie serca) odwołuje się do Pisma św. i poglądów stoików. Mistycyzm Makarego ma za swą podstawę → Wcielenie Słowa. Cały człowiek został stworzony na obraz Boży i dlatego też cały człowiek (dusza i ciało) jest powołany do chwały Bożej oraz przebóstwienia. W miejsce platońskiej i orygenistycznej antropologii Ewagriusza stawia antropologię biblijną. Dzięki temu życie duchowe ma swoją podstawę w sakramentach, szczególnie w → Chrzcie i → Eucharystii. Makary dowartościowuje → serce jako centrum życia psychosomatycznego człowieka, miejsce zmagania pomiędzy Bogiem a → szatanem.

Duże zasługi w tworzeniu kluczowych pojęć duchowości chrześcijańskiej w ramach neoplatońskiej filozofii miał św. Grzegorz z Nyssy († 394) (→ Kapadoccy Ojcowie). Głosił on, że łaska przebóstwienia (gr. *theosis*) potencjalnie ofiarowana w sakramencie Chrztu, przyjmowana stopniowo w sposób wolny przez całe życie, prowadzi do widzenia i zjednoczenia z Bogiem. Autor *Peri tou biou Moseos e peri tes kath' areton teleiotes* (Życie Mojżesza) porównuje drogę poznania mistycznego do życia Mojżesza, podkreślając iż misterium ciemności, w którym miał on doświadczenie Boga, jest obrazem Niepoznawalnego, objawiającym się człowiekowi. Wskazał tym samym na paradoks poznania Boga, wyrażony obrazem „jaśniejącej ciemności”, tak charakte-

rystyczny dla wschodniej teologii apofatyecznej. Dokonał też rozróżnienia pomiędzy Istotą Bożą a „Energiami”, aby wyrazić doświadczenie Bożej transcendencji i udzielania się życia Bożego.

Do dalszego rozwoju duchowości chrześcijańskiego Wschodu przyczynił się Diadoch, bp Photike († ok. 486), który napisał *Kephalaia gnostika 100* (Sto rozdziałów o doskonałości duchowej), stanowiące zbiór pouczeń na temat życia doskonałego. Podkreślał rolę osobistego doświadczenia w definiowaniu wiary chrześcijańskiej i ustawiczną pamięć o Bogu, za sprawą nieustannego przyzywania Imienia Jezusa (→ modlitwa Jezusowa). Dzięki temu, na drodze → ascezy, można dojść do mistycznego poznania Boga i upodobnienia się do Niego (→ mistyka).

Wielką chcią cieszy się w Kościele prawosławnym św. Jan Klimak († ok. 649) z Synaju, autor jednego z najważniejszych dzieł ascetycznych, a mianowicie *Klimaks tou paradeisou* (Drabina raju). Trzydzieści stopni (rozdziałów) tego dzieła logicznie można podzielić na trzy części. Pierwsza z nich dotyczy zerwania ze światem. W drugiej, omawiającej praktykę cnót (poziom życia aktywnego — działania), znajdujemy omówienie cnót fundamentalnych (posłuszeństwa, skruchy i pokuty, pamiętania o śmierci, daru łez) i zasady walki z namiętnościami (pożądliwościami) oraz cnót wyższych (prostoty, pokory, umiejętności rozróżniania). Trzecia część koncentruje się na → zjednoczeniu z Bogiem (przejściu do życia kontemplacyjnego) i opisane w niej są: wyciszenie (→ hezychazm), modlitwa, beznamiętność oraz miłość. Św. Jan Klimak naucza o łączeniu wspomniania Imienia Jezusa z oddechem, co jest bardzo ważne w osiągnięciu hezychii. Dzięki temu może się urzeczywistnić wspólnota całego człowieka (duszy i ciała) z przemienionym Chrystusem, który jest prawdziwie obecnym w sakramentach.

Św. Maksym Wyznawca († 662) jeszcze wyraziściej niż to czynił św. Grzegorz Nysy uczył, iż widzenie Boga w ciemnościach jest uczestnictwem w Bogu, przebóstwieniem. To uczestnictwo jest pełnym uczestnictwem w Jezusie Chrystusie. Ostatecznym przeznaczeniem człowieka nie jest wchłonięcie przez Naturę Boga, lecz przebóstwienie, które nie tylko nie tłumi człowieczeństwa, ale czyni je prawdziwie ludzkim. Według św. Maksyma każda natura posiada swe prawdziwe objawienie, własną wolę, nawet jeśli dwie natury są zjednoczone w Osobie Słowa i wola ludzka jest we wszystkim podporządkowana woli Boskiej. Wola (gr. *energeia*) tak rozumiana jest objawieniem prawdziwej egzystencji. Ludzka wola osiąga swą pełnię w Jezusie. Zbawienie polega więc na pełnym zjednoczeniu w wolności z wolą (energią) Bożą. Wszyscy chrześcijanie złączeni sakramentalnie i mistycznie z Chrystusem, jednocząc się z Jego ludzką wolą, jednoczą się zarazem z wolą Boską.

Do wielkiej linii mistyków modlitwy Jezusowej przynależał św. Symeon Nowy Teolog († 1022). Jako jedyny z ascetów chrześcijańskiego Wschodu otwarcie mówił o swoim osobistym, intymnym doświadczeniu Boga. W dziełach o charakterze autobiograficznym opisuje rzeczywistość świadomego spotkania z Chrystusem, ujrzenia Go zmysłowo już w ziemskim życiu. Chrystocentryczny (→ chrystocentryzm) mistycyzm św. Symeona zakorzeniony jest w sakramentach, które stanowiły integralną część jego duchowego świata. Zbawienie, czyli osiągnięcie Królestwa Bożego, nie ogranicza się tylko do duchowej części człowieka, ale ogarnia całą jego egzystencję. Po tej stronie życia Chrystus przez Ducha Świętego udziela Królestwa Niebios, by człowiek mógł zmartwychwstać i zjednoczyć się z Bogiem.

Wiele praktycznych wskazówek niezbędnych do praktykowania hezychazmu pochodzi od św. Grzegorza z Synaju († ok.

1346), który dokonał syntezy nauk św. Jana Klimaka z tradycjami mistycznymi, obecnymi na Górze Athos. Jedną z jego głównych trosk było strzeżenie swoich naśladowców przed wyobrażeniami, które czasami miały swe źródło w świadomości człowieka, ale przeważnie były pochodzenia demonicznego. Jest to jeden z najbardziej istotnych aspektów prawosławnej tradycji mistycznej: najniebezpieczniejszym wrogiem zjednoczenia z Bogiem jest wyobraźnia w każdym kształcie czy formie, tak rozmyślna jak i mimowolna. W dziełach św. Grzegorza z Synaju znaleźć można konkretne porady dotyczące pozycji ciała i kontrolowania oddechu, niezbędnych do wzrostu na drodze nieustannej modlitwy. Przyczynił się on do rozprzestrzenienia się hezychazmu w Serbii i innych krajach słowiańskich.

2. Św. Grzegorz Palamas i synteza palamińska. W XIV w. doszło w Bizancjum do kontrowersji dotyczących m.in. form monastycznego życia duchowego, a w szczególności hezychastycznej metody modlitwy oraz jej relacji do problemu poznania Boga, chrystologii i antropologii. Obrony mnichów athonickich podjął się św. Grzegorz Palamas († ok. 1359), który prowadził dysputę z nominalistycznymi humanistami: Barlaamem Kalabryczykiem, Akindynosem i Nicephorusem Gregorasem (tzw. kontrowersja hezychastyczna). Palamas głosił, iż modlitwa Jezusowa prowadzi do widzenia Bożego światła, które utożsamiał z chwałą otaczającą Chrystusa podczas Jego przemienienia na Górze Tabor. To światło widziane przez świętych oczyma ciała, nie jest światłem materialnym i stworzonym, lecz są to niestworzone energie, działania Boskie, które należy odróżnić od istoty Boga. Człowiek uczestniczy przez łaskę w energiach Boskich, ale istota Boga pozostaje niedostępna, poza wszelkim poznaniem dla jakichkolwiek stworzeń. Św. Grzegorz Palamas w teologiczny sposób uzasadnił, że

skoro człowiek jest jednością psychosomatyczną, to zarówno jego ciało jak i dusza aktywnie uczestniczą w dziele modlitwy. Nauczanie Palamasa zawarte w *Hyper ton hieros hesychadzonton*, dziele znanym jako *Triady*, zostało przyjęte na synodach, które się odbyły w Konstantynopolu w latach: 1341, 1347 i 1351. Synteza ta stanowi integralną część duchowej Tradycji prawosławia.

3. Duchowość bizantyńska XIV-XVIII w. Na dalszy rozwój duchowości bizantyńskiej miało wpływ dowartościowanie znaczenia sakramentów, a w szczególności Boskiej Liturgii, które było zasługą Mikołaja Kabasilasa († ok. 1395). W czasach, gdy pod wpływem świeckiego humanizmu coraz powszechniej nauczano o pełnej autonomii człowieka, Kabasilas rozwinął myśl o tym, że prawdziwe życie jest możliwe tylko w Chrystusie. Cały człowiek (wraz z ciałem, duchem i intelektem) ma mieć udział w odkupieniu, przez sakramentalne życie Kościoła — Ciała Chrystusa.

Po upadku Konstantynopola tradycja hezychastyczna na Wschodzie nie zamarła. Góra Athos pozostała głównym centrum życia religijnego w czasie panowania → islamu. W XVIII w. dwaj przywódcy ruchu odnowy duchowej w Kościele Greckim, mianowicie: św. Makary z Koryntu († 1805) i św. Nikodem Hagioryta († 1809), którzy opublikowali w 1782 *Filokalia ton hieron neptikon* — zbiór ascetyczno-mistycznych tekstów, napisanych przez wielkich mistrzów życia duchowego pomiędzy IV-XV w. *Filokalia* stanowią główną księgę źródłową tradycji hezychastycznej. W skróconej formie pt. *Dobrotolubie* ukazała się w 1793 w tłumaczeniu starocerkiewno-słowiańskim św. Paisjusza Wielickowskiego oraz w 1877 w tłumaczeniu rosyjskim św. Teofana Zatwornika mając wielki wpływ na dziewiętnastowieczną duchowość rosyjską.

4. P.d. na ziemiach słowiańskich. Chrzest Rusi Kijowskiej w 988 zapoczątk-

kował dzieje szczególnej formy duchowości, zwanej słowiańską p. d. Chrześcijaństwo przyjęte od Bizancjum, powoli zakorzeniło się na Rusi, na której jeszcze przez kilka wieków oddziaływały na lud dawne wierzenia (to współistnienie wiary chrześcijańskiej i wierzeń pogańskich określa się jako *dwojewierie* — podwójna wiara). Na Rusi jako pierwszych świętych kanonizowano Borysa i Gleba, synów św. Włodzimierza, księcia Kijowa. Nie byli oni w sensie ścisłym męczennikami za wiarę, lecz tymi, którzy cierpieli męki (cs. *strastoterpcy*), by dobrowolnie uczestniczyć w kenozie, męczeństwie i śmierci Chrystusa. Dla tego nowego rodzaju świętości charakterystyczna była również pogarda dla świata, wynikająca z przekonania o próżności i daremności tego wszystkiego, co przemijające.

Do rodzenia się monastycyzmu na Rusi Kijowskiej przyczynił się św. Teodozjusz Pieczerski († 1074), który dawał przykład naśladowania uniżonego Chrystusa przez skrajne ubóstwo i pozbawianie się wszystkiego. Celem tej ascezy było nie tyle umartwienie ciała, co osiągnięcie duchowej czystości serca, by przez modlitwę ze łzami, pokonać złe duchy i zjednoczyć się z Bogiem.

Po najazdach mongolskich, od drugiej ćwierci XIV w. rozpoczął się nowy okres życia monastycznego. W pierwszym okresie chrześcijaństwa na Rusi życie mnisze koncentrowało się głównie wokół miast i terenów podmiejskich, zaś drugi okres to czas ucieczki z miast w rozległe puszcze. Na terenach leśnych płn. Rusi powstawały pustelnie i monastery, w których życie duchowe nieodłącznie wiązało się z modlitwą kontemplacyjną oraz intensywnością zmagañ duchowych (cs. *podwigi*). Głównym nauczycielem tej formy życia mniszego był św. Sergiusz z Radoneża († 1392). Jego ideał życia monastycznego, będący naśladowaniem życia Ojców Pustyni, miał ogromny wpływ na pogłębienie p. d. na Ru-

si, zarówno w sensie osiągnięcia osobistej → świętości, jak i służby dla ludzi świeckich. Życie św. Sergiusza, naznaczone → walkami duchowymi ze złymi duchami, ascezą i zgłębianiem słowa Bożego, pełne było cudów oraz objawień mistycznych (światła Taboru, Bogarodzicy i Apostołów). Był on założycielem Monasteru Świętej Trójcy (późniejszej Ławry Troicko-Sergiejewskiej), w którym praktykowana była modlitwa Jezusowa.

W XIV w. duchowość trynitarna znalazła również swój wyraz w sztuce religijnej, a w szczególności w ikonografii. Najwspanialsze dzieło z tego okresu to ikona Trójcy Świętej napisana ku czci św. Sergiusza przez św. Andrzeja Rublowa († 1430). Ikona ta stanowi konkretny przykład przemienionego kosmosu, przywrócenia materii jej pierwotnej harmonii i piękna oraz podniesienia umysłu i ducha do niematerialnego Bożego światła. Inne wielkie arcydzieło sztuki ikonograficznej — Włodzimierska Ikona Matki Bożej (typu *umilenije* — czułość, zażyłość), obdarzana na Rusi wielką czcią, wskazuje na pełną miłości relację pomiędzy Bogiem a człowiekiem.

Dalsze dzieje duchowości monastycznej na Rusi były naznaczone wpływem dwóch wielkich osobowości charyzmatycznych św. Nila Sorskiego († 1508) i św. Józefa z Wołokołamska († 1515). Św. Nil Sorski, ukształtowany duchowo na Athosie, wielki znawca pism wielkich mistyków Kościoła wschodniego i obrońca ideału ubóstwa monastycznego oraz wyrzeczenia się wszelkiej własności, miał przemożny wpływ na postać ruskiej duchowości hezychastycznej. Tradycja ta doprowadziła do powstania ruchu pielgrzymkowego, którego renesans przypada na XIX w. Zachowane pisma św. Nila zawierają pouczenia dotyczące ideału ascetycznego, walki z namiętnościami, osiągnięcia czystości serca, modlitwy Jezusowej i praktyk zewnętrznych (zachowywania reguły, ubóstwa, pracy i apostołatu).

Działalność św. Józefa z Wołokołamska, wielkiego reformatora monastycyzmu, polegała na głoszeniu konieczności zachowywania reguł życia cenobitycznego Ojców: św. Bazylego Wlk. i św. Teodora Studyty. Zachowanie reguły prowadzi do panowania porządku, jedności, piękna, zgodności i jedynomyślności. Ludzie żyjący w świecie nie są w stanie osiągnąć takiej doskonałości jak mnisi, zatem zbawienie ludzi świeckich uzależnione jest od posłuszeństwa prawom kościelnym i świeckim. Taka jurydyczna koncepcja zbawienia popierana przez panujących zdobyła przewagę w następnych stuleciach. W rezultacie doszło do zderzenia zewnętrznego formalizmu propagowanego przez zwolenników św. Józefa z charyzmatyczną duchowością św. Nila i „szalonych z powodu Chrystusa” (cs. *jurodiwych Christa radi*).

Jurodstwo, to szczególny typ duchowości, rozpowszechniony w Rosji w XVII-XIX w. Charakteryzowała się ona przepowiadaniem przyszłości oraz umiejętnością czytania w ludzkich sercach i rozróżniania duchów, za sprawą łaski Bożej. *Jurodiwymi* byli zwykle ludzie niewykształceni, pochodzący z ludu, którzy jak dawni prorocy nie lękali się objawiania prawdy również osobom wpływowym i panującym. Ci wiele asceci, żyjący w skrajnym niedostatku, chociaż często zachowywali się bardzo dziwnie, byli obrońcami wolności wewnętrznej w czasach szerzenia się klerykałizmu państwowego.

W XIX w. doszło do rozkwitu p. d. w Rosji. Dzięki starcom monastery pełniły nie tylko rolę ośrodków życia ascetyczno-mistycznego, ale zarazem przyczyniały się do przemian społecznych, cywilizacyjnych i kulturowych. Starcy (mnisi napelnieni łaską Ducha Świętego), po wielu latach zmagania duchowych, rozpoczynali posługę → kierownictwa duchowego na drodze do świętości, tak dla mnichów jak i ludzi świeckich. Cechowała ich głęboka wrażli-

wość na sprawy ludzkich cierpień i potrzeb. Obdarzeni wieloma darami duchowymi służyli wszystkim potrzebującym, chorym, cierpiącym, opętanym czy szukającym pomocy duchowej. Pierwszym i największym ze starców rosyjskich był św. Serafin z Sarowa († 1833). Ten szczególnie umiłowany przez wiernych asceta i mistyk, głęboko zakorzeniony w tradycji hezychastycznej, po latach intensywnych zmagania duchowych, w ostatnim okresie swego życia wślawił się licznymi uzdrowieniami i kierownictwem duchowym tysięcy wiernych. O jego głębokiej wrażliwości paschalnej świadczą słowa, którymi witał wszystkich do niego przybywających: „Chrystus zmartwychwstał, moja radości”. Zachowały się świadectwa o tym, iż jego ciało było widzialnie przemienione przez Boże światło. Nauczał wielkiej czci do Matki Bożej, której miał objawienia.

Głównym centrum tradycji starców była Pustelnia Optino. Najsłynniejszymi jej przedstawicielami byli starcy: Leonid († 1841), Makary († 1860), Ambroży († 1881) i Anatol († 1894). Przybywali do nich po porady duchowe i inspirację do twórczości wybitni pisarze i myśliciele religijni (m.in. F. Dostojewski, N. W. Gogol, L. Tołstoj, W. W. Rozanow, I. Kirijewski, L. Szestow, N. Bierdiajew).

W 2. poł. XIX w. modlitwa Jezusowa wraz z całym bogactwem duchowości filokalicznej stała się udziałem również ludzi świeckich. Do jej praktykowania i zgłębiania mądrości zawartej w *Dobrotolubiju* zaczęły m.in. *Otkrowiennyje rasskazy stranika duchownomu swojemu otcu* (→ *Opowieści pielgrzyma* — anonim wydany po raz pierwszy w Kazaniu w 1870 i wielokrotnie wznawiany), bardzo popularne w kręgach pielgrzymów. Duchowość hezychastyczna rozwijała się w Rosji do czasów rewolucji. Jednym z ostatnich jej piewców był kapłan Jan z Kronsztadu († 1908). Cieszył się on wielkim autorytetem duchowym wśród ludzi świeckich ze względu na udzie-

laną pomoc duchową. Za jego wstawiennictwem dokonały się setki cudów, głównie uzdrowień i prorocत्व. W dziele *Moje życie w Chrystusie* dokonał w przystępny sposób syntezy duchowości hezychastycznej i mistycyzmu sakramentalnego, by dać konkretne rady, jak chrześcijanie mają żyć we współczesnym świecie.

Epoka komunizmu cechowała się planowym niszczeniem wszelkich przejawów życia duchowego. Wielu wiernych zginęło za wiarę. Ostatnie dziesięciolecie XX w. to czas stopniowego odradzania się Kościoła prawosławnego w Rosji i w innych krajach powstałych w wyniku rozpadu Związku Radzieckiego. Odbudowywane są cerkwie i monasterie. Czynione są starania by wskrzęsić żywą wiarę w ludzie Bożym wypalonym duchowo przez kilkadziesiąt lat trwania systemu totalitarnego.

5. P. d. w Polsce. P. d. na ziemiach polskich przez wieki kształtowała się pod wpływem wielkich ośrodków życia duchowego z terenu Ukrainy i Rosji. Do końca XVI w. w 110 miejscowościach na terenie Rzeczypospolitej funkcjonowały monasterie prawosławne. Po unii brzeskiej (1596) były one głównymi ostojami broniącymi „starożytnej wiary greckiej”. Szczególną rolę pełniły monasterie w Supraślu, Zabłudowie, Bielsku, Jabłecznej i Poczajowie, które prowadziły szkoły, szpitale i domy starców. Wsławiły się również działalnością wydawniczą, pomocną w zachowywaniu tożsamości prawosławnej. Pod koniec XIX w. i na pocz. XX w. nastąpił intensywny choć krótkotrwały rozwój monasterów żeńskich na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej (Leśna, Wirowo, Radecznicza, Różanystok i Turkowice). Po II wojnie światowej w granicach Polski znalazł się tylko jeden monaster św. Onufrego Wlk. w Jabłecznej. W 1947 odrodziło się życie duchowe w żeńskim monasterze świętych Marii i Marty na Górze Grabarce, a w 1984 w męskim monasterze Zwiastowania Bogarodzicy w Supraślu.

Ostatnie lata to czas umacniania się znaczenia prawosławnych ośrodków życia monastycznego w Polsce. Są one licznie odwiedzane przez wiernych udających się do nich w pielgrzymkach i indywidualnie na święta oraz uroczystości liturgiczne. Służą też jako miejsca modlitwy, na co ma wpływ obecność cudownych ikon, i pomocy duchowej. Coraz bardziej zaznacza się pozytywny wpływ działalności bractw prawosławnych (również młodzieżowych), które skupiają pragnących pogłębić swą wiarę i wiedzę religijną. Członkowie bractw podejmują szereg praktycznych inicjatyw, mających na celu pomoc potrzebującym. Ponadto zauważyć można duchowy powrót Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w krąg kultury bizantyńskiej, czego wyrazem są m.in. studia kapłanów i mnichów w Grecji (na uniwersytetach w Atenach i Salonikach) oraz bliskie relacje z Patriarchatem Ekumenicznym w Konstantynopolu.

II. Cechy p. d. 1. Biblijna. Zasadniczym fundamentem każdej autentycznej duchowości chrześcijańskiej są księgi Pisma św. Chrześcijanie są „ludem Księgi”, a Biblia jest „Księgą o ludziach”. Pismo św., a przede wszystkim Ewangelia, stanowi serce życia duchowego w prawosławiu. Ojcowie Kościoła i mistycy prawosławni żyli Biblią, myśląc i działając w jej duchu. Wszystko, co działo się w ich wnętrzu, miało bezpośredni związek ze studiowaniem słowa Bożego, czego widoczne ślady są w ich przepowiadaniu i nauczaniu. Pismo św. uważane jest za „werbalną ikonę Chrystusa”. Już na VII Soborze Powszechnym (680) postanowiono, że Księga Ewangelii i ikony powinny być czczone w ten sam sposób. Słowo Boże jest ustawicznie czytane w czasie nabożeństw. W ciągu roku kościelnego wierni słyszą cały Nowy Testament (z wyjątkiem Księgi Apokalipsy) w czasie Eucharystii. Język, obrazy i symbole ST stanowią integralną część hymnów

i modlitw Kościoła prawosławnego oraz życia modlitewnego wiernych, które jest głęboko biblijne. Teksty liturgiczne wszystkich świąt są kobiercem utkany z cytatów pochodzących ze ST i NT, przy użyciu metody typologicznej i alegorycznej. W prawosławiu ciągle wraca się do egzystencjalnej egzegezy patrystycznej, której celem jest powiązanie słowa Bożego z życiem i uwrażliwienie na rzeczywistość zbawczą. Mistycy prawosławni zachęcali wiernych do częstej lektury Ewangelii i Psalterza, by rozważać to wszystko, co stanowiło szkołę życia z wiary dla wielkich Ojców Wschodnich.

2. Teologiczna. P. d. jest teologiczna nie w sensie czysto intelektualnym, ale w rozumieniu patrystycznym, a więc mającym bezpośrednie odniesienia do życia i działania. Istotą wiary prawosławnej jest takie doświadczenie Boga, przez które dokonuje się w sercu zjednoczenie w nierozdzielną całość miłości i poznania, dzięki czemu przezwyciężony zostaje tak intelektualizm, jak i sentymentalizm. Celem walk dogmatycznych o Prawdę w czasie Wielkich Soborów Powszechnych było dążenie do określenia jedynej zbawczej drogi zjednoczenia z Bogiem. Mający wpływ na rozwój duchowości prawosławnej Ewagriusz z Pontu nauczał, że „ten kto nie widział Boga, nie może o Nim mówić”. Stąd też na chrześcijańskim Wschodzie teologia została wzbogacona dopełnieniem „mistyczna”, które dookreśla sposób mówienia o Bogu. Prawdziwym teologiem jest ten, kto się modli; nie spekuluje nad tekstami mistycznymi, ale sam podąża drogą mistyczną.

3. Apofatyczna. Bóg „zamieszkujący światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział, ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6, 16) jest Bogiem prawdziwie istniejącym, najdoskonalszą rzeczywistością osobową, niepojętym misterium przekraczającym ludzkie rozumienie. Objawił On swe Imię, jako „Ten, który jest” (Wj 3, 14).

W tym Imieniu streszcza się pełnia egzystencji, ponieważ oznacza ono, że Ten, który posiada istnienie z samego Siebie, istniał przed wszystkimi wiekami, a Jego istnienie jest wieczne. „To, że jest Bóg, jest oczywiste, ale to kim On jest w Swej istocie i naturze, przekracza naszą zdolność rozumienia i wiedzę” (św. Jan z Damaszku). Doświadczenie Boga, będące udziałem mistyków prawosławnych, którego nie da się opisać w kategoriach wiedzy rozumowej, mającej powiązania ze światem (określanej jako katafatyczna), miało bezpośredni wpływ na rozwój apofatyizmu, czyli podkreślania „negatywnej drogi” (*via negativa*) do Boga oraz Jego radykalnej niepojmowalności. Skoro Bóg jest całkowicie różny od tego, co Nim nie jest, to poznanie Boga jest możliwe jedynie przez rodzaj „niewiedzy” i mistyczną kontemplację (→ obłok). W p. d. podkreśla się, że człowiek po przekroczeniu granic intelektu jest zdolny do spotkania z żywym i miłującym Bogiem, który umarł na krzyżu i zmartwychwstał. Apofatyczne nastawienie pomaga w procesie stopniowego przechodzenia od spekulacji do → kontemplacji, od wiedzy do → doświadczenia duchowego. Prawdziwa kontemplacja staje się możliwa przez łaskę Boga. Doprowadza ona do coraz pełniejszego zjednoczenia człowieka z Bogiem i przebóstwienia. Kontemplacja, jako pozytywne doświadczenie duchowe, nie może być wyrażona w terminach teologii katafatycznej, gdyż jest spotkaniem z transcendentnym Bogiem. W celu właściwego ukazania rzeczywistości mistycznej potrzebne są kategorie apofatyczne, gdyż dotyczy ona relacji z Misterium Trójcy Świętej, które jest nie do ogarnięcia przez umysł ludzki.

4. Trynitarna. Bóg, będący najdoskonalszą miłością, objawił się człowiekowi jako Trójca Boskich Osób. Żadna z Osób Trójcy Świętej nie istnieje dla samej siebie, lecz tworzą one jedność życia, woli i działania Trójjedynego Boga. Bóg Ojciec jest

źródłem i przyczyną Syna — Jezusa Chrystusa i Parakleta — Ducha Świętego. Syn jest Słowem Boga, a Paraklet jest Duchem, który „od Ojca pochodzi” (J 15, 26). W Duchu Świętym przez Syna człowiek zostaje przyprowadzony do Boga Ojca, przez co zostaje włączony w życie Trójcy Świętej, w istniejący odwiecznie ruch miłości. Cała p. d. cechuje się wrażliwością trynitarną, gdyż jedynie w świetle dogmatu o Bogu w Trójcy człowiek może zrozumieć kim jest i jakie jest jego powołanie. Przebóstwienie człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, stało się możliwe za sprawą wspólnego działania Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. Bóg udziela się przez Swoje niestworzone energie, które przenikają całe Jego stworzenie i są doświadczane w formie przebóstwiającej łaski oraz Bożego światła.

Świadomość trynitarna w prawosławiu znajduje swój wyraz we wszelkich przejawach życia Kościoła. Wszystkie modlitwy, tak liturgiczne, jak i indywidualne kończą się doksologią wspominającą trzy Osoby Boskie.

5. Chrystologiczna. Tajemnica Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, zajmuje centralne miejsce w całokształcie doktryny i p. d. W zależności od epoki, środowiska kulturowego i duchowych potrzeb wierzących obraz Chrystusa przybierał charakterystyczne rysy. Jaśniejący z bizantyńskich ikon Chrystus Pantokrator (Wszchemocny), ustępuje miejsca Chrystusowi kenotycznemu, unizonomu, współczującemu cierpiącym, chorem i prześladowanym, który cieszy się szczególną czcią w duchowości słowiańskiej. Prawosławni pojmują życie chrześcijańskie jako „życie w Chrystusie” (M. Kabasilas, Jan z Kronsztadu), udział w wydarzeniach zbawczych Bogo-człowieka. Kościół wschodni już w pierwszych wiekach rozwijał naukę o zbawczych skutkach Wcielenia, bowiem dzięki przyjętej naturze ludzkiej Syn Boży mógł prawdziwie cier-

pieć i umrzeć „według ciała”. „Bóg stał się człowiekiem, abyśmy zostali przebóstwieni” (św. Atanazy Wlk.). We Wcieleniu dokonano się potencjalne oczyszczenie, odnowienie i przebóstwienie upadłej natury ludzkiej. Wcielenie ma charakter integralny i dynamiczny; osiąga swoją pełnię w → Misterium Paschalnym śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa.

Na tak pojmowanym Wcieleniu opierało się całe doświadczenie mistyczne chrześcijańskiego Wschodu. Osoba Chrystusa jest nierozzerwalnie związana ze wszystkimi ludźmi, bowiem wszyscy zostali stworzeni na obraz Boży, na obraz Logosu. Uczestnictwo w życiu Boga, stało się dostępne dla wszystkich ludzi przez Ducha Świętego w człowieczeństwie Chrystusa, w Jego Ciele, którym jest Kościół.

6. Pneumatologiczna. Misterium Chrystusa pozostaje w nierozzerwalnej więzi z misterium Ducha Świętego. Między Nimi zachodzi relacja pełnej wzajemności. Ma to wielkie znaczenie dla antropologii i p. d. „Bóg stał się nosicielem ciała (gr. *sarkophoros*), aby człowiek mógł stać się nosicielem Ducha (gr. *pneumatophoros*)” (św. Atanazy Wlk.). Duch Święty był nie tylko sprawcą Wcielenia, ale Swą obecnością nazaczył całe posłannictwo Chrystusa. Duch Święty, chociaż sam pozostaje tajemniczo ukryty, objawiając naturę wspólną Trójcy Świętej, pragnie być Darem dostosowanym do każdej z osób ludzkich. Jest On twórcą życia duchowego w człowieku, którego zacyzn przekazywany jest w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej. Samo Jego Imię objawia Go jako osobową świętość i źródło uświęcenia. Przebóstwienie stało się możliwe za sprawą Chrystusa, ale dokonuje się ono mocą Ducha Świętego; jest dziełem Jego przemieniających energii. Chrześcijanin jest powołany do „zażyłości z Duchem Świętym” (św. Bazyli Wlk.). Ma za zadanie „zdobywać Ducha Świętego” (św. Serafin z Sarowa), czyli tak wykorzystać czas

ziemskiego życia, by zgromadzić jak najwięcej łask. Na tej drodze bardzo pomocne jest ustawiczne przyzywanie Ducha Bożego (epikleza).

7. Maryjna. W p. d. wyraźnie podkreślany jest fakt osobistego zaangażowania Maryi w realizację planu Boga w relacji do Niej, do innych ludzi i całego stworzonego świata. Mistycy i teologowie chrześcijańskiego Wschodu głosili, że Wcielenie Chrystusa było również dziełem woli i wiary Dziewicy. Obiektywna funkcja macierzyństwa Maryi jest połączona z Jej osobistym wysiłkiem aktywnej świętości i z tego względu nazywa się Ją *Theotokos* (Bogarodzica) i *Panagia* (Najświętsza). W osobistej decyzji i zaangażowaniu Maryi prawosławni znajdują dla siebie wzór najwłaściwszej odpowiedzi, jakiej można udzielić Bogu na Jego propozycję zbawienia. Wierni zwracają się do Niej jako do umiłowanej pocieszycielki, mistrzyni modlitwy, przewodniczki prowadzącej do Chrystusa, wstawienniczki o odpuszczenie grzechów.

Kult Matki Bożej w prawosławiu zasadniczo kształtuje się w odniesieniu do duchowości liturgicznej. Cztery z dwunastu świąt głównych są Jej bezpośrednio poświęcone. Ponadto istnieje wielka liczba świąt o znaczeniu lokalnym, które mają związek z kultem Bogarodzicy i Jej cudownych ikon. Teksty liturgiczne, mające wiele odniesień do osoby Matki Bożej i Jej roli w historii zbawienia, zawsze mówią o Niej w kontekście Osoby Chrystusa, Ducha Świętego i całej Trójcy Świętej. Chrześcijański Wschód od wieków określa Matkę Bożą jako *Pneumatofora* (Nosicielka Ducha), stała się Ona bowiem pierwszą i najdoskonalszą ikoną Ducha Świętego. Dziewica Maryja, będąc pierwszą zbawioną i pierwszą przebóstwioną osobą ludzką, wstawia się u Boga o łaskę Ducha Świętego i doświadczenie niestworzonego światła dla tych, którzy Ją o to proszą.

8. Paschalna. Święta Pascha, uroczystość Zmartwychwstania Chrystusa, będąca

najważniejszym świętem chrześcijańskim, celebrowana jest na chrześcijańskim Wschodzie przede wszystkim jako zwycięstwo nad śmiercią i szatanem, przejście z ciemności do światła oraz pojednanie z Bogiem. Dzięki Zmartwychwstaniu Chrystusa dusza człowieka odzyskuje pierwotne piękno, a ludzkie ciało osiąga zdolność bycia „świątynią Ducha Świętego” (1 Kor 6, 19), mieszkaniem Boga. Dzięki Zmartwychwstaniu Pana człowiek przez śmierć rodzi się do nieśmiertelności, przechodzi do życia wiecznego. Misterium Paschalne, a w szczególności Zmartwychwstanie, jest źródłem życia duchowego. Kontemplacja zwycięstwa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa kształtuje każde autentyczne doświadczenie religijne. Przepelniona radością pieśń „Chrystus zmartwychwstał, śmiercią śmierć zwyciężył, i będących w grobach obdarzył życiem” wyśpiewywana bez końca w czasie Nocy Paschalnej i w całym okresie paschalnym, stanowi syntezę całej wiary i nadziei prawosławnych chrześcijan, że życie nie kończy się wraz ze śmiercią. Wiara w zbawcze misterium Zmartwychwstania rozjaśnia pobożność, kult i całą duchowość wschodnią. W cerkwi można doświadczyć realizmu tego wydarzenia, co przejawia się w biciu dzwonów, zalewie światła, nastroju radości i ustawicznych okrzyków: „Chrystus zmartwychwstał! Prawdziwie zmartwychwstał”. Paschalna orientacja p. d., powiązana ze świadomością przemijalności i zmienności świata, zamiast którego ma powstać świat nowy, przemieniony w Chrystusie Zmartwychwstałym, ma wpływ na budzenie się głębokiej tęsknoty za Bogiem, co wyrażało się w takich zjawiskach religijnych jak pielgrzymowanie czy poszukiwanie Boga (cs. *bogoiskatelstwo*).

9. Eklezjalna. P. d. nie jest indywidualistyczna, każdy bowiem chrześcijanin jest wszczepiony przez Chrzest w Kościół. W prawosławiu głęboko zakorzenione jest

przekonanie, że nie można się zbawiać w samotności, w izolacji od współwyznawców w wierze. „Nikt nie zbawia się sam, bowiem zbawia się w Kościele, jako jego członek i we wspólnocie ze wszystkimi innymi jego członkami” (A. Chomiakow). Tak rozumiane zbawienie włącza wszystkich wiernych z przeszłych pokoleń na równi z tymi, którzy żyją współcześnie, czy też będą członkami Kościoła w przyszłości. Bardzo charakterystyczną cechą p. d. jest poczucie *koinonia ton hagion*, czyli szeroko rozumianej komunii (wspólnoty) ze sprawiedliwymi Starego Przymierza i różnymi kategoriami świętych (m.in. Apostołami, męczennikami, Ojcami Kościoła) oraz ze wszystkimi, którzy „zasnęli w Chrystusie” i oczekują na powszechne zmartwychwstanie.

10. Misteryjna (sakramentalna). Święte misteria (sakramenty) są środkami, dzięki którym wierzący ma udział w łasce Bożej, udzielaniu się Boga. W każdym z tych Bożych darów można wyróżnić stronę mistyczną i ascetyczną. Od strony mistycznej należy wskazać, iż łaska sakramentalna nie stanowi skutku wysiłków ludzkich, ale jest darem samego Boga. Biorąc od strony ascetycznej trzeba dodać, że na jakość owoców rodzących się w duszy człowieka ma wpływ stopień przygotowania na łaskę sakramentalną.

W p. d. szczególną wagę przywiązuje się do znaczenia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a mianowicie: Chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Rzeczywistości przyszłego wieku, których przedsmak dociera do mistyka w → ekstazie, a ich doświadczenie pogłębia się w coraz pełniejszej komunii z Bogiem są już obecne w każdym chrześcijaninie przez łaskę Chrztu (św. Symeon Nowy Teolog). W nim bowiem zostaje pograbany stary człowiek i rodzi się nowy wraz z Chrystusem (→ *homo novus*), który ma udział w życiu samego Boga. Przez Chrzest następuje wszczępienie w Kościół i wcielenie w życie Zmartwychwstałego Chrystusa, a przez bierzmowanie wierzący

staje się uczestnikiem Jego Ducha, będącego źródłem nowego życia i pełnego oświecenia. Z tego też względu życie mistyczne jest integralnie związane z życiem sakramentalnym Kościoła.

Największym z misterii jest Eucharystia, określana na Wschodzie jako Boska Liturgia. „W niej bowiem osiągamy samego Boga, a Bóg jednoczy się z nami w najdoskonalszej jedności” (św. Mikołaj Kabasilas). Boska Liturgia wprowadza ludzkość, świat i czas w misterium Trójcy Świętej. W Eucharystii, która jest uobecniającym wspomnianiem całego misterium zbawienia oraz odnowieniem i potwierdzeniem zstąpienia Ducha Świętego zawsze obecnego w Kościele, wierni otrzymują przeobstwiione Ciało Chrystusa, będące zarazcem Komunii Ducha Świętego. W tej uczcie mesjańskiej i wieczerzy Królestwa, wiernym udzielana jest wszystko ogarniająca miłość Boga, która oczyszcza, oświeca, udoskonala i przeobstwia.

11. Liturgiczna. P. d. jest *par excellence* duchowością liturgiczną, gdyż jej główne źródło wytryskuje z Boskiej Liturgii i nabożeństw składających się na publiczny kult Kościoła. Osobista → pobożność kształtowana jest przez modlitwy pochodzące z oficjalnych ksiąg liturgicznych. Teksty nabożeństw, powstałe w oparciu o Pismo św., mają charakter ściśle teologiczny, tzn. są zasadniczym i istotnym źródłem wiary, a ta z kolei bezpośrednio oddziałuje na ostateczny kształt duchowości Kościoła. Autorami większości tekstów liturgicznych byli Ojcowie i wielcy mistycy Kościoła, dzięki czemu charakteryzują się one teologiczną i duchową głębią.

Typowa dla chrześcijańskiego Wschodu struktura nabożeństw, w czasie których powtarzają się te same motywy w śpiewanych wielokrotnie troparionach, kondakionach, kanonach czy innych hymnach, sprawia że wierni ustawicznie słuchają i asymilują w umyśle i sercu konieczne do zbawienia

prawdy. W czasie długich, często kilkugodzinnych, nabożeństw wierni są karmieni żywą teologią, której celem jest wprowadzenie w doświadczenie Boga miłującego człowieka (gr. *Filanthropos*).

12. Monastyczna. Wielki wpływ na kształtowanie się p. d. miało życie mnisze, zarówno pustelnicze anachoretów, jak i cenobityczne (wspólnotowe). Monachizm bowiem, będąc najbardziej radykalnym buntem przeciwko wszelkiemu złu, był odrzuceniem wszelkiego kompromisu i konformizmu. U podstaw wyrzeczenia się życia światowego stała idea, że „Królestwo Boże nie jest z tego świata”.

Duchowość monastyczna kładzie najmocniejszy akcent na bezpośrednią relację z Bogiem, bowiem „nie ma innego sposobu poznania Boga, jak tylko przez życie z Nim” (św. Symeon Nowy Teolog). Życie monastyczne w swej istocie jest ikoną życia upadłego człowieka, który przez odwrócenie się od grzechu, skruchę, pokutę i nieustanną modlitwę powraca do Ojca. Ascetyzm, rozumiany jako udział w cierpieniu Chrystusa i męczenników, stanowi przygotowanie do życia we wspólnocie z Bogiem. Charakterystyczne dla p. d. monastycznej są różnego rodzaju praktyki ascetyczne (zmagania duchowe), które połączone ze zgłębianiem słowa Bożego i modlitwą, mają na celu świadome urzeczywistnianie podobieństwa do Boga. Wyrazem nieodwracalności wyboru Boga na całe życie jest złożenie przez mnicha ślubów: → czystości, → ubóstwa i → posłuszeństwa oraz postępowanie wg reguły obowiązującej w danym monasterze (→ klasztor). Monastyczne wyrzeczenie się wszystkiego, nie oznacza odrzucenia porządku stworzenia, lecz ofiarę z siebie i rezygnację z własnego → egoizmu, by w ten sposób antycypować mocą Ducha Świętego zbawienie, które zostało dane przez Zmartwychwstanie Chrystusa.

13. Terapeutyczna. Wiara jest prawdziwą w takim stopniu, w jakim oddziałuje te-

rapeutycznie na wierzącego. Chrześcijanin jest powołany do uczestnictwa w niestworzonych energiach Bożych, dzięki którym dostępuje łaski przeobstwienia. W nawiązaniu do nauki Ojców Kościoła, prawosławni odwołują się do terapeutycznego wymiaru duchowości. W tym ujęciu Kościół jest duchowym Szpitalem, w którym leczy się człowieka z różnorodnych cierpień duchowych. W wyniku grzechu dochodzi do zerwania czy zniekształcenia relacji człowieka z Bogiem oraz zaburzenia odniesień do innych ludzi i całego świata. Do → uzdrowienia potrzebna jest prawdziwa wiara, świadomość własnej choroby, obecność kapłana-terapeuty oraz skorzystanie z prawosławnej metody terapeutycznej, czyli różnego rodzaju praktyk ascetycznych. Prawdziwa wiara stanowi podstawę zbawienia, gdyż dzięki niej człowiek wkracza w pierwszy etap życia duchowego, a mianowicie → oczyszczenie serca, przez które zbliża się do poznania prawdziwego Boga. Rozpoznanie głównych namiętności, którym podlegamy, stanowi diagnozę niezbędną do osiągnięcia uzdrowienia. W p. d. akcentuje się, że terapią powinien kierować kapłan, który nie tylko udziela sakramentów, ale sam jest doświadczonym przewodnikiem duchowym.

Prawosławną metodę terapeutyczną, utożsamianą z ascetyzmem, należy postrzegać w szerszej perspektywie trzech stopni życia duchowego, a mianowicie: oczyszczenia serca, oświecenia umysłu i przeobstwienia. Praktyczne wskazania zostały wypracowane w hezychazmie. Na tej drodze przez uwolnienie od myśli, wyciszenie wewnętrzne, trzeźwość duchową (gr. *nepsis*) oraz zachowywanie przykazań dokonuje się oczyszczenie serca. Ważna jest też koncentracja na Imieniu Jezusa przez ustawiczną modlitwę Jezusową, jak również → medytacja nad śmiercią i Sądem Ostatecznym, powiązane z darem łez, pomocnymi w osiągnięciu stanu ustawicznej skruchy

i przemiany umysłu (gr. *metanoia*) oraz żalu za grzechy. Duchowe uzdrowienie polega na osiągnięciu stanu prawdziwej beznamiętności, kiedy człowiek wypełniony łaską Bożą staje się świątynią Ducha Świętego. Uzdrawienie z namiętności nie może się dokonać ani za sprawą samego człowieka, ani samego Boga. Potrzebna jest współpraca, współdziałanie pomiędzy nimi. Człowiek, w którym dominuje życie cielesne, posiada w sobie energię namiętności. Gdy otrzymuje łaskę od Boga zostaje uwolniony ze świata grzechów, przenika go energia Chrystusa i wiedzie życie wg Ducha Świętego (Rz 7, 5-8. 13).

14. Mistyczna. Jedność z Bogiem jest tajemnicą, która dokonuje się w osobach ludzkich, na miarę ich własnego wolnego zwrócenia się ku pełni Prawdy. Podążanie na drodze zjednoczenia z Bogiem wiąże się ze wzrostem świadomości, określanej w życiu duchowym jako poznanie. W tradycji wschodniej rozumie się je jako zaproszenie do uczestnictwa w życiu Boga, które jest możliwe dzięki jedności unii hipostatycznej pomiędzy dwoma naturami w Chrystusie: Boską i ludzką. Człowiek sam z siebie nie posiada zdolności widzenia Boga. Taka wizja jest jedynie możliwa ze względu na wszechmoc Boga, a i wówczas pozostaje On niepoznawalny w Swej istocie. Ludziom objawia się przez Swe niestworzone energie, które doświadczane są w przeżyciach mistycznych jako światłość i to nie w znaczeniu alegorycznym, czy abstrakcyjnym. Wizja światła nie jest intelektualną kontemplacją Boga, ogarnia ona całego człowieka — duszę i ciało.

15. Eschatyczna. Światłość Boża, objawiająca się w historii, przekracza wymiary czasu i przestrzeni. Stanowi ona zadatek ostatecznego objawienia Boga. W tym sensie jest początkiem paruzji, tajemnicą „ósmego dnia”, który nie będzie miał końca. Podczas eschatologicznego spełnienia dziejów, światłość Trójcy Świętej rozbły-

śnie w osobach ludzkich na miarę ich → wiary, → nadziei i → miłości. W dniu ostatecznym wszyscy zmartwychwstaną, odzyskają swoje ciała i rozpoczną wieczne, całkowite nowe życie. W p. d. zazwyczaj zmartwychwstanie wierzących wiąże się ze Zmartwychwstaniem Chrystusa i udziałem w niestworzonych przebóstwianych energiach, a zmartwychwstanie niewierzących łączy się z wszechmocną potęgą Boga i pozbawieniem ich czasowego daru śmierci cielesnej. Już w obecnym życiu człowiek może mieć udział w eschatycznej chwale Królestwa Bożego i stać się godnym widzenia Boga. Pełne i ostateczne uczestnictwo w wspólnoty Boga z ludźmi, rozpoczęte na ziemi, będzie dynamicznym procesem trwającym przez „wieki wieków”. Człowiek będzie wówczas widział Boga „twarzą w twarz” nie poprzez udział w istocie Boga, lecz poprzez udział w Jego Boskich energiach.

16. Kosmiczna. Bardzo charakterystyczne dla p. d. jest podkreślanie nierozdzielnej łączności człowieka z całym kosmosem od stworzenia aż po ostateczną przemianę. Dzięki pogłębionemu rozumieniu Wcieleń, tzn. powiązaniu człowieczeństwa Chrystusa z kosmosem w sposób duchowy i materialny („Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna Swego Jednorodzonego dał” — J 3, 16), p. d. mówi o jedności losów człowieka i wszystkich innych stworzeń w Bożej ekonomii zbawienia. Konsekwentnie, wszystkie wydarzenia w tejże ekonomii zyskują wymiar kosmiczny. Możliwość ostatecznej przemiany nie dotyczy już tylko człowieka lecz staje się obietnicą przemiany całego stworzenia i powstania „nowego nieba i ziemi nowej” (Ap 21, 1). W ziemskim pielgrzymowaniu wszystkich stworzeń do Boga szczególna rola przypada człowiekowi. Od jego ostatecznego przeobrażenia zależy przemiana kosmosu, bowiem to, co się dzieje pomiędzy Bogiem a człowiekiem ma bezpośrednie przełożenie

na całość stworzenia. Człowiek uświęcając i przemieniając siebie, włącza jednocześnie świat w proces wyzwolenia i przemiany; dążąc do przeobstwienia postrzega losy stworzenia w świetle Wcielenia i Zmartwychwstania, i przeobrażającą mocą Ducha Świętego ocala całe stworzenie, które „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8, 19). Eschatyczne spełnienie dziejów stworzenia, kiedy Bóg będzie „wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15, 28), jest nieodłączne od zmartwychwstania wszystkich ludzi. Świadomość kosmicznego wymiaru wędrówki człowieka ku Bogu towarzyszyła świętym prawosławnym. Zachowało się wiele świadectw o tym, jak w przyjaźni żyli oni z dzikimi

zwierzętami (np. św. Serafin z Sarowa z niedźwiedziem) oraz z szacunkiem i miłością traktowali ziemię.

G. A. Maloney, *Modlitwa serca*, Wł [brw]; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Wwa 1984; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Wwa 1986²; W. Losski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Wwa 1989; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kr 1996; J-Y. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, Kr 1996; T. Špidlík, *Wielcy mistycy rosyjscy*, Kr 1996; I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lb 1997; T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, Kr 1997; *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lb 1999.

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

PRENOWICJAT

Okres wstępnej próby przed wstąpieniem do → nowicjatu, nazywany także aspiranturą. Przed ukazaniem się Kodeksu Prawa Kanonicznego (1983) oraz dokumentu *Istotne elementy* i instrukcji *Potissimum institutioni* (1990), p. nazywano postulatem.

I. Cel p. Jest nim wspieranie procesu dojrzewania osoby we wszystkich jej aspektach, zwłaszcza pod względem uczuciowym i religijnym; stworzenie jak najlepszych warunków do podjęcia decyzji wolnej, autentycznej i odpowiedzialnej co do życia w nowicjacie; ułatwienie przechodzenia od życia w → świecie do życia zakonnego; stopniowe formowanie do wyrzeczeń; umożliwienie postępu na drodze → powołania zakonnego; zapewnienie większej owocności formacji w nowicjacie; umocnienie wierności powołaniu. „Nikt nie może być dopuszczony do nowicjatu bez odpowiedniego przygotowania” (KPK kan. 597 § 2).

Na cel p. zwracały szczególną uwagę dokumenty posoborowe, zwłaszcza instrukcja *Renovationis causam* (1969).

Magisterium Kościoła wskazuje niektóre cechy dzisiejszej młodzieży. Są nimi: wrażliwość na sprawiedliwość, brak przemocy, pokój, przyjaźń i solidarność... Postawy te są szczerze i szlachetne, ale nie zawsze wynikają z motywów religijnych. Ogólnie rozwój młodzieży jest bardzo szybki, lecz nie odpowiada mu dojrzałość uczuciowa, duchowa i religijna. Nie można pozwolić, by młodzież myliła swój entuzjazm ze złożoną rzeczywistością powołania zakonnego. Wpierw należy zapewnić młodzieży podstawową formację wymogów życia chrześcijańskiego (→ formacja duchowa) w celu podjęcia decyzji wolnej i odpowiedzialnej.

Podstawą takiej dojrzałości jest posiadanie zespołu cech ludzkich i chrześcijańskich (PI 33). „Wiele bowiem niepowodzeń w życiu zakonnym można przypisać brakom w tej dziedzinie” (PI 43).

Zanim ktoś stanie się dobrym zakonnikiem, musi najpierw stać się doskonałym człowiekiem w zwyczajnych sprawach (Pius XII). Kandydat do życia zakonnego winien więc nauczyć się, że piękno natury

ludzkiej polega na przyzwoitości, uprzejmości, dobroci, szczerości, dotrzymywaniu słowa, opanowaniu, szacunku wobec wszystkich, na cierpliwości, posłuszeństwie wobec prawa Bożego i na pielęgnowaniu wszystkich cnót moralnych.

Istotne elementy formacji chrześcijańskiej w p. powinny objąć: ożywienie i umocnienie → wiary; wprowadzenie w życie → modlitwy, w liturgię, w życie wspólne i sakramentalne; zapoznanie z wymogami życia zakonnego i z instytutem zakonnym. To jest podstawą formacji w nowicjacie.

Bezpośrednią opiekę nad p. sprawuje zakonnik, wyznaczony przez przełożonego, posiadający odpowiednie kwalifikacje. Ma on współpracować z mistrzem nowicjatu (PI 44).

Prawo kanoniczne pozostawia swobodę w organizowaniu przygotowania do nowicjatu. Dawniej często p. stanowił jego część. Stolica Apost. zaznacza, że p. jest nieodzowny, że posiada swój cel, strukturę i nie można go mieszać z nowicjatem (IE 48; PI 42).

II. Przymioty p.: *a) personalizacja formacji.* Kandydaci przychodzą z różnymi potrzebami, myślą o życiu zakonnym od dzieciństwa bądź od niedawna. Pragnienie to wynieśli ze środowiska rodzinnego, szkolnego lub parafialnego. Inni nie uczynili tego lub nawrócili się niedawno. Niektórzy wzrastali i rozwijali się w środowisku zdrowym i zrównoważonym, inni przeciwnie. Każdemu zatem trzeba dać to, czego potrzebuje, zgodnie z dynamiką wzrostu i w odpowiedni sposób;

b) Struktury gwarantujące wolny wybór. Czas p. nie powinien naruszać wolności zewnętrznej i wewnętrznej, lecz powinien ją gwarantować, dlatego nie wolno w sposób mniej lub bardziej skryty robić z p. nowicjatu i wymagać, aby kandydat żył jak zakonnik. Miejsce i środowisko nie powinny uwarunkowywać wolności. Styl życia (przynajmniej na początku), powinien pozostać taki sam, inaczej pełna wolność będzie zagrożona;

c) Zastosowanie odpowiednich środków pedagogicznych i duchowych. Mają umożliwić i ułatwiać rozeznanie powołania, informowanie, podstawową dojrzałość ludzką, religijną i chrześcijańską. Ważną pomocą będą: → kierownik duchowy, spotkania wspólnotowe, pomoc lub porada psychologa;

d) weryfikacja wymogów stawianych kandydatom w przyjęciu do nowicjatu. Okres p. powinien umożliwić ocenę kandydata, upewnienie się o posiadaniu wymogów kanonicznych do nowicjatu w konkretnym instytucie zakonnym. Należy upewnić się, że chodzi o autentycznego katolika w znaczeniu Kościoła; że kieruje się właściwą intencją w znaczeniu psychologicznym, moralnym i kanonicznym; że posiada wymagany wiek, zdrowie fizyczne i psychiczne, odpowiednią osobowość; przymioty dojrzałości; odpowiedni stopień przygotowania ludzkiego, religijnego i chrześcijańskiego, co jest niezbędne do rozpoczęcia nowicjatu.

Aktualne wskazania Kościoła nie określają czasu trwania p. Tę sprawę pozostawia się prawu własnemu. Taki czas musi jednak być zagwarantowany, choć bywa on różny: od 6 miesięcy do 2 lat.

III. Formy realizacji p. Są to: a) przyjęcie do wspólnoty bez pełnego uczestnictwa w jej życiu; b) okresowe kontakty z instytutem; c) okresowe kontakty z jednym z przedstawicieli instytutu; d) życie wspólne w domu przeznaczonym dla kandydatów.

Zamknięcie okresu p. może być na skutek odejścia czy odesłania kandydata, albo przez przyjęcie go do nowicjatu. Kto odchodzi dobrowolnie, może poprosić o ponowne przyjęcie. Odchodzący kandydat nie ma prawa domagania się jakichkolwiek świadczeń materialnych (chyba, że zawarto odpowiednią umowę).

Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, Pz-Wwa 1984, 419-455; W. Kiwior, *Etapy formacji zakonnej w: Formacja zakonna*, 1, red. J. W. Gogola, Kr 1995, 75-83; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998.

JERZY SKAWRÓN OCARM

PROCES PROGRESYWNEJ PERSONALIZACJI

Termin psychologii personalistycznej I. A. Caruso. Przez PPP należy rozumieć rozwój osobniczy człowieka. Wskazuje on na tę specyfikę rozwoju człowieka, która nie mieści się w samym tylko terminie → ontogeneza.

Droga do wolności i świadomości człowieka jest bolesną historią. PPP nie polega na stawaniu się osoby ludzkiej, lecz osoba ludzka w tym procesie przechodzi: a) ze stanu głębokiej nieświadomości (zygota — moment poczęcia) do samoświadomości siebie, czyli z „ja” nieświadomego do „ja” świadomego; b) z głębokiej heteronomii do autonomii; c) z pasywności do aktywności historycznej.

Tych przejść nie zauważamy w ontogenezie małpiaków, dlatego psychologia personalistyczna Igora A. Caruso określiła ontogenezę człowieka jako PPP, który cechuje: a) *symbolizm* — integracja na poszczególnych etapach musi ulec rozbiciu celem osiągnięcia integracji na wyższym poziomie; b) *ambivalencja* — na każdym etapie rozwojowym spotykamy plusy i minusy; c) *historyczność* — każdy rozwój dokonuje się w historii.

Zgodnie z prawem PPP człowiek jest stworzeniem, które znajduje się na drodze do wypełnienia osobowej miłości i osobowego poznania. Ostateczna synteza PPP nie dokonuje się w immanencji (→ indywidualizacja), lecz w transcendencji własnego „ja”, w dojrzałej → śmierci, która nie jest absolutnym narcyzmem, lecz ostatecznym oddaniem się osoby transcendentnemu Ty. Osoba w omawianym procesie coraz dobitniej siebie manifestuje w samoświadomości, w autonomii, aktywności i historyczności, coraz bardziej otwiera się wobec otaczającej rzeczywistości. Celem PPP nie może być nawrót do pierwotnych struktur, lecz tylko dalsze życie, więcej życia (I. A. Caruso). PPP w psychologii dotyczy ontogenezy. P. Teilhard de Chardin odnosi ją do filogenezy.

I. A. Caruso, *Bios Psyche und Person*, Fri 1957; tenże, *Der Verstoss ins Weltall als psychologisches Problem*, „Der Psychologe”, 12(1960), 11, 424-429; 12, 463-467; tenże, *Psychoanalyse pour la personne*, P 1962; A. J. Nowak, *Progresywna personalizacja w ujęciu I. A. Caruso*, „Znak”, 20(1968), 1365-1370; tenże, *Die personalistische Tiefenpsychologie Igor A. Caruso*, „Archiv für Religionspsychologie”, 18(1988), 298-311.

ANTONI J. NOWAK OFM

PROFESJA

(łac. *professio* — wyznanie, ślub)

W odniesieniu do życia zakonnego oznacza dobrowolne i publiczne złożenie przez dorosłego chrześcijanina jakiejś formy (ślub, przyrzeczenie, obietnica) zobowiązania do przestrzegania → rad ewangelicznych, które przyjmuje przedstawiciel Kościoła (np. biskup) lub danej wspólnoty życia konsekrowanego (zwykle wyższy przełożony).

Przez p. profes i wspólnota życia konsekrowanego zawiera dwustronny kontrakt (KPK kan. 654), mocą którego profes odda-

je się wspólnocie dla pełnienia obowiązków swego → powołania, zaś wspólnota przyjmuje go za swego członka zobowiązując się do zaspokojenia jego potrzeb duchowych i materialnych zgodnie z własnym prawem (konstytucje, dyrektoria). Stanowi zatem podstawowy akt w życiu konsekrowanym, z którego rodzą się obowiązki, prawa i przywileje.

Ze względu na czas, na jaki składana jest p., może być *czasowa* (np. roczna) lub *wieczysta* (dożywotnia).

Ze względu na skutki, jakie za sobą pociąga p., dawniej dzielono na *prostą* — która np. w razie chęci zawarcia małżeństwa stanowiła przeszkodę do godziwego jego zawarcia, zaś w zakresie ślubu ubóstwa ograniczała prawo posiadania i nabywania uzależniając je od woli przełożonych, oraz *uroczystą* — która w razie chęci zawarcia małżeństwa stanowiła przeszkodę zrywającą, a ponadto wykluczała jakąkolwiek możliwość nabywania i posiadania na własność rzeczy doczesnych.

Obecnie ważnie złożona p. rad ewangelicznych wyklucza zawarcie ważnego i godziwego małżeństwa. Ponadto p. zawieszane inne śluby złożone wcześniej (KPK kan. 1198). Kapłan lub diakon przez p. wieczystą w zakonie lub zgromadzeniu zakonnym zostaje inkardynowany do danego zakonu lub zgromadzenia zakonnego. Inaczej jest w → instytutach świeckich.

Składający p. dostępuje odpustu zupełnego pod zwykłymi warunkami ze względu na wyznanie doskonałej miłości. P. często porównuje się do męczeństwa i drugiego → chrztu, stąd w niektórych środowiskach życia zakonnego przy składaniu profesji (lub jeszcze w okresie przygotowawczym do p.) nadaje się nowe → imię.

Najbardziej wewnętrzna treść p. zawiera się w radykalnej odpowiedzi na wezwanie Chrystusa do → doskonałości. Jest to szczególna relacja osobowa względem Chrystusa (*sequela Christi*). Stąd p. rad ewangelicznych jest jednym ze sposobów → konsekracji i wyznacza określoną → duchowość.

P. Spiller, *Konsekracja zakonna*, w: *Formacja zakonna*, 3, red. J. W. Gogoła, Kr 1997, 137-165; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998; J. W. Gogoła, *Rady ewangeliczne. Teologia, praktyka, formacja*, Kr 1999.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

PROJEKCJA

Mechanizm obronny osobowości polegający na rzutowaniu własnych uczuć i pragnień na świat zewnętrzny oraz przypisywaniu innym ludziom własnych motywów, działań, myśli i postaw w celu podtrzymania szacunku dla samego siebie, uwolnienia się od poczucia winy, zagrożenia i napięcia. Istotną cechą p. jest to, że zostaje zmieniony podmiot p.: „ja nienawidzę ciebie” zostaje zmienione na „on nienawidzi mnie”.

W przypadku → cierpienia psychicznego p. spełnia podwójną rolę: a) zmniejsza cierpienie, ponieważ dzięki niej człowiek komu innemu, a nie sobie przypisuje impuls budzący lęk; b) dzięki p. jednostka radzi sobie z przejawami negatywnych emocji u siebie, ponieważ usprawiedliwia niedozwolone zachowanie. W ten sposób osoba nie dopuszcza do osłabienia *ego* ani do ataków *superego* na *ego*, uniemożliwiając równocześnie obiektywność w spostrzeganiu siebie i świata zewnętrznego.

Treść p. jest nie do przyjęcia przez osobę projektującą, więc zostaje zepchnięta do → podświadomości przy udziale mechanizmu obronnego represji. Osoba projektująca nie jest świadoma ani tego, że własne cechy przypisuje innym, ani tego, że treści te ulegają tłumieniu.

W zachowaniu codziennym dorosłego człowieka p. przejawia się jako zachowanie, w którym innym ludziom przypisuje się stale ujemne właściwości (agresywność, rozwiązłość, nieobowiązkowość, egoizm). Innym objawem p. jest bagatelizowanie u siebie nieaprobowanych przez grupę społeczną sposobów zachowania i wyolbrzymianie ich u innych.

J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Wwa 1986; S. Siek, *Struktura osobowości*, Wwa 1986; J. Aleksandrowicz, *Nerwice. Psychopatologia i psychoterapia*, Wwa 1988; A. Jakubik, *Podstawowe kierunki psychiatrii dynamicznej*, Wwa 1989; D. Rosenhan, M. Seligman, *Psychopatologia*, Wwa 1994.

IWONA NIEWIADOMSKA

PROTESTANCKA DUCHOWOŚĆ

Praktyki życia duchowego wyznawców Kościoła ewangelicko-augsburskiego i ewangelicko-reformowanego.

Duchowość tych Kościołów chrześcijańskich opiera się przede wszystkim na Biblii jako fundamencie wiary i życia ich członków. Duchowej formacji sprzyjają postylle i śpiewniki z wczesnochrześcijańskimi hymnami i nowymi pieśniami nawiązującymi do tekstów biblijnych, a w Kościele ewangelicko-reformowanym także *II Helweckie Wyznanie Wiary* (Z 1566) i *Heidelberski Katechizm* (Z 1563).

Życie duchowe wiernych Kościoła ewangelicko-augsburskiego, charakteryzujące się ewangeliczną prostotą, ma swe źródło w codziennym czytaniu Biblii i wspólnej modlitwie wyrażającej realizowanie wspólnego kapłaństwa wiernych. Centrum życia duchowego stanowi nabożeństwo wzorowane na rzymskiej Mszy św., z której Marcin Luter († 1546) usunął wszystko, co nosi cechę ofiary, przy czym ważne znaczenie ma kazanie i wieczerza Pańska, pełniąca funkcję zbawczą.

Do odnowy pobożności ewangelicko-augsburskiej przyczynił się Filip James Spener († 1705), który w oparciu o naukę Lutra dążył do ożywienia życia duchowego wiernych. Swoją program odnowy zawarł w napisanym w 1675 dziele *Pia desideria* (B 1940, 1955²), domagając się zachowania nie tylko czystości nauki, ale też i życia wg wiary. Jego myśli kontynuował August H. Francke († 1727), który zainicjował działalność charytatywną, zakładając w 1695 szkołę dla ubogich dzieci.

Wskutek racjonalistycznej postawy teologów protestanckich, kwestionujących bóstwo Chrystusa i nadprzyrodzony charakter Pisma św., wystąpił kryzys duchowości ewangelickiej. Liberalny teolog A. Ritschl

w *Geschichte des Pietismus* (1-3, Bo 1880-1886) odrzucił mistykę, głosząc, że Kościół jest podmiotem pojedynczego działania Boga, którego można spotkać w osobie Jezusa Chrystusa. Do pogłębienia życia duchowego zwł. ewangelickich pastorów dążył Nicolai F. S. Grundtwig († 1872), autor m.in. hymnów kościelnych. W swojej twórczości odwoływał się nie tylko do tekstów biblijnych, lecz i do pism Ojców Kościoła.

W Polsce przejawem duchowości Kościoła ewangelicko-augsburskiego były kancjonały zawierające różne pieśni religijne, które podkreślały głównie rolę Chrystusa w historii zbawienia. Ewangelicy mazurscy pielgrzymowali do sanktuarium maryjnego w Świętej Lipce, wyrażając swą cześć i przywiązanie do Maryi.

Przejawem dążenia do prowadzenia głębszego życia duchowego jest powstanie po Sob. Wat. II kilku wspólnot zakonnych w Szwecji, kierujących się regułą św. Benedykta.

Kościół ewangelicko-reformowany uznaje, że człowiek o własnych siłach nie może wyzwolić się z grzechu, a więc nawrócić się, toteż z zaufaniem winien się zwrócić do Boga przez Jezusa Chrystusa jedynego pośrednika. W akcie wiary i zupełnym zawierzeniu się Bogu, który bez żadnej zasługi ze strony człowieka dokonuje w Jezusie Chrystusie usprawiedliwienia, możliwe staje się → nawrócenie. Przez dobre czyny rozpoznaje się, czy nastąpiło w człowieku odrodzenie duchowe, stąd też wiara i dobre uczynki są czymś spójnym.

Kalwinizm odrzuca mistykę jako taką, akcentując rolę cnót w życiu chrześcijańskim. Sakramenty: chrzest i wieczerza Pańska przypominają, że dzięki ofierze Chrystusa złożonej na krzyżu, Bóg odpuszcza ludziom ich grzechy, dając z łaski życie

wiekuiste. W chrzcie umiera człowiek z Chrystusem i powstaje do nowego życia, które może się rozwijać dzięki działaniu Ducha Świętego, natomiast wieczerza Pańska związana jest ściśle z obietnicą osiągnięcia zbawienia (Mt 26, 26-28). Kościół reformowany nie uznaje potrzeby adoracji Najśw. Sakramentu.

Odrębne miejsce w tym Kościele zajmuje wspólnota z Taizé, która niezadowolona z ogólnie przyjętej w protestantyzmie

postawy do katolicyzmu, a zwłaszcza do mariologii i kultu maryjnego, poszukuje dróg otwarcia się na twórczy dialog i odnowę życia.

J. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Wwa 1971; A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lb 1979; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości katolickiej*, Lb 1992, 156-159.

KS. JERZY MISIUREK

PRYMASOWSKI INSTYTUT ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO

Erygowany 15 VIII 1962 przez ks. Prymasa Stefana Wyszyńskiego z inicjatywy ks. prof. Antoniego Słomkowskiego († 1982), jako Prymasowskie Studium Życia Wewnętrzne przy Metropolitalnym Seminarium Duchownym św. Jana Chrzciciela w Warszawie.

Jego celem od początku było pogłębianie przez wykłady i ćwiczenia wiedzy o → życiu duchowym, a w szczególności przygotowanie → ojców duchownych dla seminariów, magistrów nowicjatów oraz kompetentnych → kierowników duchownych. Początkowo było to studium jednoroczne, potem w latach 1963-1975 — dwuletnie, wreszcie trzyletnie. Przeznaczone było najpierw tylko dla duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego, a od 1971 także dla zakonnic i osób świeckich. W 1967 Studium zostało włączone jako sekcja teologii → życia wewnętrznego do Akademickiego Studium Teologii Katolickiej przy Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie, a w 1988 — jako instytut międzysekcyjny — do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Od 1991 przemianowane na PIŻW.

Kierownikiem Studium był do 1973 ks. prof. Antoni Słomkowski, a następnie w latach 1973-1993 — prof. Eugeniusz Weron SAC. Od 1993 PIŻW kieruje ks. dr Andrzej

Santorski. Duży wkład pracy w rozwój Studium wniósł o. prof. Bernard Przybylski OP († 1979).

Instytut prowadzi obecnie zajęcia w cyklu stacjonarnym (raz w tygodniu) oraz od 1969 — w cyklu zaocznym (co kwartał). Słuchacze zwyczajni, mający zaliczony egzamin *ex universa theologia*, mogą uzyskać stopnie akademickie. Słuchacze nie mający tego egzaminu mogą otrzymać dyplom Instytutu.

W ciągu 35 lat istnienia Studium, a potem Instytutu, liczba zapisanych w albumie słuchaczy sięga 2 tys. osób. Początkowo świeccy stanowili ok. 20% liczby studiujących, w późniejszych latach ok. 50%. W tym czasie dyplomy ukończenia otrzymało ponad 300 osób. Przygotowało się do uzyskania magisterium z teologii 14 osób oraz do licencjatu z teologii życia duchowego 68 osób. Dwóch kapłanów uzyskało doktorat z teologii.

Najważniejsze publikacje, będące owocem działalności Instytutu: *Ku odnowie życia wewnętrznego* (Powołanie człowieka, 1), red. E. Weron, Pz-Wwa 1972; A. Słomkowski, *Ku doskonałości*, Lb 1974; Wwa 1993²; E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Pz 1980; tenże, *Kierownictwo duchowe*, Pz 1983; *Życie wedle Ducha. Księga Pamiątkowa XXV-lecia PSZW*, red.

E. Weron, Pz 1987; A. Santorski, *Droga życia wewnętrznego*, Wwa 1997.

J. Kloc, *25 lat istnienia Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrznego*, w: *Życie wedle Ducha. Księga Pamiątkowa XXV-lecia Prymasowskiego Studium Życia*

Wewnętrznego, red. E. Weron, Pz 1987, 215-237; *Wykaz prac licencjackich, magisterskich, dyplomowych w Prymasowskim Studium Życia Wewnętrznego (1963-1986)*, tamże, 238-265; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lb 1999, 37.

KS. ANDRZEJ SANTORSKI

PRZEŁOŻONY

(łac. *superior* — wyższy)

Osoba sprawująca władzę w grupie ludzi czy to z powodu naturalnych przymiotów czy pozycji prawnej, ekonomicznej, politycznej itp.

Władzę w życiu zakonnym sprawuje p., którym jest → osoba konsekrowana, posiadających to samo → powołanie i zajmująca miejsce przewodnika. Celem jego władzy zakonnej jest umożliwić realizację ewangelicznej drogi życia danego instytutu i służyć jego rozwojowi. Podejmuje on praktyczne decyzje i w tym znaczeniu pośredniczy w poznaniu woli Bożej. Jednakże wola Boga i wola p. nie są tożsame.

I. Cechy p. Na pierwszym miejscu jest *odpowiedzialność* (PC 14; Hbr 13, 17). Władza zakonna jest potrzebna po to, by prowadzić życie zakonne ku jego celowi.

Konieczne jest do tego → *posłuszeństwo Bogu*. Przejawem tej uległości jest przyjęcie obowiązku. Prawowity wybór na p. w życiu zakonnym jest nie tylko propozycją, którą można wg własnego uznania odrzucić, lecz przejawem poczucia obowiązku i posłuszeństwa. Poczucie niegodności nie stanowi wystarczającego powodu do odmowy przyjęcia przełożenia.

Istotną cechą p. jest postawa *służby*. Sprawowanie władzy nie może być kapryśne, z pominięciem norm prawa kanonicznego czy dyspozycji przełożonych. Każda decyzja powinna być przemyślana, przemodlona i często konsultowana. O przełożeniu, zwłaszcza zakonnym, nie wolno myśleć w kategoriach zaszczytu, honoru czy materialnych korzyści. Dlatego na urzędy powinno

się wybierać nie tego, kto sobie najbardziej na nie zasłużył, ale tego, kto najlepiej może ten urząd wypełnić. Służba p. polega na tym, że ma się on całkowicie oddać zarządzaniu zgodnemu z jego naturą. Dziedzicami tej służby są: dobro wspólne, dobro osób i misja instytutu (PC 8).

Służba ta ma być sprawowana z *miłością*, tzn. w taki sposób, aby ujawniała się w niej miłość Boga do podwładnych, co wymaga całkowitego poświęcenia się p. wspólnocie. Nie może być to miłość czysto teoretyczna lub uczuciowa, lecz ma to być miłość czynem i prawdą.

II. Normy dobrego sprawowania władzy p. „Niech podwładnymi kierują jako dziećmi Bożymi i z szacunkiem należnym osobie ludzkiej, starając się o to, aby ich posłuszeństwo było dobrowolne” (PC 14).

a) *Szacunek dla podwładnego*. P. musi unikać wszelkich obrażających sposobów odnoszenia się do podwładnych, obraźliwych słów i gestów, postaw autorytarnych i wszystkiego, co oznaczałoby jego poczucie wyższości lub brak szacunku dla podwładnego. Nie tylko nie powinien niszczyć talentów, które posiadają podwładni, ale winien umożliwić ich maksymalny rozwój. Powinien odrzucić obawy o to, że podwładny przyćmi jego osobę, gdy rozwinie swoje zdolności.

b) *Ojcostwo duchowe*. P. winien czuć się ojcem podwładnych, a przełożona matką. Winien miłować podwładnych i traktować ich jako dzieci Boże, nie własne. Nie można wykorzystywać urzędu do zaspokojenia

swego ojcowskiego (*paternalizm*), czy macierzyńskiego (*maternalizm*) → instynktu.

c) *Wspomaganie dobrowolnego posłuszeństwa*. P. powinno zależeć na tym, by podwładni wzrastali w miłości do posłuszeństwa. Musi unikać takiego sprawowania władzy, kiedy podwładny byłby zmuszony słuchać wbrew sobie i jedynie ze strachu, a w konsekwencji bez żadnej zaślugi. Posłuszeństwo ma wynikać z miłości Chrystusa. P. ma pobudzać podwładnych do wspaniałomyślności, by w sposób wolny dali i spełnili to, co dobrowolnie przyrzekli. Kiedy podwładny, mimo poleceń p., nie zechce słuchać w sposób wolny, należy mu nakazać pod posłuszeństwem, jeśli wymaga tego dobro wspólne i samego podwładnego.

P. powinien popierać posłuszeństwo dojrzałe i wzniosłe, nie zaś ciasne, w którym nie ma miejsca na osobistą odpowiedzialność. Mądry p. nie będzie się bał dialogu z podwładnym. Własny punkt widzenia będzie mógł skonfrontować z poglądami podwładnych. Wymiana poglądów w rzeczach istotnych służy formacji, choć ostateczna decyzja należy do p.

III. Zadania p. a) *Troska o pełnienie woli Bożej*. P. posiada właściwą postawę wówczas, kiedy może być wzorem do naśladowania w miłowaniu woli Bożej; b) *Miłość bliźniego*. To delikatne i istotne zadanie p. Bez miłości przebywanie razem i realizacja ślubów są utrudnione; c) *Wprowadzenie w misterium krzyża*. Przyjęcie woli Bożej i miłość bliźniego są nie do zrealizowania poza drogą Krzyża. On jest naczelnym planem życia i rozwoju ewangelicznego; d) *Wprowadzanie w misterium modlitwy*. Formacja do → modlitwy winna być postawiona na pierwszym miejscu. Wspólnota zakonna, która się modli jest żywą wspólnotą. Najważniejszym moty-

wem modlitwy ma być miłość Boga. P. sam musi znaleźć czas na osobistą modlitwę i dzięki niej uczynić całe swe życie kultem składanym na ofiarę czystą świętą, Bogu przyjemną (Rz 12, 1-2).

IV. Pokusy władzy p. Dotyczą także p. wspólnot życia konsekrowanego i biorą się z niedojrzałości ludzkiej oraz duchowej p. Sama obecność niedojrzałych formatorów ma negatywny wpływ.

Najczęstsze pokusy, to: a) *autorytaryzm*, czyli przerost autorytetu. P. dąży zawsze i we wszystkim do przeważenia szali ciężarem własnego autorytetu. Jest to owoc i znak niedojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej; b) *paternalizm* lub *maternalizm* jest inną formą autorytaryzmu, powiązanego z wypaczoną miłością ojcowską lub macierzyńską; c) *immobilizm* polega na większej trosce o dobre funkcjonowanie wspólnoty jako takiej, aniżeli wrażliwości na osoby; d) *anachronizm*. Jest wtedy, gdy p. żyje czasem, który minął i nostalgicznie wraca do przeszłości lub marzy o innych czasach przyszłych. Trzeba żyć w swoim czasie, być świadkiem Chrystusa dla współcześnie żyjących ludzi.

Przed nadużyciami władzy p. chroni prawo kościelne przez zalecenie: „Prawo własne powinno przez odpowiednie normy zadbać, aby przełożeni ustanowieni na określony czas, nie sprawowali rządów, z którymi łączy się władza rządzenia przez dłuższy okres bez przerw (KPK kan. 624 § 2).

F. Bogdan, *Prawo zakonów, instytucji świeckich i stowarzyszeń życia apostołskiego*, Pz 1988, 99-132; A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana: 2 — Ślub posłuszeństwa*, Lb 1994; J. Gogola, *Sprawowanie władzy zakonnej*, w: *Formacja zakonna*, red. J. W. Gogola, Kr 1996, 2, 64-84; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998.

JERZY SKAWROŃ OCARM

PRZEMIENIENIE W CHRYSZTUSIE

Jest treścią życia chrześcijańskiego, a zarazem ostatecznym celem długiego procesu rozwojowego zapoczątkowanego przez chrzest św. Bóg z miłości przeznaczył ludzi do uświęcenia i usynowienia (Ef 1, 4-5). Na nowo zrodzeni w Bogu, włączeni zostają w misteryjny dynamiczny proces przekształcający „starego człowieka” na obraz i podobieństwo Nowego Człowieka (→ *homo novus*), którego Ojciec dał światu i ukazał jako Syna Umiłowanego, Syna Upodobania. Proces ten w swej zasadniczej głębi jest niedostępny dla zmysłów, dlatego świat go nie dostrzega. Nowe życie jest „ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3, 3). W szczególny sposób p. w Ch. jest celem życia konsekrowanego, któremu Kościół wyznacza zadanie „ukazywania wielkich dzieł, jakich Bóg dokonuje w ułomnej ludzkiej naturze [...] językiem życia przemienionego, zdolnego zadziwić świat” (VC 20).

I. Przemienienie Chrystusa (Mk 17, 1-9; Mk 9, 2-10; Łk 9, 28-36). Scena Przemienienia jest mistycznym oglądem tego, co stanowi kres procesu p. w Ch. nowego człowieka. Wybrany Syn (Łk 9, 35) objawia wobec wybranych uczniów, że jest promieniowaniem Ojca (KKK 555). To wzór dla tych, którzy słyszeli na Górze Błogosławieństw: „tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby [...] chwalili Ojca, który jest w niebie” (Mt 5, 16). Synowie światłości (Ef 5, 8; 1 Tes 5, 5) są powołani by stać się chwałą Tego, „który zamieszkuje światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział, ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6, 16). Bóg jest światłością na sposób trwały (1 J 1, 5-7). Na świat posłał swą światłość w Synu Umiłowanym (J 1, 4-5. 7-9). Udośćpnił ją w doczesności na czas określony (J 9, 5; 12, 35-36).

Przemienienie na górze ma charakter wprowadzenia uczniów poza zasłonę przy-

szłości. Bóg łamie prawo następstwa czasu by ukazać ludziom wybranym to, co stanowi tajemnicę Syna Umiłowanego odwiecznie. Takim, jakim wobec nich *jest* On teraz, *będzie* On także po odejściu przez mękę i śmierć, ale takim też *był* zanim przyszedł na świat. Sytuacja Wcielenia przesłaniająca Jego Boskość, w tym momencie staje się przeźroczysta, uchwytna dla oczu i uszu. Ogarnięty chwałą Syn, godzien jest posłuszeństwa — to jedyny nakaz Ojca. Słowo Ojca w postaci ludzkiej otoczone chwałą — Jezus Chrystus, rzeczywiście „jest Ikoną Boga Niewidzialnego” (Kol 1, 15). Olsniwające oblicze i szaty Pana, oraz obłok pełen światła (Mk 17, 2. 5) — to znaki dla oczu wybranych do dawania świadectwa Temu, którego będą oglądać wyszydzonego i ukrzyżowanego.

II. Przemiana w Chrystusie. Przeżycie na Górze Przemienienia rozjaśnia istotę tajemnicy przemiany dokonywanej mocą Boga. Ewangelie przytaczają wiele sytuacji, w których Pan dokonywał dzieła przemiany. Dotyczą one:

a) przemiany *rzeczy* (materii nieożywionej) co do ich natury (np. woda przemiana w wino — J 2, 11); co do ich ilości (np. rozmnożenie chleba i ryb — Mt 14, 19); co do ich stanu (np. uciszenie burzy na jeziorze — Mk 4, 39);

b) przemiany *stanu organizmu osoby*, np. uzdrowienie z chorób fizycznych i psychicznych (Mt 4, 24; 17, 16) lub wskrzeszenia z martwych (Mt 11, 43-44).

Przemiana *materii (ożywionej i nieożywionej)* w obliczu wszechmocy Pana dokonuje się natychmiast, z pominięciem aspektu czasowego, w którym można by zaobserwować proces przemiany (np. woda w stągwiach nie przechodzi etapów fermentacji; mnożenie się chleba i ryb nie jest obserwo-

walne wzrokowo; proces zdrowienia zachodzi nagle). Syn Człowieczy, który grzechu nie popełnił, ukazał, że wg woli Stwórcy ziemia jest Mu poddana (Rdz 1, 28). Tego typu przemiany, być może cudem są w oczach grzesznika, jednak nie są niemożliwe dla świętych czy aniołów.

Inaczej rzecz się ma z przemianą złączoną z Misterium Paschalnym, a dotyczącą przemiany osoby ludzkiej jako takiej, w jej sercu (jako głębi osoby) i w jej ciele (jako wyrazie zewnętrznym osoby). Do tej kategorii należy przemiana postaci eucharystycznych. Przemienienie Pana wobec uczniów, zanim rozpocznie się Jego przejście do Ojca przez krzyż i zmartwychwstanie, objawia istotę przemiany tych, którzy mają owocować w dziele Odkupienia.

Wobec osób ludzkich, istot rozumnych i wolnych, Boża wszechmoc przyjmuje postać miłości. Wszechmoc miłości jest jedyną siłą, którą Bóg odzyskuje swe panowanie w człowieku stworzonym na Jego obraz i podobieństwo. Ta przemiana dokonuje się na bazie czasu. Nie zachodzi nagle i nieodwracalnie. Jest procesem rozłożonym w czasie, dokonującym się stopniowo (etapami lub skokowo). Ma nie tylko charakter progresywny, ale i regresywny w postaci nawet wielokrotnego powrotu do stanów już przebytych. Proces ma nie tylko charakter rozwoju, ale też kształt walki.

W proces p. w Ch. wprowadza osobę chrzest. Bóg w sakramencie dokonuje przemiany na sposób rzeczowy, tj. niezależnie od świadomości zanurzonego w chrzest (niemowlę lub dorosły), usuwa zamię grzechu pierwotnego całkowicie i nieodwracalnie. Jednak wszystko, co dotyczy osobistego życia ochrzczonego, może być przemienione w procesie angażującym już wolę człowieka. Konsekracja dokonująca się na drodze → profesji rad ewangelicznych jest wyraźną publiczną decyzją osoby na intensyfikację przemiany własnej i zaangażowanie się w przemianę innych.

Cały proces p. w Ch. zmierza do napełnienia życia osoby życiem Bożym, Bogiem żywym. Śmiercionośne skutki grzechów ulegają przemianie w środowisku, które jest Kościołem Boga żywego (1 Tm 3, 15).

Interesującym teologicznie faktem jest, że mistycy Kościoła zachodniego otrzymują częstokroć (ok. 400 przypadków) jako znak intensywnego zaangażowania w p. w Ch. → stygmaty Męki na ciele. Święci Kościoła wschodniego natomiast bardzo często „dostępowali przemiany mocą wewnętrznego światła łaski niestworzonej i ukazywali się w blasku jak Chrystus podczas swego Przemienienia” (W. Łoski). Oba rodzaje znaków wyrażają przemianę człowieka w tym samym Panu, w różnych etapach Jego zbawczego dzieła.

Stygmatycy wyrażają noszenie w ciele „konania Jezusa” (2 Kor 4, 10), zaś święci rozpromienieni ukazują, iż „życie Jezusa stało się widoczne w naszym śmiertelnym ciele” (2 Kor 4, 11). W ten sposób jedni i drudzy mówią światu, że Bóg „zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6). P. w Ch. jest jakby udziałem w przeżyciu wybranych uczniów, którzy byli z Panem na Taborze. Pójście za Chrystusem, oglądanie Jego chwały ma na celu upodobnienie człowieka do Niego. Przemianę człowieka w Chrystusie, trudno jest odczytać zarówno przemienianemu, jak i jego otoczeniu. Postępowanie, wysiłki i pragnienia przemienianego w Chrystusie — to symptomy stanu aktualnego, ale nie trwałego. Wewnętrzną tajemnicę przemiany wciąż zaciemnia grzech, stale szukający mieszkania w człowieku. Z jego powodu nikt w Kościele nie ośmielił się powtórzyć za Synem Umilowanym: „ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30), mimo świadomości, iż „żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Im wyraźniejszy obraz Chrystusa w człowieku, tym większe upodobanie ma w nim Ojciec. Człowiek w procesie p. w Ch. miota się

między Świętym i Złym, „bywa” jedno z Bogiem, aż do czasu gdy znów da się zwieść grzechowi.

Jeśli P. w Ch. nakłada się na struktury rozwoju życia duchowego, można teoretycznie porządkować etapy czy stopnie tego dynamicznego procesu. Św. Jan Klimak († 649) opisał wzrastanie doskonałości w 30 rozdziałach *Scala paradisi*, Orygenes († 253) mówi o 42. stacjach w drodze do niebiańskiego Jeruzalem. Na ogół mówi się w literaturze duchowej o *początkujących, postępujących i doskonałych*.

Autorzy greccy znają też podział na tych: „którzy się lękają”, „którzy ufają” i tych „którzy miłują” (św. Grzegorz z Nyssy i św. Jan Kasjan). Odnosząc ten podział do św. Piotra można przyjąć, że na górze Przemienienia przejawia on lęk, w Wieczerniku eucharystycznym demonstrowuje ufność, zaś wobec Zmartwychwstałego wyznaje miłość.

Promieniejący Chrystus objawia, że ciało człowieka pozostaje w świecie doczesnym w zasięgu krzyża i zarazem w zasięgu chwały Bożej. Wydaje się, że św. Piotr oglądający Pana przemienionego, nie pojął związku tych dwu tajemnic. Nie stanął blisko Ukrzyżowanego w dniu Męki, choć gdy się zstępuje nie uniknie krzyża i będzie zaprowadzony „dokąd nie chce” (J 21, 18). Zatem w mistycznym przeżyciu nie jest człowiek przymuszony do nagłej przemiany.

H. Urs v. Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, Kr 1965; D. von Hildebrand, *P. w Ch.*, Kr 1982; R. Rogowski, *Transsubstancjacja paschalna*, AK 106(1986), 24-32; F.-X. Durrwell, *Eucharystia sakrament paschalny*, Wwa 1987; W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Wwa 1989; A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lb 1992, 1997²; A. Cholewiński, *Chrześcijaństwo ponownie odkrywane*, Wwa 1993, 85-89, 183-185; A. J. Nowak, *Nowy człowiek*, Rybnik 1998.

TERESA PASZKOWSKA

PRZYJAŹŃ

Wzajemne upodobanie dwóch osób, które w odróżnieniu od miłości, nie może pozostać nieodwzajemnione, warunkiem p. jest bowiem pewna obopólność (*jażń-przy-jaźni*).

I. Fenomenologia p. Opiewana przez poetów i komentowana przez filozofów, należy do najbardziej podstawowych pragnień człowieka. Do jej istoty należy także wierność, budująca zaufanie i umożliwiająca wzajemny rozwój osobowości. P., która może być zawiązywana tylko w wolności, rodzi otwartość na radości, cierpienia, lęki i nadzieje drugiego człowieka. Zakłada też pewną inność i nietykalną tajemnicę człowieka. Będąc formą bezinteresownej miłości, uzdalnia do ofiarowania siebie i przyjęcia drugiej osoby. Rodzi się z wzajemnego wolnego wyboru i realizuje we wzajemnym uczuciu. Zarówno w punkcie wyjścia jak i dojścia, jest wolna od nacisku sił instynktu i więzi naturalnych, czym różni się od miłości synowskiej, braterskiej i małżeńskiej.

Jako że rodzi się na bazie duchowych podobieństw i prowadzi do rozwoju czysto duchowych uczuć, jej specyficzna treść nie jest erotyczna czy zmysłowa, ale rozwija się na poziomie duchowym i jest uczuciowa. Umożliwia zatem duchowe otwarcie na drugiego człowieka i jego wewnętrzne bogactwa, dlatego jest formą przewyciężenia samotności, izolacji, narcyzmu, egocentryzmu, mizantropii i antagonizmu. Uzdalnia do współpracy, pomaga w poznaniu siebie i sprzyja dojrzewaniu osobowemu. Zakłada wspólnotę ideałów i nie koniecznie wyczerpuje się we wzajemnej relacji dwóch osób. Stanowi przez to wielką wartość, choć są ludzie powołani do ogarniającej wszystkie poziomy człowieczeństwa wyłącznej więzi z Bogiem.

Prawdziwa p. jest rzadka, trudna do osiągnięcia i utrzymania.

II. P. chrześcijańska. Chrześcijaństwo wniosło nowe elementy do tak rozumianej

p. Z jednej strony, zdaniem pogan, chrześcijaństwo stanowi zagrożenie dla p., gdyż wynosi małżeństwo do rangi najważniejszej ludzkiej relacji, nakazuje miłość każdego człowieka i akcentuje miłość Boga ponad wszelkie ludzkie więzi. Z drugiej strony chrześcijaństwo, z teorią nieśmiertelnej duszy, podkreśla pozycję jednostki w społeczeństwie, a przyjmując powszechność zbawienia i równość dusz wobec Bożego powołania, poszerza pole p. Przez życie nadprzyrodzone chrześcijaństwo czyni dusze lepsze i bardziej godne miłości.

P. chrześcijańska jest nadprzyrodzona, bo zakorzeniona w Bogu i od Niego pochodzi. On jest centrum, w którym zbiegają się myśli, uczucia, i pragnienia przyjaciół, a im ktoś się bardziej do Niego zbliża, tym bliżej jest drugiego człowieka. P. chrześcijańska przypomina tę relację, na której opiera się Boże życie w łonie Trójcy Świętej.

W życiu duchowym p. chrześcijańska nie jest celem, ale środkiem do rozwoju doskonałości na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Różni się od miłości małżeńskiej tym, że jest spokojna, opiera się bardziej na rozumie niż zmysłach i dąży do zjednoczenia duchowego a nie fizycznego. Wyżej wymienione elementy p. winny znajdować się w prawdziwej miłości małżeńskiej.

Przez bezinteresowność p. upodabnia się do miłości bliźniego, z tą różnicą, że miłość bliźniego nie koniecznie zakłada wzajemność i tak umożliwia miłość nieprzyjaciół. P. może być ukoronowaniem miłości bliźniego. Nie stanowi ona także konkurencji dla miłości Boga, pod warunkiem, że będzie dobrą i świętą.

Pismo św. dostarcza wiele przykładów pięknej p. W ST wyróżnia się relacja Dawida do Jonatana (1 Sm 18-21). Księga Przysłów (13, 20; 14, 20; 18, 24) i Mądrość Syrachy (6, 5-17) zawierają cenne uwagi na temat p. W NT Jezus daje przykład pięknej przyjaźni z Łazarzem i jego siostrami (J 11, 5. 11. 36) i Marią Magdaleną (Łk 8, 2; J 19, 25; 20, 1. 11-18), a swym uczniom oświad-

cza: „Już was nie nazywam sługami [...] ale nazwałem was przyjaciółmi” (J 15, 15).

W NT p. chrześcijańska (*agape*) różni się od p. czysto ludzkiej (*filia*).

Św. Franciszek Salezy († 1622) w dziele *Filotea* (III, 19-22) podaje jasne kryteria prawdziwej, chrześcijańskiej p.

III. P. między osobami tej samej płci.

Chrześcijaństwo wszystkich wieków dostarcza liczne przykłady p. rozumianej jako zjednoczenie dusz na gruncie wartości niematerialnych, w celu rozwoju życia duchowego. Temat ten był poruszany zwłaszcza w aspekcie życia zakonnego (np. św. Klara Offreduccio i św. Agnieszka z Pragi). Wzajemne p. w klasztorach z jednej strony traktowane były jako pomoc w życiu duchowym zakonników, z drugiej zaś — jako niebezpieczna przeszkoda w dążeniu do doskonałości. Zwolennicy argumentowali, że naturalna potrzeba uczucia znajduje zaspokojenie w p., tworzy pewien pokój, pobudzający wielkoduszność, pomaga w radosnym posłuszeństwie, wzmacnia zapał do modlitwy i żar kontemplacji. Przeciwnicy twierdzili, że p. partykularne niszczy wspólnotę, w której miłość winna się kierować ku wszystkim członkom bez wyjątku. Owocem wypaczonej p. byłoby więc tworzenie zamkniętych grup, łatwo rozwijających ducha intryg i buntu wobec przełożonych.

P. znajduje w klasztorach szczególnie podatny teren z racji wspólnoty życia, myśli i dążeń członków, oderwania się od wzbudzających podziały dóbr materialnych, własnej woli i egoizmu, a także z racji miłości Bożej, która ożywia zakonników. Pięknym przykładem dwunastowiecznej pochwały p. jest *Speculum charitatis* i *De spirituali amicitia* Aelreda de Rievaulx († 1167). Jego zdaniem życie bez kochania i bycia kochanym przystoi raczej zwierzęciu niż człowiekowi.

Nowe zakony XIII w. skupiły swą uwagę na Człowieczeństwie Chrystusa, który

wybierał umiłowanych uczniów, by im okazać szczególną p., stąd naśladowcy św. Franciszka i św. Dominika nie powoływali się w pierwszym rzędzie na konieczność umartwienia serca przez wyrzeczenie się p. Św. Teresa Wielka († 1552) widziała pozytywek p. partykularnych w większych konwentach, tam jednak gdzie siostr było mniej, dostrzegała w nich zagrożenie dla wspólnoty (DrD, 4, 4-6; 18, 2; 20, 3-4; Wiz, 3, 19; 9, 46).

Odmienne tę sprawę widzieli inni wielcy fundatorzy życia zakonnego. Święci: Benedykt († 543), Jan Kasjan († 435) w *Collatio XVI De amicitia* oraz Bernard z Clairvaux († 1153) w *Sermo 24 Super Cantica*, chcieli usunąć z klasztorów wszelkie indywidualne przywiązania, choć ich nagany nie odnosiły się wprost do p. duchowych. Ganili przede wszystkim p. inspirowane czysto ludzkimi motywami. Św. Bazyli († 379) w *Constitutiones monasticae* chciał, by wszyscy mnisi w konwencie miłowali się jednakowo i zabraniał łączyć się w grupy po dwóch lub trzech, nie tylko dlatego, że to przeciwne pierwotnej dyscyplinie, ale też dlatego, że szkodzi miłości doskonałej. Św. Wawrzyniec Justiniani († 1455) w *De disciplina et perfectione monasticae conversationis* przywołuje argument zgorszenia, by zabronić mnichom p. Autor *O naśladowaniu Chrystusa* zaleca wewnętrzne oderwanie, wykluczające pragnienie kochania kogoś poza Jezusem (II, 8, 1-5). Św. Franciszek Salezy w *Entretien sur l'amitié* i w *Filotei* pragnie, by zakonnice kochały się serdecznie, ale jednakowo, nie w oparciu o uczucie, lecz o wolę Bożą. Stwierdza, że miłość życzliwości zasadniczo winna być proporcjonalna do cnoty bliźniego, faktycznie jednak nie jesteśmy zdolni osądzić stopnia jego doskonałości (III, 20). Podobnie św. Joanna de Chantal († 1641) wzywała siostry do miłości bez różnicy. Jej zdaniem reguła wymaga, by nie tylko miłować siostry w Bogu, ale też Boga w siostrach, a

On jest wszędzie ten sam. Również św. Wincenty à Paulo († 1660) potępiał partykularne p., jako sprzeczne z miłością chrześcijańską. To samo stanowisko znajdujemy w *Examens particuliers* Ludwika Tronsona († 1700).

IV. P. między mężczyzną a kobietą. Starożytni, np. Platon, nie mówią o możliwości p. z kobietą, gdyż p. wymaga pewnej równości, a kobietę uznawano za niezdolną do takiej relacji. Współcześnie nie mówi się o niższości kobiety, ale podkreśla różnicę i komplementarność płci. Jeśli natura ludzka mężczyzny i kobiety jest jedna, podobna w kulturze i ideałach, w koncepcji świata, życia, w zainteresowaniach i miłości Boga, to choć trudna i czasami niebezpieczna, możliwa jest między nimi prawdziwa p. Skoro p. między osobami tej samej płci może się zniżyć do poziomu zmysłowego, to tym bardziej w tym wypadku, gdy w grę wchodzi instynkt seksualny. Z tego powodu, nawet gdy zrodzi się p. duchowa, trudno ją zachować na odpowiednim poziomie. Takie p. są rzadkie i można je utrzymywać z wielką ostrożnością. W pełni możliwe są tylko w oparciu o wzajemną miłość chrześcijańską w Bogu, gdy przyjaciele spotykają się raczej w modlitwie i ofierze przed Panem, niż osobiście.

Okazją do nawiązania p. może stac się → spowiedź i → kierownictwo duchowe. Chęć zwierzenia się ze strony penitentki i pragnienie pomocy ze strony spowiednika są bowiem naturalnymi odruchami, które jednak stanowią prawdziwe niebezpieczeństwo. Przywiązanie do osoby zmniejsza skuteczność posługi, dlatego św. Wincenty à Paulo zabraniał kapłanom kontaktowania się osobiście i listownie z penitentkami, a siostry przestrzegał przed przywiązywaniem się do spowiednika. Bardziej umiarkowana św. Teresa Wielka obawiała się tylko lekkomyślnych spowiedników i uważała za uzasadnione kochać tych, którzy starają się o nasze dobro duchowe. Jej zdaniem ta-

ka miłość pomaga w postępie duchowym, gdy spowiednik jest święty, uduchowiony i pragnie nam pomóc na drodze doskonałości. Dodaje jednak z roztropności, że lepiej, by spowiednik nie wiedział o tym uczuciu. Idealem byłoby widzieć w nim tylko samego Chrystusa. Ze strony spowiednika rozropne jest abstrahowanie od uczuć i myślenie tylko o Bogu, do którego ma prowadzić dusze. Zamiast p., zakładającej pewną równość, bardziej właściwą relacją wydaje się uczucie ojcowskie (DrD, 4, 13).

Jan Paweł II w Liście do kapłanów na Wlk. Czwartek 1995 podjął kwestię znaczenia kobiety w życiu kapłana. Nawiązując do 1 Tm 5, 2, stwierdza, że „matka i siostra, są to dwa podstawowe wymiary odniesienia kapłana do kobiety” (p. 5).

Szczególną formą p. jest *braterstwo duchowe*, gdy dwie dusze mając świadomość nie tylko wspólnego synostwa Bożego, ale prawdziwego pokrewieństwa duchowego, odnajdują w sobie wspólne cechy, a radość z tego podobieństwa tworzy słodką więź, prowadzącą do większej duchowej → doskonałości. Taka relacja przynosi szczególny pożytek kobietom, które z natury mają większą potrzebę uczuć, choć może pomóc także męskiej duchowości, osładzając czasami jej nadmierną surowość. Z tego powodu, często obok opactw benedyktyńskich budowano żeńskie konwenty i tylu świętych znało więzy świętego braterstwa.

P. świętych jest bardzo rozropna i umarwiona, jak to widać na przykładzie Jana Chryzostoma i Olimpiady, Hieronima i Eustochii, Benedykta i Scholastyki, Boniface-

go i Eadburgi, Franciszka i Klary, Franciszka Salezego i Joanny de Chantal, Teresy Wlk. i o. Hieronima Gracjana.

Szczególną formę braterstwa duchowego, przerastającą osobiste spotkanie, rozwinęła św. Teresa od Dzieciątka Jezus († 1897). Píše ona m.in. „Oddając się Bogu, serce nie traci swej przyrodzonej czułości; przeciwnie, ta czułość wzrasta, stając się czystsza i bardziej boską” (C 9r°). Sama poświęciła się modlitwie i ofierze w intencji seminarzysty i misjonarza, z którymi później nawiązała kontakt listowny (C 31v°-33v°).

Chrześcijanie nie powinni się bać p., zwłaszcza duchowej, gdyż izolacja czasami może być wyrazem egoizmu. Mają więc prawo posiadać powierników i doradców, pod warunkiem dążenia do oczyszczenia uczuć z wszelkich niedoskonałości, by ich relacje były uczciwe i wciąż dorastały do płaszczyzny nadprzyrodzonej. Pamiętając, że są tylko ludźmi, winni zachowywać rozropność w okazywaniu uczuć, wzmagając zapal duszy w realizacji czystej p. chrześcijańskiej, która w każdej ludzkiej relacji, szuka tylko Chrystusa jako Oblubieńca. Jak pisał św. Franciszek Salezy „doskonałość nie polega na tym, by żadnej nie utrzymywać p., lecz by wiązać się jedynie p. dobrą, świętą i uświęcającą” (*Filotea*, III, 22).

C. Staples Lewis, *Cztery miłości*, Wwa 1973; E. Fromm, *O sztuce miłości*, Wwa 1975; E. Lorenz, „*Nie każdej zakonnicy tak wolno*”, Pz 1997; J. W. Gogola, *P. pomiędzy osobami konsekrowanymi płci przeciwnej*, w: *Formacja zakonna*, red. J. W. Gogola, Kr 1999, 5, 101-167.

KS. WOJCIECH ZYŻAK

PRZYJEMNOŚĆ

W przeciwieństwie do przykrości — pozytywne doznanie pożądawcze, zróżnicowane pod względem jakościowym i stopniowane ze względu na intensywność i czas trwania. W filozofii klasycznej p. zaliczana

jest do władz pożądawczych jako jedno z przeżyć uczuciowych. P. występuje nie tylko w pożądaniu zmysłowym, ale także w pożądaniu umysłowym (wola), dlatego wyróżnia się p. *fizyczne*, których źródłem są

wrażenia, a wśród nich: a) *wrażenia zewnętrzne* — generują p. zmysłowe, które mają swój przebieg w sferze somatycznej; b) *wrażenia wewnętrzne* — powodują p. funkcjonalne, które są związane z funkcjami przedmiotu dokonywanymi łatwo i sprawnie.

Pożądaniu umysłowemu odpowiadają p. *duchowe*, których źródłem są wyobrażenia. Mogą być one związane z osiągnięciem dobra będącego przedmiotem pożądania lub z obcowaniem z wartościami.

Tak rozumiana p. jest naturalną reakcją na wyobrażenie rzeczy wartościowych, nacechowanych prawdą, dobrem, pięknem czy świętością. Wg Arystotelesa jest ona wówczas związana z kontemplacją spraw najwznioślejszych i istotowo stanowi podstawę radości. Wg św. Tomasza z Akwinu p. duchowe, zwane też anielskimi, doskonałą naturę podmiotu.

W wielu systemach etycznych p. stanowi kryterium słusznego wyboru i działania (hedonizm egoistyczny cyrenaików, hedonizm umiarkowany epikurejczyków, hedonizm utylitarystyczny J. Benthama i J. S. Milla) lub jest jego elementem (eudajmonizm).

W dziełach klasyków duchowości zasadniczą rolę odgrywają p. duchowe, wobec których tracą wartość p. fizyczne; są one związane z chwaleniem Boga (św. Augustyn — *Wyznania*, I, 1), towarzyszą spotkaniu z objawiającym się i zbawiającym Bogiem (św. Tomasz z Akwinu — STh I, q. 81; a. 1-2; q. 31, 33; II-II, q. 180), wynikają z obcowania z Bogiem (św. Jan od Krzyża — DGK, II, 17, 5) i stanowią zapowiedź nieśmiertelnych rozkoszy (św. Franciszek Salezy — *Filotea*, IV, 13, 2-4).

Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Wwa 1979, 59-63; R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Wwa 1995, 49-62; 124.

KS. JANUSZ CZARNY

PRZYMIERZE

Umowa dwustronnie zawarta między poszczególnymi osobami, grupami lub narodami. P. biblijne jest układem przyjaźni między Bogiem, a narodem wybranym.

W Piśmie św. można rozróżnić dwa p.: stare (ST) łączące się z obietnicą, i nowe (NT), polegające na jej wypełnieniu (Ga 4, 24). Tak ujmowane p. charakteryzuje fakty wraz z ich oddziaływaniem w czasie, ukazując jednocześnie rozwój dziejów zbawienia (Jr 31, 31 n.; 2 Kor 3, 14; Hbr 8, 8-13). Sens terminom „stare” i „nowe” nadał sam Jezus podczas ostatniej Wieczerzy (1 Kor 1, 25; Mt 26, 28; Mk 14, 24; Łk 22, 20). Treść wypowiedzi Jezusa, św. Pawła oraz autora Hbr, nawiązują do ujęcia p. w Prawie i u proroków ST.

Sposób zawarcia p. określa relacje międzyosobowe, w których zawarte są wymagania mające charakter zobowiązujący. Ściśle przyjęcie i wypełnienie zobowiązań gwa-

rantuje złożona przysięga (Rdz 26, 28-31; Joz 9, 15-18; Rt 1, 17; Ps 110, 4). Wobec p. wymagana jest określona postawa moralna określona przez → przyjaźń (hebr. *hesed*), życzliwość, wierność i lojalność. Pierwszą osobą, z którą Bóg zawiera p., jest Noe (Rdz 9, 8-9). Syrach nazywa je p. wiecznym (Syr 44, 18). P. zawarte z Noem dotyczy całej ludzkości. Następnie Bóg zawiera p. z Abrahamem, które odnosi się do niego i jego potomstwa (Rdz 15, 1 n.; 17, 1 n.), ale ma przynieść błogosławieństwo całej ludzkości (Rdz 22, 18; Syr 44, 21). Po uwolnieniu z niewoli egipskiej, przez Mojżesza Bóg zawiera p. z Izraelitami na Synaju (Wj 19-24). Ten fakt Biblia nazywa „wybraniem” (Pwt 4, 37; 7, 6), z którym łączyło się wyznanie wiary w jedyne Boga (Pwt 4, 39) i realizacja przykazań (Pwt 4, 40). Wieczne p. zawarł Bóg z Dawidem (2 Sm 23, 5; Ps 132, 11-12) i ono zrealizowało się w Jezusie (Dz 13, 34-36).

Wraz z Wcieleniem rozpoczęła się realizacja obietnic i zawarcie Nowego P. (Iz 7, 14; Ez 11, 16; Mt 26, 26-28; Mk 14, 22-24; Łk 22, 15-20; 1 Kor 11, 23-25). Znakiem Starego P. było obrzezanie, które z przyjściem Jezusa straciło znaczenie (Ga 6, 15). Już prorok Jeremiasz przepowiadał, że Bóg zawrze nowe, nieprzemijające p., które zostaną wypisane w sercach ludzkich (Jr 31, 31). Ci, którzy zawarli Nowe P. mają być Jego sługami, tzn. mają je realizować nie „wg litery prawa, lecz wg Ducha” (Rz 7, 6; 11, 27; 2 Kor 3, 6).

Dobrodziejstwem wynikającym z faktu p. jest pokój, wolność dzieci Bożych i uświęcenie, które się dokonało raz na zawsze mocą ofiary ciała Jezusa Chrystusa (Hbr 10, 10). Nowe P. ma charakter uniwersalny (Ef 2, 12).

J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego wg listu do Hebrajczyków*, Lb 1979; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Ka 1985.

KS. ANDRZEJ SZEWCIEW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

PRYZRZECZENIE

Zapowiedź spełnienia w przyszłości określonego zobowiązania, np. podjęcia życia wg → rad ewangelicznych.

Instrukcja Stolicy Apost. *Renovationis causam* (1969) dopuszcza możliwość zastąpienia w → konsekracji zakonnej ślubów czasowych przez p., składane po → nowicjacie. Różnica pomiędzy → ślubami zakonnymi a p. polega na tym, że śluby mają charakter zobowiązania podmiotowego (dar

osoby), istotnego dla → zakonnej duchowości, natomiast p. — charakter zobowiązania przedmiotowego (czyn osoby).

J. M. Hennaux, *Obietnica i ślub jako etapy zakonnej konsekracji*, w: *Sens życia w zakonie* (Duchowość ignacjańska, 9), Kr 1992, 36-40; J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Kr 1999, 150-227.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

PSALMY

(gr. *psalmós* — pieśni przy wtórze harfy)

Biblijne utwory, mające charakter modlitwy, głównie śpiewanej, które chrześcijanie włączyli do modlitwy liturgicznej, którą uwielbiają. Przy ich pomocy wyrażają dziękczynienie, żal, skruczę wierność i inne odczucia duchowe wobec Boga.

Z okresu przedbiblijnego zachowały się p. babilońskie i akadyjskie. W Izraelu układano p. za czasów królewskich. Większość z nich, ale nie wszystkie (np. Wj 15, 1-9 n.) znajduje się w zbiorze zwanym Psalterzem lub Księgą Psalmów. P. powstawały stopniowo na przestrzeni X-IV w. przed Chr. Pozwalają one śledzić wpływ modlitwy na życie duchowe i moralne Izraela. Septuaginta i Wulgata połączyły niektóre p.,

a inne podzieliły, w ten sposób powstała numeracja odmienna od tekstu masoreckiego. Liturgia przyjęła podział Septuaginty i Wulgaty. Współczesne tłumaczenia p., oparte na tekście oryginalnym, przyjmują numerację tekstu masoreckiego, podając w nawiasie numerację Wulgaty i Septuaginty. Najogólniejszy podział p. zwany jest „Pięcioksięgiem Psalterza” (na wzór Pięcioksięgi biblijnego) i dzieli je na pięć grup: I — Ps 1-41; II — Ps 42-72; III — Ps 73-89; IV — Ps 90-106; V — Ps 107-150. Niektórzy bibliści dzielą p. na: historyczne, królewskie, mądrościowe, pokutne, prawne i psalmy o nienawiści. Autorstwo p. najczęściej przypisywane jest Dawidowi (Ps 72), następnie Azafovi (Ps 12) i synom Koraha

(Ps 11), natomiast Ps 48 należy do zbioru anonimowego.

Przy interpretacji p. najczęściej bierze się pod uwagę rodzaj literacki i środowisko, w którym dany p. powstał. Do podstawowych gatunków literackich w p. zalicza się: hymny, lamentacje, dziękczynienia oraz pouczenia.

Życie duchowe w p. koncentruje się wokół osoby Boga i człowieka. Na pierwszym miejscu p. zawsze stawiają Boga. Psalmiści są ludźmi poszukującymi Boga i opowiadają o różnych formach jego obecności i działania.

Kanoniczność p. nie była nigdy kwestionowana dlatego od początku stanowiły one księgę modlitw, którą Żydzi posługiwali się w czasie liturgii i w modlitwach prywatnych. Psalmami posługiwał się też Jezus. Również od samego początku Kościół włączył uświęcone dziedzictwo p. do swej oficjalnej modlitwy. Język p. i ich treść modlitewna, są bardzo bogate. Modlący się p. powinien modlitwę psalmisty uczynić własną modlitwą. W ten sposób można doświadczyć ich bogactwa we własnym wnętrzu.

Zasadniczy akcent w p. położony jest na uwielbienie i dziękczynienie. Bóg jest tym, którego należy wielbić całym życiem, a ponieważ wszystko, kim człowiek jest i co posiada, jest darem Boga, należy też skła-

dać Mu nieustanne dziękczynienie. Dla psalmisty istnienie Boga jest oczywiste (Ps 8, 2; 18, 1; 142, 5). P. opisują Boga jako tego, który jest: nieskończenie święty (Ps 28, 2; 96, 3-5); wieczny (Ps 89, 2-4); wszechmocny i wszechwiedzący (Ps 70, 19; 133, 3; 138, 6). On jest stwórcą wszystkiego (Ps 8, 4; 65, 1-4; 91, 5-7); troszczy się o wszystko (Ps 32, 10-11; 103, 27-30); jest sprawiedliwy (Ps 9, 8-9; 88, 15; 144, 17); dobry i miłosierny (Ps 29, 6; 35, 6-7), ale jest też wymagający od człowieka (Ps 22).

W p. można odnaleźć obraz modlącego się człowieka. Człowiek jest w nich przedstawiony jako stworzenie Boże, które zostało umieszczone w świecie (Ps 8, 4-9; 113, 24). Wielkość człowieka tkwi w Bogu, dzięki któremu człowiek może poznawać prawdę, doświadczać dobra, miłości, służyć itd. (Ps 15, 2; 131, 15-16; 150, 3-5). Warunkiem obdarowania jest wzywianie Boga (Ps 3, 4-5; 54, 2-6; 85, 3), a otrzymawszy dary należy kierować się w życiu zasadą miłości (Ps 17, 2-3; 41, 2-3) i głosić wielkie dzieła Boga (Ps 19, 8-9).

Obraz Boga w Psalterzu, red. A. Eckmann, S. Łach, A. Tronina, Lb 1982; G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, 1, Bol 1986; S. Łach, *Księga Psalmów*, Lb 1990.

KS. ANDRZEJ SZEWCW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

PSYCHIKA

(gr. *psyché* — życie, tchnienie, dusza; *psychikós* — dotyczący duszy)

Aktywność organizmu, regulująca stosunki z otaczającym światem, w wyniku odzwierciedlania rzeczywistości w procesach nerwowych.

Wg dynamicznej koncepcji lokalizacji p., mózg jest zróżnicowany strukturalnie i nie pracuje jako ekwipotencjalna całość, ale tworzy złożone i różnorodne układy funkcjonalne w przebiegu określonych pro-

cesów psychicznych. Układ nerwowy, przejmujący i koordynujący informacje o zjawiskach zachodzących w otoczeniu i w samym organizmie, umożliwia harmonijne współdziałanie różnych części organizmu i doprowadza do wyzwolenia aktywności człowieka, która ma na celu przystosowanie lub zmianę otaczającego świata.

Poziomy aktywności psychicznej człowieka w aspekcie gotowości reagowania na bodźce, to: pełna kontrola bodźców, ograni-

czona kontrola bodźców, zamroczenie przed-senne, → sen naturalny płytki, sen hipnotyczny, sen naturalny średni, sen głęboki, omdlenie płytkie, sen bardzo głęboki, omdlenie głębokie, narkoza.

Granica między świadomym i nieświadomym funkcjonowaniem psychicznym człowieka przebiega między poziomem rozmytej kontroli bodźców i zamroczenia przedsennego. Na granicy tych poziomów wyraźnie występuje zanik myślenia abstrakcyjnego na rzecz spontanicznej sekwencji treści obrazowych, których zakres stopniowo zanika. Istotą informacji w impulsach nerwowych, wywołanej bodźcami zewnętrznymi lub wewnętrznymi, jest odzwierciedlanie zjawisk i przedmiotów, dzia-

lających jako bodźce na zmysły jednostki. Proces odzwierciedlania, stanowiący psychiczną właściwość procesów nerwowych, ma charakter subiektywny, ponieważ obiektywnie istniejący świat zostaje odzwierciedlony w procesach układu nerwowego konkretnego człowieka, co przyczynia się do tworzenia świata podmiotowego.

Zarówno życie duchowe, jak i teologia duchowości, uznająca integralność człowieka za podstawowy fakt antropologiczny, w szerokim zakresie uwzględniają rolę psychiki w relacji człowieka do Boga.

W. Szewczuk, *Psychologia*, Wwa 1990; P. Zimbardo, F. Ruch, *Psychologia i życie*, Wwa 1997.

IWONA NIEWIADOMSKA

PSYCHOLOGIA EKLEZJALNA

Nowy dział wśród nauk psychologicznych zainicjowany przez Antoniego J. Nowaka OFM).

Przedmiotem badań p. e. jest proces formacyjny człowieka, który ma miejsce w → Kościele świętym. Osoba ludzka zakon-twiczonej mocą sakramentu → chrztu św. w Osobie Chrystusa (→ konsekracja), nabywa swoistego modelu zachowania (→ osobo-

wość sakramentalna) we wspólnocie eklez-jalnej i wobec tejże wspólnoty oraz wszystkich ludzi.

A. J. Nowak, *Kościół święty porządkiem łaski i kryte-rium normy*, w: *Kościół — na upadek i na powstanie wielu* (HM, 17), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1996, 93-128; tenże, *Osobowość sakra-mentalna*, Lb 1997².

ANTONI J. NOWAK OFM

PSYCHOPATOLOGIA

(gr. *psyché* — życie, technienie, dusza; *patéo* — zdeptać stopami, skaleczyć; *lógos* — słowo, nauka)

P. to nauka o skaleczonej psychice, du-chu; nauka, która zajmuje się niewłaściwym funkcjonowaniem osobowości, dostrzegalnymi zaburzeniami w sposobie zachowania, w świadomości oraz w sferze uczuć.

Najbardziej adekwatne rozumienie zja-wisk psychopatologicznych będzie polegało na traktowaniu ich jako formy życia zaistnia-łego na skutek traumatyzujących doświad-czeń. Przy powtarzaniu się silnych bodźców

stresowych normalne → mechanizmy obronne mogą okazać się niewystarczające, stąd może dojść do pewnych form → kom-pensacji, które mogą być nader egoistyczne, często nieprzydatne, a nawet niepożądane dla określonej grupy społecznej.

P. zajmuje się nie tylko opisem tego ro-dzaju postaw (patogeneza) lecz stara się również znaleźć źródło zaburzeń psychicz-nych (etiologia). Początkowo p. interesowa-ła się tylko zaburzeniami psychicznymi, które występowały w sferze świadomości. Osiągnięcia psychologii głębi spowodowa-

ły, że p. doszukuje się również źródła zaburzeń w sferze podświadomej i nieświadomej. Poza metodą opisu, p. posługuje się metodą analizy historii życia i analizą środowiska, w którym wzrastała osoba. Posługuje się również testami osobowości oraz testami projekcyjnymi. P. bada także zaburzenia psychiczne spowodowane sztucznie, np. na skutek używania narkotyków. Swoimi badaniami p. bardzo przyczyniła się do rozwoju psychologii. Ona sama potrzebuje wyników badań psychologii, szczególnie gdy chodzi o model zachowania średni, przeciętny, w poszczególnych fazach rozwojowych (psychologia rozwojowa), co umożliwiłoby wydanie słusznego osądu o modelu zachowania.

Być może, kiedyś głoszona Ewangelia nie brała pod uwagę słuchacza, jego konstrukcji psychicznej. Dzisiaj rozumiemy, jak mocno nabyte doświadczenia, presja wielu środowisk warunkują określony model zachowania. Teologia duchowości powinna być obeznana w psychicznych determinantach człowieka. Nadto, człowiek, który był przez określony czas leczony w szpitalu psychiatrycznym mimo najlepszej woli otoczenia nosi na sobie „piętno” pobytu w zakładzie psychiatrycznym. Tutaj teo-

logia duchowości winna być pomocna w społecznej rehabilitacji takiego człowieka.

Trzeba również zwrócić uwagę na zaburzenia psychopatologiczne u ludzi, którzy przeszli na emeryturę. Zaburzenia tej natury są często spowodowane bolesnym odczuciem izolacji, osamotnienia. Nie wystarcza opieka, potrzebna jest również troska o wymiar duchowy, który może skutecznie zapobiec zaburzeniom psychopatologicznym.

W życiu religijnym H. J. Weitbrecht podaje następujące kryteria, które pozwalają odróżnić normalną religijność od patologicznej: a) jeszcze normalna, ale w gruncie rzeczy już przesadna postawa religijna; b) dziwaczne formy rzekomej pobożności; c) pseudoreligijna postawa; d) ekspresja obłędu religijnego, np. subiektywne przekonanie, że jest się opętanym przez złego ducha (→ opętanie).

Znajomość zagadnień z dziedziny p. jest bardzo pomocna m.in. przy → rozeznawaniu duchowym (→ identyfikacji postaw).

K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, B-Hei 1948²; H. J. Weitbrecht, *Beiträge zur Religionspsychopathologie*, Hei 1948; K. Thomas, *Religionspsychopathologie*, w: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, red. G. Conrad, Z 1979, 15, 125-129; H. Hark, *Religiöse Neurosen*, Z 1984; A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lb 2000.

ANTONI J. NOWAK OFM

PSYCHOSOMATYKA

Nauka zajmująca się zaburzeniami psychosomatycznymi (*psychosomatic disorder*), oparta na badaniach, dotyczących związków między biologicznymi, psychologicznymi i środowiskowymi determinantami zdrowia i choroby.

Podstawowym założeniem p. jest twierdzenie, że ludzka → psychika kontroluje wszystkie procesy organizmu, aż do poziomu komórkowego. Sfera świadomych i nieświadomych procesów psychicznych, odzwierciedlająca informacje płynące ze środowiska, ciała i autonomicznej aktywności

psychicznej, tworzy zestaw czynników wpływających na zdrowie człowieka. W wyniku oddziaływania psychiki sytuacje społeczne nabierają subiektywnego znaczenia, pobudzając aktywność emocjonalną i fizjologiczną. Indywidualne procesy psychiczne człowieka określają, które sytuacje są na tyle zagrażające, że stwarzają największe prawdopodobieństwo wywołania zaburzenia somatycznego.

Choroby cielesne, w których bodziec psychiczny jest wyłącznym czynnikiem wywołującym chorobę, to np.: jadłowstręt psy-

chiczny, nerwice narządowe, wymioty nawykowe, niektóre postacie otyłości i neurodermatyz (→ stygmaty). Do grupy chorób, w których urazy psychiczne są czynnikiem bardzo istotnym, ale nie wyłącznym w powstawaniu zaburzenia somatycznego, zostały zaliczone: choroba wrzodowa żołądka i dwunastnicy, wrzodziejące zapalenia jelita grubego, samoistne nadciśnienie tętnicze, choroba wieńcowa, dychawica oskrzelowa, świerzbicząca, choroby alergiczne.

Przejawy zaburzeń psychosomatycznych nie zawsze układają się w zespoły chorobowe, w związku z tym funkcjonuje pojęcie somatyzacji, określanej jako tendencja do przeżywania objawów somatycznych, niewytłumaczalnych za pomocą kryteriów klinicznych.

P. służy pomocą także w badaniu i interpretacji → zjawisk nadzwyczajnych w życiu duchowym.

Z. Płużek, *Podstawy teoretyczne współczesnych kierunków psychosomatycznych*, w: *Problemy psychosomatyczne w chorobie wrzodowej żołądka i dwunastnicy*, red. J. Łazowski, Wwa 1978; tenże, *Uwarunkowanie zaburzeń psychosomatycznych*, w: *Wybrane zagadnienia z psychopatologii okresu rozwojowego*, Lb 1982, 49-63; Z. Rydziński, *Choroby psychosomatyczne*, w: *Psychiatria*, red. A. Bilikiewicz, W. Strzyżewski, Wwa 1992, 141-151; E. Januszewska, *Psychosomatyczne aspekty białaczki u dzieci*, Lb 1994; D. Rosenhan, M. Seligman, *Psychopatologia*, Wwa 1994; I. Herszen-Niejodek, *Psychologiczne problemy chorych somatycznie*, w: *Psychologia*, red. J. Strelau, Gd 2000, 3, 513-530.

IWONA NIEWIADOMSKA

PSYCHOTERAPIA

Świadome, planowe i systematyczne oddziaływanie metodami psychologicznymi przez terapeutę, który ma kwalifikacje fachowe, na psychikę osoby, u której występują zaburzenia osobowości. Celem oddziaływania jest poprawa funkcjonowania psychicznego, fizycznego i społecznego osoby, która poddaje się p.

I. Rodzaje p.: a) *indywidualna* polega na bezpośrednim oddziaływaniu jednego człowieka (terapeuty) na drugiego (pacjenta). Interakcja między tymi osobami ma na celu wywołanie w pacjencie refleksji dotyczącej motywów własnego postępowania oraz zmianę jego zachowania;

b) *grupowa* obejmuje oddziaływania terapeuty na większą liczbę pacjentów (7-11 osób). Wśród członków grupy terapeutycznej dochodzi do uruchomienia specyficznego procesu, nazywanego dynamiką grupową. Uczestnictwo w tym procesie ma istotne znaczenie dla rozwoju pacjenta, gdyż może służyć lepszej integracji osobowości i poprawie funkcjonowania w środowisku społecznym;

c) *systemowa (p. par i p. rodzin)* opiera się na założeniu, że sytuacja w rodzinie, dotycząca wzajemnych koalicji, pełnienia określonych ról przez członków rodziny, wzajemne oczekiwania, otwartość systemu rodzinnego na zewnątrz mogą mieć wpływ na powstawanie zaburzeń u jednego lub większej liczby jej członków. Działania terapeuty zmierzają do poprawy funkcjonowania rodziny przez uzyskanie wglądu we wzajemne postawy i relacje oraz próby ujawnienia problemu.

II. Podejścia teoretyczne w p.: a) *psychoanalityczna* opiera się na uruchomieniu procesu przeniesienia, polegającego na: adresowaniu do terapeuty oczekiwań, uczuć i postaw, które pacjent adresował do osoby znaczącej w dzieciństwie; analizie zjawiska oporu (przeszkód o charakterze nerwicowym, które hamują uświadomienie sobie istniejących trudności) oraz przepracowaniu świadomych i nieświadomych problemów;

b) *humanistyczna* bazuje na założeniu „ukrytego zdrowia chorego”. Leczenie sprowadza się do uruchomienia tego, co

w człowieku jest zdrowe, aby w ten sposób doprowadzić do samodzielnego uwolnienia się pacjenta od choroby;

c) *behavioralna* wykorzystuje teorię uczenia się. Klasyczne metody oddziaływań polegają na warunkowaniu instrumentalnym (nagradzanie zachowań, które mogą służyć zdrowiu pacjenta) lub wygaszaniu zaburzonych zachowań;

d) *poznawcza* opiera się na teoretycznym założeniu, że emocje i zachowania jednostki są w znacznym stopniu zdeterminowane

przez procesy poznawcze człowieka. Pacjent uczy się rozwiązywać własne problemy przez modyfikację swojego myślenia.

J. Strojnowski, P., Wwa 1985; J. Aleksandrowicz, *Nerwice. Psychopatologia i p.*, Wwa 1988; S. Kratochvil, *Spoleczność terapeutyczna i p. grupowa w leczeniu nerwic*, Wwa 1988; C. Rogers, *Terapia nastawiona na klienta. Grupy spotkaniowe*, Wt 1991; P. Szkoły zjawiska, techniki i specyficzne problemy, red. L. Grzesiuk, Wwa 1995, 13-101; L. Grzesiuk, P., w: *Psychologia*, red. J. Strelau, Gd 2000, 3, 767-796.

IWONA NIEWIADOMSKA

PYCHA

Bezkrytyczne, wysokie mniemanie o sobie, pragnienie własnego wywyższenia. Wyklucza ona życie Boże w człowieku, który nie chce uznać najwyższej władzy Boga, Jego praw i woli. Istota p. polega na samolubstwie (→ egoizm), gdyż człowiek zwraca się ku sobie, pożąda i poświęca wszystko własnej osobie. Przedmiotem p. jest uznanie siebie za początek i ostateczny cel życia, centrum świata.

Pisarze ascetyczni (np. św. Bernard z Clairvaux) przedstawiają realizację p. w trzech etapach: a) pragnienie osiągnięcia niezależności od kogokolwiek; b) dążenie do tego, by wszystko, co człowiek posiada, było doskonałe, czyli nie miało żadnych braków; c) czynienie wszystkiego wg własnego upodobania. W rezultacie chodzi o pragnienie bycia równym Bogu, posiadanie doskonałości Boga (Rdz 3, 5).

Walkę z p. przede wszystkim podejmuje człowiek na drodze początkujących. Trady-

cja ascetyczna podkreśla potrzebę → oczyszczenia władz ludzkich z p.

Zasadniczym środkiem przezwyciężenia p. jest szukanie → prawdy o sobie (J 8, 32), a także wdzięczność, która zakłada uznanie Boga jako dawcy wszelkich darów.

Wady pochodne p. to: zarozumiałość, nieumiarkowana ambicja i próżność. Skutkiem p. jest stanowczość wyrażająca się w uporczywym poleganiu na sobie, niesubordynacja względem przełożonych, przekraczanie wszelkich praw, lekceważenie środków prowadzących do osiągnięcia → świętości, nieuszanowanie woli Boga (→ zgadzanie się z wolą Bożą), niewdzięczność wobec Stwórcy i obojętność wobec Boga. Z p. rodzi się → zazdrość i egoizm. Przeciwwstawieniem p. jest → pokora.

K. M. Kasperkiewicz, *U podstaw permanentnej formacji. Problematyka chrześcijańskiej pokory*, Wwa 1983; S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Wwa 1988.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

R

RACJONALIZACJA

Jeden z → mechanizmów obronnych polegający na tłumaczeniu lub usprawiedliwianiu własnych czynów i postaw, które są niezgodne z wyznawanym systemem wartości lub nie są akceptowane społecznie.

Człowiek, broniąc się nieświadomie przed lękiem wywołanym możliwością popełnienia we własnych oczach lub w oczach innych ludzi, tłumaczy swoje postępowanie i podaje motywy, które: a) zmniejszają napięcie lękowe; b) są tym logiczniejsze, im bardziej czyny są „nielogiczne”; c) są zgodne z głównymi skalami wartości i oczekiwaniami grupy społecznej, w której człowiek żyje i od której jest zależny.

Jako formy r. można wymienić: dewaluację trudnych do osiągnięcia celów, obniża-

nie wartości innych osób, odwoływanie się do idei nadrzędnych, składanie winy na okoliczności i innych ludzi, reinterpretację motywów, tłumaczenie koniecznością, upodobaniami lub odwlekaniami w czasie, usprawiedliwianie się przez porównywanie z innymi osobami.

Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, Wwa 1957; H. P. Laughlin, *The Ego and its Defences*, Appleton-Century-Crofts, NY 1970; A. Reber, *Dictionary of psychology*, Lo 1985; S. Siek, *Struktura osobowości*, Wwa 1986; J. Aleksandrowicz, *Nerwice. Psychopatologia i psychoterapia*, Wwa 1988; A. Jakubik, *Podstawowe kierunki psychiatrii dynamicznej*, Wwa 1989; D. Rosenhan, M. Seligman, *Psychopatologia*, Wwa 1994.

IWONA NIEWIADOMSKA

RADIO MARYJA

Katolicka ogólnopolska rozgłośnia z siedzibą w Toruniu, należąca do Warszawskiej Prowincji Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela (redemptoryści), założona w 1991 przez o. Tadeusza Rydzyska CSsR.

I. Rys historyczny. Początki RM wiążą się z Sanktuarium Jezusa Miłosiernego w Krakowie-Łagiewnikach, gdzie 10 II 1990 o. Rydzyski na propozycję o. Iwano Angelo Pietrobelli, podjął decyzję utworzenia rozgłośni, której celem byłyby → ewangelizacja. Po uzyskaniu aprobaty Prowincjała Redemptorystów w Polsce o. L. Gajdy (marzec 1991), siedzibą RM stał się niewielki domek z otaczającą go działką, przekazany w testamencie przez państwa Poznańskich redemptorystom w Toruniu.

Pierwsze pozwolenia na stacje nadawcze w Toruniu i Bydgoszczy uzyskano w czerwcu 1991. Próbnym sygnał emitowany

był wieczorem 5 XI 1991, jednak RM oficjalnie zaczęło nadawać 8 XII 1991. Tego dnia do kaplicy rozgłośni z kościoła św. Józefa procesjonalnie została wprowadzona statua Matki Bożej Fatimskiej — Patronki Radia.

Elementem identyfikującym RM jest sygnał → „Bogurodzicy” oraz chrześcijańskie pozdrowienie: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus i Maryja zawsze Dziewica”.

W kwietniu 1992 na Jasnej Górze dokonano zawierzenia posługi RM Królowej Polski. Był to czas intensywnych modlitw i postu Rodziny RM w intencji poszerzenia zasięgu Radia. W styczniu i lutym 1993 RM otrzymało pozwolenia na dalsze stacje naziemne, a w marcu tegoż roku rozpoczęło emisję drogą satelitarną. 29 III 1992 uroczystego poświęcenia nadawczej stacji satelitarnej dokonał Prymas Polski Kard. Józef Glemp, a Mszy św. koncelebrowanej

z udziałem księży biskupów i arcybiskupów przewodniczył metropolita gdański abp. Tadeusz Gocłowski. Specjalnego błogosławieństwa dla powstającego dzieła udzielił Jan Paweł II, przyjmując ojców pracujących w RM na prywatnej audiencji 3 XI 1993.

Po wielu staraniach prowadzących radiostację oraz nacisku milionów słuchaczy, 23 VI 1994 Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji przyznała RM koncesję, uznając ją tym samym za nadawcę ogólnopolskiego. Jednakże do czasu wygaśnięcia koncesji nie została ona przez KRRiTV w pełni zrealizowana. W celu wypełnienia umowy koncesyjnej, 8 VII 1999 zawiązany został w Toruniu Komitet „SOS dla RM”, który postawił sobie za cel obronę katolickiej rozgłośni. Sekretariat Komitetu utworzyli parlamentarzyści: Anna Sobecka, prof. dr hab. Ryszard Bender i dr Jan Szafranec.

19 IX 2000 NIK przedstawiła raport z przeprowadzonej kontroli w KRRiTV w zakresie realizacji koncesji RM, w którym stwierdzono, że RM było dyskryminowane na rzecz komercyjnych rozgłośni: Radia RMF FM i Radia Zet.

W związku z dyskryminowaniem RM 26 IV 2001 Sejm RP przyjął uchwałę, w której domagał się od KRRiTV podjęcia „wszelkich działań w celu niezwłocznego usunięcia nierównej pozycji RM w stosunku do pozostałych nadawców ogólnopolskich”. Na skutek tego 19 VI 2001 KRRiTV przyznała RM status nadawcy społecznego. RM otrzymało koncesję na następnych 7 lat.

Obecnie RM emituje swój program przy pomocy fal krótkich, ultrakrótkich, przekazu satelitarnego oraz internetu. Dostępne jest zatem na całym świecie.

II. Struktura organizacyjna. Dyrektorem RM jest o. Rydzik. Jego najbliższymi współpracownikami od początku istnienia Radia byli: o. Jan Mikrut (1991-2001), o. Eugeniusz Karpel (1991-1995), o. Jan Cwi-kowski (1992), o. Robert Jasiak (1994-

2001), o. Henryk Zienkiewicz (1995), o. Wiesław Majewski (1996) i o. Tomasz Jońca (1996). Obecnie w RM pracują (stan z 31 X 2001): o. Piotr Andrukiewicz (od 1993), o. Grzegorz Moj (od 1996), o. Jacek Cydzik (od 1997), o. Jan Król (od 1997), o. Dariusz Pabiś (od 2000), o. Janusz Dyrek (od 2001); siostry zakonne: cztery siostry ze Zgromadzenia Sióstr Nazaretanek, które przy Radiu tworzą odrębną wspólnotę zakonną, s. Urszula Piekarska ze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo, Anna Kabulska z Instytutu Prymasowskiego oraz przeszło 200 osób świeckich.

Większość świeckich i osoby duchowne pełnią swą posługę w RM bezinteresownie (→ wolontariat) w myśl słów Chrystusa: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mt 10, 8), które widnieją na tablicy informacyjnej przy wejściu do Radia. RM utrzymuje się i rozwija z dobrowolnych ofiar słuchaczy, zwanych „darami serca”. Jest to jego cecha charakterystyczna. Nie emituje zatem płatnych reklam, na co zwrócił uwagę abp I. Tokarczuk (*Siła i moc modlitwy z prawdy*, w: *V Pielgrzymka Rodziny RM na Jasną Górę 13 lipca 1997 roku*, Wwa 1997, 27).

W wielu miejscowościach Polski znajdują się Terenowe Biura RM, będące przedłużeniem inicjatyw Radia w terenie, a jeszcze częściej inicjatorami działań, które pomagają w promowaniu Radio. Osoby posługujące w Biurach są upoważnione do zbierania ofiar na rzecz RM, a przy tym ich działalność jest całkowicie bezinteresowna. Formalne zatwierdzenie Biura następuje w RM po przesłaniu na jego adres zgłoszenia o podjętej inicjatywie oraz zgody miejscowego proboszcza na prowadzenie działalności.

Szerszy krąg współpracowników rozgłośni stanowią członkowie Kół Przyjaciół RM. Ich charyzmat związany jest z misją ewangelizacyjną Radia. Przynależność do Koła, co odróżnia je od Biur, jest całkowi-

cie niesformalizowana, chyba że sama grupa sformalizuje się wewnętrznie. Koła Przyjaciół RM wspierają rozgłoszenie modlitwą i ofiarą. Ich członkowie gromadzą się na wspólnej modlitwie w intencji: Ojca Świętego, Kościoła, Ojczyzny i RM. Wspomagają też organizację spotkań słuchaczy Radia (Rodziny RM), które regularnie odbywają się w różnych miejscach w kraju i za granicą. Zatwierdzenie Koła dokonuje się na podobnych warunkach, jak w przypadku Biura RM.

Istnieją także Młodzieżowe Koła Przyjaciół RM oraz koła dziecięce w postaci → Podwórkowych Kół Różańcowych Dzieci przy RM.

III. Oferta programowa. Celem RM jest ewangelizacja, o czym przypomniał Jan Paweł II w czasie II Pielgrzymki Rodziny RM do Rzymu (29 III 1995). Szeroko pojęta ewangelizacja prowadzona przez RM oparta jest na trzech zasadniczych nurtach: codziennej katechezie, modlitwie, i kontakcie ze słuchaczami.

1. Katecheza w RM. Opiera się ona na nauczaniu Katechizmu Kościoła Katolickiego i zmierza do formowania słuchaczy w duchu chrześcijańskim. Będąc wyrazem łączności z Nauczycielskim Urzędem Kościoła, służy za narzędzie głoszenia Dobrej Nowiny, prowadzi do nawrócenia, pogłębienia wiary i życia sakramentalnego.

Od grudnia 2000 w każdą sobotę w audycji z cyklu „Z Kościołem w III Tysiąclecie” katechezy w RM głoszą biskupi polscy.

W ramach tego nurtu należy również wskazać na szereg audycji cyklicznych, mających charakter formacyjny. Należą do nich m.in.: audycje dla małżonków i rodziców, audycje dla młodzieży i dzieci, audycje poradnicze oraz felietony. Ważną funkcję spełnia także muzyka chrześcijańska, odpowiednio dobierana do charakteru audycji.

2. Modlitwa w RM. Stanowi ona podstawę dla całego dzieła apostołskiego. W codziennym programie słuchacze zaprasza-

ni są do: uczestniczenia w transmitowanej Mszy św., wspólnego śpiewu Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP, prowadzonej medytacji, Różańca (trzy części), modlitwy → „Anioł Pański”, Koronki do Bożego Miłosierdzia, Liturgii Godzin oraz Apelu Jasnogórskiego.

3. Kontakt ze słuchaczami. Dla słuchaczy RM antena radiowa stanowi możliwość otwartej wymiany poglądów i opinii. Jest miejscem wypracowywania wspólnej odpowiedzi na najbardziej palące problemy współczesności. Częsty kontakt ze słuchaczami służy budowaniu wspólnoty i wzajemnej odpowiedzialności. Prowadzi do zaangażowania się w działalność na rzecz dobra wspólnego oraz identyfikacji obszarów, w których to zaangażowanie jest potrzebne.

Program formacyjny oferowany przez rozgłoszenie wykracza poza audycje nadawane bezpośrednio ze studia. Transmitowanych jest bowiem wiele ważnych dla Ojczyzny i Kościoła Powszechnego wydarzeń. Bezpośrednie relacje przekazywane są także z organizowanych przy współpracy RM sympozjów i konferencji prasowych, dotyczących istotnych dla narodu problemów: kultury, rodziny, obrony życia, spraw społecznych i gospodarczych oraz wielu zagadnień z dziedziny mediów. Dzięki przekazowi radiowemu słuchacze, którzy nie mogą uczestniczyć osobiście, mają możliwość włączyć się duchowo w organizowane dla Rodziny RM wspólne spotkania (przy okazji kolejnych rocznic powstania RM), koncerty ewangelizacyjno-patriotyczne „A to Polska, właśnie”, spotkania Rodziny RM w różnych parafiach w Polsce i zagranicą (w każdy poniedziałek), pielgrzymki (na Jasną Górę, do Ojca Świętego) oraz rekolekcje (dla ludzi pracy, rolników i młodzieży oraz rekolekcje przygotowujące do intronizacji → Najśw. Serca Jezusa).

RM, dbając o stałą pogłębioną formację duchową pracowników i słuchaczy rozgłoszenia, organizuje rekolekcje zamknięte (nie

transmitowane). Ich program opiera się na podręczniku rekolekcyjnym o. Jana Mikruta CSsR pt. „*Obfite u Niego Odkupienie*”. *Formacja podstawowa. Podręcznik dla prowadzących rekolekcje* (Wwa 2000). Po każdej serii rekolekcji następuje kontynuacja pracy formacyjnej w małych grupach. Nadto pracownicy RM zaproszeni są w określonych porach dnia do adoracji Najśw. Sakramentu i uczestniczenia w codziennej Eucharystii, sprawowanej w kaplicy radiowej. Raz w miesiącu dla posługujących w rozgłośni odbywają się spotkania formacyjne.

O roli, jaką w Kościele i Ojczyźnie spełnia RM, wielokrotnie wypowiadał się Jan Paweł II. W czasie pielgrzymki Rodziny RM do Rzymu 29 III 1995 powiedział: „Myślę, że macie wiele do zrobienia w Polsce, wiele do zrobienia przez modlitwę codzienną, przez gruntowanie, pogłębianie wiary, przez wpływ na rodziny, przez wpływ na młodzież. Ja Panu Bogu dziękuję codziennie, że jest w Polsce takie radio i że nazywa się RM”. W sprawie RM wiele razy życzliwie wypowiadali się także polscy biskupi.

Podejmując w swym programie wątek religijny i patriotyczny, RM sięga do korzeni kultury polskiej i uczy odpowiedzialności za wspólne dziedzictwo narodowe. Dzięki przekazowi satelitarnemu, obejmującemu prawie cały świat, RM odgrywa ważną rolę integracyjną wśród polonii zagranicznej, a nierzadko jest jedynym środkiem przekazu, który skutecznie przybliży Polskę Polakom na obczyźnie, a Polonię — rodakom w kraju. Świadczą o tym częste spotkania w ważnych ośrodkach polonijnych, gdzie następuje wymiana wspólnych doświadczeń i podejmowanie inicjatyw służących przywracaniu i ugruntowywaniu więzi z Ojczyzną.

Bp Edward Frankowski z Sandomierza, podkreślając wielką troskę rozgłośni o zachowanie tożsamości chrześcijańskiej i narodowej Polaków, wskazuje, iż „RM ma

odwagę bronić przede wszystkim Kościoła w Polsce przed zgubnymi wpływami wszelkich liberalistów, modernistów, masonów, zwolenników Nowej Ery — New Age. [...] Radio to broni też przed tymi, którzy w Kościele są gotowi iść na wygodne układy i kompromisy z tym światem [...]. Jest to radio, które [...] było i jest wierne Prawdzie (*Czym jest RM?*, Tr 1999, 49).

Ze względu na stanowczy sprzeciw wobec odrzucania Dekalogu, niesprawiedliwości oraz deptaniu godności i świętości życia ludzkiego, RM jest nieustannie poniżane i szkalowane przez różne grupy interesów politycznych i finansowych. Zarówno media jak i ugrupowania lewicowe przez swoje działania starają się zepchnąć RM na margines życia kulturalnego i społecznego. Szczególne zagrożenie ze strony RM upatruje się we wspólnototwórczej i opiniotwórczej jego roli, a także w podejmowaniu na antenie tematów społeczno-ekonomicznych, niewygodnych dla różnych środowisk, dlatego przez te środowiska ukrywanych lub przedstawianych w sposób jednostronny.

Dla obrony RM przed niesłusznymi atakami, 29 XII 1997 grupa ludzi nauki i kultury zawiązała „Zespół Wspierania RM w Służbie Bogu, Kościołowi, Ojczyźnie i Narodowi Polskiemu”, który działa pod przewodnictwem prof. dr hab. inż. Janusza Kaweckiego, członka Rady Programowej RM.

Owoce przemyśleń w oparciu o tematykę pojawiającą się na antenie RM jest kilka książek, z których większość stanowi zapis świadectw słuchaczy Radia, m.in.: *RM* (Tr 1995), *Nasza książka. Rodzina RM w darze Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II* (Wwa 1995), *Dziękujemy Ci Ojciec Święty*, (Wwa 1996), *Kapłan w moim życiu* (Wwa 1996), *Pozwólcie mi żyć* (Wwa 1997), *Głosmy Ewangelię życia. Antologia tekstów i wypowiedzi z przebiegu walki o prawo do życia dzieci nienarodzonych* (Wwa 1997), *Ojczyznę wolną racz nam wrócić. Męczeń-*

ska droga Polaków po drugiej wojnie światowej (Wwa 1998), *To nie był przypadek. Stali się świadkami Pana Boga dzięki posłudze RM* (Wwa 2000).

IV. Instytucje działające przy RM.

Owoce działalności RM są liczne i cenne inicjatywy podejmowane i prowadzone przez ludzi świeckich. W 1996 powstała w Szczecinku Fundacja „Nasza Przyszłość”, która przez swą działalność wydawniczą popularyzuje dobrą książkę, kasyety audio i video oraz wydaje miesięcznik „Rodzina RM”. Przy Fundacji w 1998 utworzone zostały również Prywatne Liceum Ogólnokształcące oraz Szkoła Podstawowa. Dyrektorem Fundacji jest Szymon Cieślak.

15 II 1997 została założona w Lublinie Fundacja *Servire Veritati* oraz Instytut Edukacji Narodowej przy RM. Przez istniejące przy nim Wydawnictwo, Studium Edukacji Narodowej, Akademię Etyczno-Pedagogiczną, Akademię Umiejętności Społecznych, odgrywa on istotną rolę w formacji intelektualnej z zakresu różnych dziedzin wiedzy. Dyrektorem Fundacji jest Arkadiusz Robaczewski. W skład Rady Programowej Instytutu wchodzi: bp E. Frankowski, dr Krystyna Czuba, red. Jan M. Jackowski, prof. dr hab. Piotr Jaroszyński, prof. dr hab. inż. Janusz Kawecki i o. Rydyk.

W październiku 1999 powstało w Toruniu Studium Dziennikarskie przy RM im. św. Maksymiliana M. Kolbego. Jego dyrektorem jest Joanna Gondek. Studium jest dwusemestralnym kursem doskonalącym, wpisanym do ewidencji szkół i placówek niepublicznych. Jego celem jest upowszechnianie polskiego wzoru rozwoju mediów. Od 2001 prowadzony jest również na antenie Radia Radiowy Kurs Dziennikarski oraz Radiowy Kurs Samorządowy.

Od kilku lat istnieje we Wrocławiu Fundacja *Lux Veritatis*, która przy pomocy nowoczesnych środków audio-wizualnych niesie Dobrą Nowinę. Fundacja oferuje szeroki wybór filmów fabularnych, bajek dla

dzieci oraz zarejestrowanych na żywo wydarzeń religijnych i kulturalnych. Posiada również własną księgarnię.

29 I 1998 ukazał się pierwszy numer „Naszego Dziennika”, który na rynku prasowym jest obecnie jedyną niezależną gazetą codzienną służącą przekazywaniu rzetelnej informacji. Propaguje wartości chrześcijańskie oraz wielowiekową tradycję i kulturę polską. Codziennie na jego łamach drukowany jest program RM. Redaktorem naczelnym „Naszego Dziennika” jest Ewa Sołowiej, zaś wydawcą „Spes” Spółka z o.o.

W październiku 2001 w Toruniu rozpoczęła działalność Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej, kształcąca studentów w trybie zaocznym, dziennym i podyplomowym na kierunkach: polityka społeczna i kultura medialna. Uczelnia przygotowuje do pracy w administracji samorządowej i centralnej wszystkich szczebli, do prowadzenia przedsiębiorstw i ośrodków kulturalnych; dziennikarzy do różnych mediów. Od drugiego roku wprowadzono dodatkowo studium pedagogiczne.

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej jest pierwszym z elementów projektu budowy Centrum *Polonia in Tertio Millennio* w Toruniu, w skład którego mają wejść m.in.: budynku dydaktyczne, akademiki i mieszkania dla wykładowców, zespół sportowo-rekreacyjny (stadion, hala sportowo-widowiskowa, baseny); hospicjum; Centrum *Evangelium Vitae*, mające na celu głoszenie godności i obronę ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci; świątynia z budynkiem klasztornym oraz Muzeum Osiągnięć Narodu Polskiego.

IV Pielgrzymka Rodziny RM na Jasną Górę 14 lipca 1996, Wwa 1996; M. Rutkowska, *Krople modlitwy i dobra*, Wwa 1999; D. Drażek, *RM w systemie środków społecznego przekazu*, Pz 2001 (mps ArchUMK); D. Zalewski, *RM w ogniu propagandy*, Ki 2001; *Odważny głos prawdy*, red. J. Kawecki, K. R. Jaśkiewicz, J. Chodorowska, Wwa.2001.

AGNIESZKA DENEKA

RADY EWANGELICZNE

I. Znaczenie pojęcia. Rada jest to konkretna pomoc wyświadczana osobie, która doznając trudności o nią prosi. Wyrazem tego może być pouczenie lub wskazanie, które zmierza do nakreślenia drogi i sposobu wyjścia z trudności, aby osiągnąć odpowiedni cel. Tego rodzaju pomoc ma charakter wyłącznie interpersonalny, czyli zachodzi jedynie między osobami, z których jedna jest w stanie poszukiwania celu, a drugą znamionuje mądrość, bycie godną zaufania i gotowość do służby.

II. Treść r. e. Ich podstawę stanowią słowa i postawa Chrystusa (LG 43). Tę właśnie rzeczywistość uwydatnia przymiownik „ewangeliczne”, wskazujący nie tyle na miejsce zamieszczenia rad, czyli → Ewangelię, ile na ich charakter, tzn., iż jest w nich wcielona Ewangelia, którą jest Jezus w swojej osobie i w swoim zbawczym nauczaniu. W ich zakres zaś wchodzi: → czystość, → ubóstwo i → posłuszeństwo.

a) *Czystość* zachowuje Chrystus. Praktykowana przez Niego czystość nie sprowadza się jednak do formalnego przestrzegania przepisów i zachowania rytualnych obrzędów o charakterze oczyszczającym, lecz polega na zachowaniu jakości serca, której istota zawiera się w umiłowaniu Boga Ojca i ludzi. On wybrał ją dobrowolnie z uwagi na misję, jaką przyszedł wypełnić, a którą było udzielenie ludziom prawdziwego życia (J 10, 10). Zatem Jego czystość nacechowana była osobową relacją z Ojcem, z której wynikała Jego oblubieńcza miłość do wszystkich ludzi aż do końca (J 13, 1). Nie tylko postawa czystości Chrystusa stanowi oparcie dla r. e. czystości, ale także Jego słowa o bezzenności dla królestwa niebieskiego (Mt 19, 12). Choć niektórzy teolodzy nie upatrują w tych słowach podstaw dla r. e., lecz odnoszą je do powo-

łania, to trzeba stwierdzić, że bezzennostwo dla królestwa niebieskiego, które jest inną formą życia niż małżeństwo wypływa z oferty Chrystusa, którą człowiek może podjąć lub też odrzucić.

b) *Ubóstwo* także praktykuje Jezus Chrystus. W formie najbardziej radykalnej uwydatnia się ono w tajemnicy Jego Wcielenia, w której jako Syn Boży przyjmuje ludzką naturę ze wszystkimi jej elementami, z wyjątkiem grzechu (Flp 2, 6-8). To ubóstwo, określane istotowym, legło u podstaw pozostałych form Jego ubóstwa, do których należą: narodziny w żłobie (Łk 2, 7), ofiarna praca cieśli (Mt 13, 54-55; Łk 6, 3), nieposiadanie stałego miejsca zamieszkania (Mt 8, 20), wreszcie całkowite ogołocenie aż do oddania życia na krzyżu (Łk 23, 26-45). Świadome przeżywanie przez Chrystusa ubóstwa kreowało sposób Jego bycia, którego najgłębszym wyrazem było bezwarunkowe oddanie się woli Ojca w celu realizacji Jego zbawczych zamiarów. A zatem z postawy ubóstwa Chrystusa można wydobyc argument dla r. e. ubóstwa. Można go również wyczytać z Jego słów skierowanych do bogatego młodzieńca (Mt 10, 21; 19, 21). Wprawdzie niektórzy teolodzy słowa te odczytują w formie imperatywu powołaniowego, nie widząc w nich żadnych podstaw dla r. e. ubóstwa, ale jednak trzeba stwierdzić fakt, iż człowiek jest wolny wobec Chrystusowego wołania do pójścia za Nim.

c) *Posłuszeństwo* również pełnił Chrystus. Ono swój początek bierze już w tajemnicy Jego Wcielenia, które w myśli biblijnej postrzegane jest jako wejście Syna Bożego na drogę bezwarunkowej dyspozycyjności wobec Ojca (Hbr 10, 5-7. 10). Treścią życia Chrystusa była wola Ojca, której On dawał posłuch. Swoje stosunek wobec

niej, czyli swoje posłuszeństwo wobec Ojca, wyraża w pojęciu „musi, jest konieczne” (łac. *oportet Dei* — Łk 4, 34; 19, 5). Pod tym *Dei* przeżywa On również swoją mękę (Łk 22, 37; Mk 8, 31). Jego więc posłuszeństwo cechuje synowskie oddanie, wierność, dobrowolność i współodpowiedzialność wobec woli Tego, który Go posłał, nawet wówczas, kiedy ta wola jest bolesna (Łk 22, 42). Zatem posłuszeństwo Jezusa było wyrazem Jego miłości wobec Ojca i wszystkich ludzi i przejawiało się w bezinteresownej ofierze z siebie samego dla innych: Ojca i ludzi. Swoje posłuszeństwo wobec Ojca Jezus przenosi na ludzi. Woła bowiem uczniów do pójścia za Nim (Mk 1, 16-18). Danie posłuchu Chrystusowemu wołaniu stanowi istotę posłuszeństwa. Ten fakt najwyraźniej uwidacznia się w Jego słowach: „Kto pełni wolę Bożą, ten mi jest bratem, siostrą i matką” (Mk 3, 35). Pełnienie więc woli Bożej nie jest niczym innym jak udzieleniem jej posłuchu, czyli skutecznym słuchaniem (posłuszeństwem).

R. e. są związane z życiem i nauczaniem Chrystusa i zostały przez Niego dane Kościołowi (LG 44). Przez ich praktykę człowiek upodabnia swoje życie do życia Chrystusa. Czystość pozwala osiągnąć jego sercu wolność rozbudzając je jednocześnie do coraz głębszego umiłowania Boga i ludzi (PC 12). Ubóstwo zaś umożliwia mu wzrastanie w dyspozycyjności wobec bliźnich, natomiast posłuszeństwo wychowuje go do równego traktowania wszystkich ludzi i braterskiej współpracy w realizacji najwyższych wartości.

III. Obowiązywalność r. e. Jak stwierdza Sob. Wat. II, r. e. zostały udzielone jako dar Boży całemu Kościołowi (LG 43). Stąd też do ich realizowania zobowiązani są wszyscy chrześcijanie.

Skoro obowiązują wszystkich, jak zatem rozumieć ich rolę w życiu konsekrowanym? Kwestia ta jest możliwa do rozwiązania jedynie przy uwzględnieniu płasz-

czyzn powołania: ludzkiej, chrześcijańskiej i charyzmatycznej (zakonnej). Ta ostatnia stanowi szczególną formę realizacji dwóch pozostałych płaszczyzn powołania: ludzkiego i chrześcijańskiego. Powołanie ludzko-chrześcijańskie obowiązuje wszystkich chrześcijan, bowiem wszyscy są wezwani do świętości, czyli podjęcia Chrystusowego wezwania do pójścia za Nim. Z tego względu wszyscy mają żyć r. e., choć nie każdy w jednakowej ich formie. W stosunku do → osób konsekrowanych życie r. e. przyjmuje formę radykalną.

Oczywiście różnica pomiędzy osobami konsekrowanymi a świeckimi w odniesieniu do praktykowania r. e. nie zachodzi na płaszczyźnie teologalnej, czyli trwania w łasce uświęcającej, która rozkwita → wiarą, → nadzieją i → miłością. Każdy bowiem ma powinność prowadzenia życia teologalnego. Nie należy jej również upatrywać na płaszczyźnie moralnej, gdyż zachowanie cnót moralnych także obowiązuje wszystkich. Płaszczyzna tego zróżnicowania tkwi w szczególnym wyborze przez Chrystusa osób konsekrowanych i usytuowaniu ich w konkretnej sytuacji życiowej, by mógł On wyrażać wartości, które stanowią podstawę zbawienia. Rezygnacja z istotnych dla egzystencji dóbr związana z profesją r. e. służy zmanifestowaniu fundamentalnej wartości życia ludzkiego, jaką jest Chrystus. Dlatego życie konsekrowane jest uobecnieniem Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego (LG 44).

G. Escudero, *De la pobreza*, w: *Decreto „Perfectae caritatis”. Renovacion y adaptacion de la religiosa*, Ma 1966, 215-242; L. Crippa, *Il bene dell'obbedienza*, Mi 1987; J. Galot, *Vivere con Cristo. I fondamenti evangelici della vita consacrata*, Mi 1990; A. Pigna, *Consigli evangelici. Virtù e voti*, R 1990; J. Ridick, *Skarby w naczyniach glinianych*, Ki 1995; R. Cantalamessa, *Povertà*, Mi 1997; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998; *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lb 1999, 259-270; J. W. Gogola, *R. e.*, Kr 1999.

KS. HENRYK WEJMAN

RANY MIŁOŚCI

W → zjednoczeniu mistycznym człowieka z Bogiem, św. Jan od Krzyża wskazuje stan, w którym Bóg, udzielając się duszy swoją → miłością, zadaje rany pobudzające wolę i uczucia do większego kochania Boga (PD, 1, 17-20). Miłość Boża jest jak strzała ognista, która przenikając → serce człowieka (→ *transwerberacja*) wznieca w nich nieugaszony płomień wyrażający tęsknotę za Bogiem do tego stopnia, że pragnie on natychmiastowego połączenia z Umiłowanym. R. m., mimo że potęgują → cierpienia, są jednak pełne rozkoszy i rado-

ści, przybliżając Boga i dając przedsmak Jego miłości (PD, 9, 3).

Św. Bonawentura w dziele *O siedmiu stopniach kontemplacji* stan ten umieszczał na pierwszym stopniu → kontemplacji podkreślając, iż polega on na palącym pragnieniu miłości Boga i całkowitym zapomnieniu o sobie.

M. Hout de Longchamp, *Lecture de Jean de la Croix*, P 1981, 181-233; A. Royo Marín, *Teologia della perfezione cristiana*, Mi 1987⁷, 879-880; M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Ni 1992.

KS. JAN MACHNIAK

REGUŁY MONASTYCZNE

Do XVI w. zbiór podstawowych przepisów normujących życie zakonne, tak w zakresie zewnętrznej organizacji jak i → życia duchowego. Ich uzupełnieniem w późniejszym okresie były → konstytucje zakonne.

Za twórcę pierwszych r. m. powszechnie uważa się św. Pachomiusza († 346). *Regula sancti Pachomii*, napisana po koptyjsku, została przełożona na łacinę przez św. Hieronima w 404. Wywarła wielki wpływ na życie zakonne. Oprócz tego znanych jest ponad 30 reguł, powstałych w latach 400-700 w Galii, Hiszpanii i Italii, bardzo zróżnicowanych pod względem zakresu norm, stylu, objętości itp. W zależności od okresu

powstania dzieli się je na osiem tzw. pokoleń.

Do najbardziej znanych r. m., mających największy wpływ na monastycyzm zachodni, należą: *Reguła św. Benedykta*, *Reguła św. Bazylego*, *Reguła św. Augustyna* i *Reguła franciszkańska*.

W 1215 Kościół zabronił tworzenia nowych reguł. Jednak już w 1223 zatwierdził *Regułę franciszkańską*.

J. Pilat, *Starożytne reguły monastyczne (400-700 r.)*, w: *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej* (DwP, 3), red. M. Chmielewski, Lb 1996, 10-26.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

REINKARNACJA

(łac. *re-incarnatio* — powtórne wcielenie; synonimy: *matempsychoza* — wędrówka dusz; *palingeneza* — powtórne narodzenie)

Doktryna filozoficzno-religijna uznająca możliwość wielokrotnego wcielania się duszy człowieka w organizmy roślinne, zwie-

rzące lub ludzkie w celu oczyszczenia z win, wyzwolenia z ciała i osiągnięcia zbawienia. R. często wiąże się z nauką o preegzystencji duszy ludzkiej.

Metempsychoza jest istotnym elementem doktryny religii Wschodu → hinduizmu, → buddyzmu i dżinizmu. Pojęcia te-

go nie znają jeszcze księgi Wedy (XV w. przed Chr.), ani późniejsze Brahmany (weddyzm); pojawiło się dopiero w Upaniszadach (ok. VII w. przed Chr.) w braminizmie i związane jest z prawem *karmana*, głoszącym moralną odpowiedzialność człowieka po śmierci za czyny popełnione w życiu ziemskim. Wg nauki hinduistycznej kołowrót narodzin i śmierci (*sansara*) zostaje przerwany, gdy człowiek osiąga wyzwolenie polegające na uświadomieniu sobie tożsamości jego świadomości (*atman*) z Absolutem (*brahma*). Naukę o r. i prawie *karmana* przejął z hinduizmu Budda († 480 przed Chr.); osiągnięcie zbawienia (*nirwany*) i ustanie łańcucha wcieleń następuje po całkowitym oderwaniu się człowieka od pożądania będącego przyczyną cierpienia. Współczesny Buddzie Mahawira, założyciel dżinizmu, wskazywał na praktyki ascetyczne jako drogę do osiągnięcia wyzwolenia (*moksa*). Nie zna pojęcia r. konfucjanizm — w Chinach pojawiła się ona wraz dotarciem tam buddyźmu.

Religie Wschodu opierają naukę o r. na właściwym człowiekowi pragnieniu szczęścia i nieskończonego istnienia oraz na towarzyszącym temu pragnieniu przekonaniu o nieśmiertelności ludzkiego ducha i o sprawiedliwej zapłacie po śmierci za czyny popełnione w życiu doczesnym. Religie te zakładają też możliwość osiągnięcia zbawienia przez człowieka bez konieczności Bożej pomocy (autosoteriologia).

Od starożytności r. znana była również w filozofii i religiach Zachodu. Od VII w. przed Chr. stanowiła — wraz z teorią preegzystencji dusz — istotny element orfizmu oraz filozofii Pitagorasa, Empedoklesa, Platona i Plotyna. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa głoszona była przez hereetyckie ruchy gnostyków i manichejczyków. Samą doktrynę preegzystencji głosili też (wykluczając jednak r.) Filon z Aleksandrii, Orygenes i św. Augustyn. Metempsychozę przyjmowali też G. Bruno, T. Campanella,

D. Hume, L. C. de Saint Martin, Ch. Renouvier, a w Polsce — Andrzej Towiański († 1878), Adam Mickiewicz († 1855), Juliusz Słowacki († 1849), Seweryn Goszczyński († 1876), Zygmunt Krasiński († 1859) i August Cieszkowski († 1894). W czasach współczesnych na Zachodzie r. i preegzystencję uznają spirytyzm i teozofia. Geneza nauki o r. w myśli zachodniej tkwi w utożsamianiu istoty człowieka z jego duszą (duchem) oraz w negatywnym postrzeganiu materii i ciała.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia r. jest nie do przyjęcia w świetle Ewangelii, a zwłaszcza w perspektywie zmartwychwstania Chrystusa. Doktryna metempsychozy kłóci się z chrześcijańską nauką o absolutnej wartości ludzkiej osoby w jej cielesności, jedności i niepowtarzalności, a także o wolnej woli człowieka i łasce. Wyklucza Osobę Chrystusa jako Odkupiciela i jedynego Pośrednika zbawienia. Jest sprzeczna z chrześcijańską eschatologią, zwłaszcza z objawioną prawdą o sensie ludzkiej śmierci, o sądzie Bożym, czyśćcu, piekle, a przede wszystkim z Bożą obietnicą powszechnego zmartwychwstania.

Ponieważ r. nie była przyjmowana w chrześcijaństwie na szerszą skalę, ani też nie powodowała większych kontrowersji, Nauczycielski Urząd Kościoła nigdy jej wprost nie potępił. Uczynił to jednak pośrednio przez określenie nauki o definitywnym charakterze ludzkiej → śmierci i następującym po niej sądzie Bożym (Sobór Florencki — Denz. 1305; konst. Benedykta XII *Benedictus Deus* — Denz. 1000, 1002), o niepowtarzalności życia ludzkiego (LG 48), a także przez odrzucenie teorii preegzystencji duszy ludzkiej (Denz. 403, 456, 854, 1440; KKK 1013).

W. Granat, *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*, Lb 1962; H. Seweryniak, *R. a wiara w zmartwychwstanie*, PP 11(1993), 186-196; B. Mondin, *Preegzystencja, nieśmiertelność, r.*, Kr 1996.

IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM

REKLUZJA

(łac. *recludere* — ponownie zamykać)

Jedna z najbardziej surowych form → eremityzmu polegająca na prowadzeniu przez pewne osoby, zwane rekluzami, życia samotnego, w zamkniętych pomieszczeniach, często przylegających do kościoła, dla umożliwienia udziału w liturgii, ale też utrudniających kontakt ze światem zewnętrznym.

Tego rodzaju forma życia rozwijała się najpierw na Wschodzie, głównie w Egipcie, Syrii, Palestynie, a następnie w Azji Mniejszej. Swe nasilenie osiągnęła w IV w., szczególnie wśród mężczyzn, zamykających się w małych pomieszczeniach. Oprócz → modlitwy, rekluzi stosowali surowe praktyki pokutne, zwłaszcza → post.

Na Zachodzie praktyka ta znana jest od V w., przy czym praktykowano tu ascezę w złagodzonej formie, co regulowały synody kościelne, np. 533 w Orleanie i 643 w Toledo. Z czasem podjęciu tej formy życia towarzyszyły specjalne obrzędy religijne. Czasową rekluzję, jednakże w zbiorowej

formie, praktykowali mnisi św. Romualda w Camaldoli (kameduli), który w 1010 zorganizował także cele dla kobiet-rekluz. Zbiorowe r. istniały jeszcze w XIV w., a nawet w XVI w. Obecnie prawodawstwo kamedułów wyraża zgodę tylko na pojedyncze r.

Praktykowane one były również przez cystersów (od XI w.) i franciszkanów-walombrozjanów (w XIII w.).

W Polsce taką formę życia przyjęła bł. Dorota z Mątów († 1394), która po śmierci męża zdecydowała się na życie rekluzy w celi przylegającej do krypty katedry w Kwidzynie. Przeżywała tu stany mistyczne opisane przez jej spowiednika Jana z Kwidzyna.

M. Borzyszkowski, *Błogosławiona Dorota i jej droga na ołtarze Pańskie*, „Studia Warmińskie”, 14(1977), 517-537; H. Misztal, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, w: *Polscy święci*, Wwa 1983, 1, 27-64; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, 1, Lb 1994, 23-27.

KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

REKOLEKCJE

Pojęcie wieloznaczne, obejmujące wiele różnych form i praktyk duchowych (→ ćwiczenia pobożności). Trwają one co najmniej trzy dni, odprawiane są indywidualnie lub zbiorowo, samodzielnie lub pod kierunkiem doświadczonego przewodnika. Ich celem jest całościowa rewizja swojego → życia duchowego i → nawrócenie.

Pod względem formy można mówić o r. *otwartych*, jakimi z zasady są r. parafialne, oraz o r. *zamkniętych* dla określonych grup, zwłaszcza kapłanów, → osób konsekrowanych i świeckich.

I. Podstawy biblijno-patrystyczne. R. we współczesnym rozumieniu były prakty-

ki duchowe, jakie uprawiali prorocy ST w jaskiniach lub na Górze Karmel (→ karmelitańska szkoła duchowości), polegające na czasowym oddaleniu się od ludzi i przebywaniu w samotności w celu wzmocnienia duchowej siły.

Przykładem jest zwłaszcza Mojżesz (Wj 3, 1 n.; 19, 3 n.) i Eliasz (1 Krl 17, 3-10; 19, 1-14), a także i wielu innych. Św. Jan Chrzciciel młode lata spędził na pustyni, gdzie w samotnej rozmowie z Bogiem przygotowywał się do spełnienia swych zadań poprzednika Mesjasza (Mt 3, 1-4). Podobnie → Jezus Chrystus zanim rozpoczął publiczną działalność, ok. 30. lat spędził w za-

ciszu domu nazaretańskiego (Łk 3, 23), a tuż przed jej rozpoczęciem czterdzieści dni modlił się w odosobnieniu na pustyni (Łk 4, 1-13). Wielokrotnie przerywał swoją pracę apostołską, usuwał się od uczniów i ludzi, aby przebywać z Ojcem (Mt 14, 13; Mk 1, 35; Łk 4, 42; 9, 10). Także swoich uczniów zachęcał do samotności (Mk 6, 31). Wstępując do nieba zalecił swoim uczniom wspólne modlitwy, jako warunek zesłania na nich Ducha Świętego (Łk 24, 49; Dz 4, 14).

Przykład i zachęta Chrystusa były inspiracją w następnych wiekach dla pustelników (→ eremityzm), do których przybywali ludzie w poszukiwaniu duchowej pomocy. Echem tej praktyki są słowa św. Piotra Chryzologa († ok. 458): „Poświęciliśmy ciału lata, poświęćmy duszy dni”. Od samego początku upowszechnia się także forma przepowiadania wzywającego do przemiany życia, którą można uznać za prototyp r. we współczesnym znaczeniu. Taką działalność kaznodziejsko-rekolekcyjną prowadzili m.in.: św. Ignacy Antiocheński († 115), św. Polikarp († 156), św. Ireneusz († ok. 200), Tertulian († 220), Orygenes († 253) uważany za najaktywniejszego kaznodzieję pierwszych trzech wieków, św. Antoni Pustelnik († 355), który wykształcił sporą grupę uczniów do przepowiadania, św. Euzebiusz († 371), św. Atanazy († 373), który podczas siedemnastoletniego wygnania ze stolicy biskupiej w Aleksandrii całkowicie poświęcił się przepowiadaniu, św. Marcin († 397), jako biskup Tours przemierzył całą Galię walcząc z arianizmem swoimi kazniami, św. Ambroży († 397), biskup Mediolanu, który swoim przepowiadaniem nakłonił do pokuty samego cesarza Teodozjusza Wlk. i św. Jan Chryzostom († 407) — 12 lat poświęcił wędrownej pracy misyjnej.

II. Rys historyczny kaznodziejstwa rekolekcyjnego. Od V w. obok wędrownego kaznodziejstwa rekolekcyjnego coraz wyraźniej pojawia się przepowiadanie w danym miejscu, do którego przychodzą słu-

chacze. Za inicjator apostołstwa tego typu uważa się św. Szymona Słupnika Starszego († 459), który w Telanissus z wysokości 18-metrowego słupa przez 30 lat głosił kazania pokutne. Jego naśladowcami byli m.in.: św. Daniel († 493), św. Szymon Słupnik Młodszy († 595), który wg tradycji spędził 68 lat na słupie k. Antiochii, św. Łukasz († 979), apostołujący ze słupa w pobliżu Chalcedonu przez 44 lata, św. Łazarz († 1054) — działał w okolicach Efezu przez 11 lat.

W tym czasie w Kościele zachodnim działali wielcy kaznodzieje i organizatorzy życia monastycznego, jak: św. Augustyn († 430), św. Patryk († 461), św. Bonifacy († 754), św. Kolumban († 615) i wielu innych.

Na przeł. XI i XII w. upowszechniło się kaznodziejstwo pokutne, którego treścią było wezwanie do krucjat. Pierwszym głosicielem tego typu był Piotr z Amiens († 1115), a jego metodę przejął św. Bernard z Clairvaux († 1153). Od XIII w. zaznacza się silny wpływ kaznodziejsko-rekolekcyjny dominikanów, m.in. św. Jacek († 1257) jest jednym z pierwszych dominikanów w Polsce, którzy od XIII w. przyczynili się do ożywienia religijnego. Zaś spośród franciszkanów, oprócz samego św. Franciszka z Asyżu († 1226), wśród wybitnych kaznodziejów wymienić należy św. Antoniego z Padwy († 1231) i Dawida z Augsburga († 1272), a w Polsce, zwłaszcza na kresach wschodnich — bł. Jakuba Strzemię († 1409). Godnym uwagi głosicielem pokuty i rekolekjonistą we współczesnym znaczeniu w XIV w. Włoszech był kupiec ze Sieny bł. Giovanni Colombini († 1367), założyciel jezuitów (hieronimitów), którzy upowszechnili zwyczaj chrześcijańskiego pozdrowienia: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”.

Wiek XV to okres niezwykłego rozkwitu kaznodziejstwa pokutnego, do czego dali impuls franciszkańscy obserwanci, wśród których wyróżniali się: św. Bernardyn ze Sieny († 1444) i św. Jan Kapistran († 1456).

W Polsce takim wybitnym kaznodzieją pokutnym był bł. Szymon z Lipnicy († 1482) i bł. Ładysław z Gielniowa († 1505), patron Warszawy.

W XVI w. powstawały nowe zakony do pracy kaznodziejskiej, m.in.: teatyni — założeni do pracy wśród ludu przez św. Kajetana († 1547) i barnabici — powołani w Mediolanie w 1532 przez misjonarza ludowego św. Antoniego Zaccaria († 1539) celem głoszenia misji ludowych; jezuici oraz kapucyni, którzy od samego początku jako cel stawiali sobie pracę kaznodziejsko-misyjną.

Z powstaniem jezuitów wiąże się epokowe wydarzenie w historii r., jakim było wydanie w 1548 → *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego z Loyoli. Stworzył on metodę r., rozłożoną w czasie, która nie tyle ma na celu pouczenie rozumu, co raczej nakłonienie woli do podjęcia decyzji naśladowania Chrystusa i kierowania się nią w życiu. Jej cechą charakterystyczną jest → chrystocentryzm. Podkreśla się konieczność milczenia i odosobnienia od codziennych zajęć przez cały czas trwania ćwiczeń, oraz konieczność wiernego stosowania metody rozmyślań rekolekcyjnych, co było niewątpliwą nowością na tle dotychczasowej praktyki kaznodziejsko-pokutnej.

O wartości *Ćwiczeń* zaświadczały kolejne papieże zatwierdzając je i polecając praktyce duszpasterzy i wiernych (Paweł III — 1548; Klemens XIII — 1605; Pius IX — 1849; Leon XIII — 1900; Benedykt XV — 1921). Pius XI w 1929 wydał orędzie poświęcone r. zamkniętym *Mens nostra*, podkreślając w nim wielkie znaczenie i pożytek r. odprawianych wg tej metody, a służących do ukształtowania człowieka i apostoła na miarę naszych czasów. Także Pius XII oprócz podkreślenia owoców duchowych płynących z odprawienia r. ignacjańskich, w liście *Nostri profecto* (6 VII 1940), uroczyście ogłosił św. Ignacego Loyolę patronem ruchu rekolekcyjnego.

Metoda św. Ignacego służyła jako podstawa do opracowywania r. przez różnych autorów. Do najbardziej znanych należą Jan Crasset SJ († 1692), św. Jan Chrzyciel de la Salle († 1719), a nade wszystko św. Alfons Liguori († 1785), który upowszechnił metodę r. i misji ludowych.

W XVII w. ruch kaznodziejsko-rekolekcyjny rozwinął się we Francji. Pierwsze miejsce zajmuje św. Franciszek Salezy († 1622), który głosząc rekolekcje w okolicach Chablais pozyskał ok. 70 tys. kalwinów. W Bretanii działał typowy misjonarz ludowy Michał Le Nobletz (1577-1633), który posługiwał się środkami audiowizualnymi, jak kolorowe obrazy, przedstawienia religijne, śpiewy itp. W tym czasie we Francji zarówno dwór królewski, jak i możnowładcy hojnie finansowali działalność kaznodziejsko-rekolekcyjną. Nowy impuls w rozwój r. dał św. Wincenty à Paulo († 1660), założyciel Zgromadzenia Księży Misjonarzy w celu ratowania Europy przed protestantyzmem. Od 1617 zaczął głosić misje na wsi. W 1622 Stolica Apost. zażądała od niego prowadzenia misji zagranicznych, wyznaczając mu jako teren pracy Madagaskar.

W XVIII w. w Rzymie działał św. Wincenty Pallotti († 1850), który r. ludowe wiązał z oktawą Trzech Króli. Z jego inicjatywy w jednym z kościołów rzymskich urządzono przez osiem dni uroczyste nabożeństwa, na które składały się samodzielne celebacje w następującym porządku: Msza św., Różaniec, rozmyślanie, modlitwy, konferencja, suma — codziennie w innym obrządku z kazaniem w jakimś obcym języku. Po południu były modlitwy do Dzieciątka Jezus i kazanie, a po nim wystawienie i błogosławieństwo Najśw. Sakramentem. Dzień kończył się nabożeństwem wieczornym z konferencją i powtórnym wystawieniem oraz → błogosławieństwem eucharystycznym. W ostatnim dniu oktawy wierni przystępowali do komunii św. Ośmiodnio-

we celebracje wieńczyła uroczysta procesja z udziałem kardynała i biskupów obrządku łacińskiego oraz wschodniego. Celem tych uroczystości było odnowienie ducha religijnego wiernych. W tym samym celu św. Wincenty założył Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego.

Wiek XVIII i XIX, pomimo rewolucji francuskiej i wojen, nie osłabił działalności kaznodziejsko-rekolekcyjnej. Obok Francji kaznodziejstwo ożywiło się w Hiszpanii — św. Antoni Claret († 1870), założyciel klarretynów, a w Niemczech i Austrii — Jan Roothan SJ († 1853).

Przełomem dla rozwoju pracy rekolekcyjno-misyjnej było zarządzenie Kodeksu Prawa Kanonicznego (1917) o obowiązku urządzania co 10 lat misji parafialnych.

III. Historia r. w Polsce. Szczególny wkład w dzieło r. i misji w Polsce mają jezuita (→ ignacjańska szkoła duchowości), którzy niemal od początku tą działalnością objęli duchowieństwo i zakony, potem → Sodalieje Mariańskie i w następstwie tego na ogół wiernych. Już od 1574 notuje się odprawianie r. w kolegiach jezuickich w Braniewie i Krakowie, a także w konwentach benedyktynek w Staniątkach i Sandomierzu (od 1611), klarysek w Starym Sączu (od 1604), a także norbertanek w Krakowie, Imbramowicach i Busku.

R. odprawiły pojedyncze osoby, zwłaszcza wysoko postawione w hierarchii kościelnej, np. dziesięciodniowe rekolekcje odprawił w 1621 opat miechowski i biskup chełmski Maciej Łubieński, w 1623 sufragan krakowski Tomasz Oborski, w 1590 kard. Jerzy Radziwiłł wraz z 20. księżmi, w 1631 opat cystersów z Koprzywnicy k. Sandomierza Mikołaj Gniewosz. Powoli ustalili się zwyczaj r. przed święceniami kapłańskimi. Odprawiali je klerycy w Kaliszu w 1593 i 1643, a w Krakowie w 1647. Potem praktyka ta była nakazana uchwałami różnych synodów. W latach 1685-1755 ponad 100 księży odprawiało r. w Sandomie-

rze prowadzone przez jezuitów, którzy wtedy dali 23 serie r. osobom zakonnym. Pod ich kierunkiem w tym czasie również w Sandomierzu r. odprawiło 359 osób, nie licząc uczniów Collegium Gostomianum, którzy odprawiali je każdego roku. Pierwsze r. zbiorowe dla księży diecezjalnych odbyły się w sierpniu 1853 w Gostyniu. Od tej pory zwyczaj ten upowszechnił się na całą Polskę. Od 1860 zwyczaj odprawiania r. w polskich zakonach wszedł na stałe do ich praktyk.

Obok r. dla zakonników, zakonnice i duchownych coraz częściej praktykowano r. zbiorowe dla osób → świeckich. Zwykle urządzano je w → klasztorach. Po raz pierwszy dla obywateli ziemskich odbyły się one w 1875 u jezuitów w Starej Wsi, potem w 1881 w Tarnopolu, Tarnowie, Rzeszowie, Stryju, Samborze, Jarosławiu, Przemyślu, Sączu, Bochni, Sanoku i w innych miejscowościach.

Pierwszym propagatorem r. dla młodzieży był ks. Bronisław Markiewicz († 1912). Oparte one były na elementach → ignacjańskiej szkoły duchowości. Idea rekolekcji zamkniętych zaczęła się rozwijać z chwilą utworzenia domów rekolekcyjnych. Pierwszy taki dom powstał w 1905 w Czechowicach-Dziedzicach, a w 1909 we Lwowie.

Znaczne ożywienie misji ludowych nastąpiło na przeł. XIX/ XX w. Wybitni polscy kaznodzieje-misjonarze tego okresu, to głównie jezuita: Karol Antoniewicz († 1852), Kamil Praszalowicz († 1883), Teofil Baczyński († 1886), Jan Ciszek († 1901) i Henryk Jackowski († 1905). W Małopolsce zasłynęli redemptoryści, głównie o. Bernard Łubieński († 1933).

IV. Misje ludowe. Szczególną postacią r., nakazaną przez prawo kościelne (KPK kan. 770), są misje ludowe. Prawodawca kościelny nie precyzuje różnicy pomiędzy r. a misjami ludowymi, toteż wydaje się, że jest ona bardziej oparta na doświadczeniu

historycznym Kościoła i praktyce duszpasterskiej. Różnica ta dotyczy:

a) *celu* — misje ludowe mają na celu wywołanie w duszy zdecydowanego nawrócenia, pewnego rodzaju duchowego wstrząsu, natomiast r. spełniają swoje zadanie jeżeli mobilizują duchowo lub utrwala postawę duchową;

b) *przedmiotu* — misje ludowe zasadniczo ogarniają całą wspólnotę parafialną, a niekiedy nawet rozciągają się na większy obszar (np. kilka parafii, miasto, dekanat), r. natomiast odnoszą się z reguły do mniejszych i ściśle określonych grup lub stanów, czego unikają misje;

c) *sposobu* — charakterystyczną cechą misji jest prozelityzm, czyli planowe wychodzenie do grzeszników, niewierzących, odstępców itd. W tym celu stosuje się odpowiednie środki, jak np.: spektakularne nabożeństwa, mające na celu pociągnięcie woli i przekonanie. Podczas r. udział wiernych pozostawiony jest ich dobrej woli, a ponadto rzadko stosuje się specjalne środki (np. bicie dzwonu, leżenie krzyżem) i celebracje (np. procesje z krzyżem po ulicy), obliczone na silne poruszenie emocjonalne;

d) *treści* — w misjach porusza się całości kształt zagadnień życia chrześcijańskiego, natomiast r. mają charakter aspektowy — monotematyczny, odpowiadający potrzebom czasu lub środowiska. W przepowiadaniu misyjnym wyróżnia się dwa rodzaje przemówień: *ad commovendum*, mające na celu głównie poruszenie woli z jednoczesnym oddziaływaniem na uczucia. Zwykle koncentrują się ona na klasycznych tematach, takich jak: zbawienie, grzech śmiertelny, rzeczy ostateczne, spowiedź, ufność w pomoc Maryi, konieczność → modlitwy itp.; *ad instruendum*, służące pouczeniu odwołują się do intelektu i mają na celu kształtowanie światopoglądu chrześcijańskiego, dlatego ważne jest, by był to pozytywny wykład prawd wiary bez żadnych akcentów polemicznych i apologetycznych;

e) *czasu trwania* — misje ludowe trwają co najmniej osiem dni, zaś r. (z wyjątkiem ignacjańskich) z reguły nie przekraczają jednego tygodnia. Zwykle są to pełne 3 dni;

f) *podmiotu* — ze względu na swój rozmiar czasowy, tematyczny itp., misje wymagają zaangażowania co najmniej dwóch głosicieli, często specjalizujących się w swej tematyce (np. nauki stanowe, nauki *ad instruendum*, itp.), tymczasem r. zasadniczo prowadzi jeden rekolekcionista dla wszystkich grup.

V. R. ewangelizacyjne. Nowoczesną formą misji ludowych są r. ewangelizacyjne, których metodę wypracowano w ramach → Ruchu Światło-Życie, realizującego wielki plan → ewangelizacji Polski pod hasłem „Ad Christum Redemptorem”, jako odpowiedź Ruchu na apel Jana Pawła II podczas I Pielgrzymki do Ojczyzny w 1979.

Nowością tej metody jest szeroki udział laikatu, rozłożenie przygotowania w czasie, a nade wszystko idea preewangelizacji samego zespołu ewangelizacyjnego. Ponadto r. ewangelizacyjne tym różnią się od form tradycyjnych, że:

a) struktury Ruchu Światło-Życie pozostają w służebnej roli względem dzieła r. ewangelizacyjnych;

b) r. ewangelizacyjne przeprowadzane są w ścisłym porozumieniu z biskupem lub proboszczem miejsca, w oparciu o cały przekrój personalny Kościoła lokalnego i wszystkie dostępne środki techniczne (mass media);

c) podmiotem rekolekcyjnym jest zespół ludzi o ściśle określonych zadaniach z kapłanem na czele, dążącym do wyłonienia lokalnego zespołu, który będzie w stanie kontynuować pracę postewangelizacyjną;

d) zespół ewangelizacyjny, jak i wyłoniony potem zespół postewangelizacyjny dzieli się na diakonie: modlitwy, Słowa, środków przekazu i transportu, funduszu ewangelizacyjnego, formacji diakonii, preewangelizacji, ewangelizacji towarzyszącej itp.;

R. ewangelizacyjne mają ściśle określoną strategię działania rozłożoną w czasie, stąd można mówić o pewnych fazach przygotowania i realizacji dzieła r. Jest to najpierw przygotowanie diakonii ewangelizacyjnej przez co najmniej 2 miesiące, następnie krucjata modlitwy wspierającej dzieło r. ewangelizacyjnych i bezpośrednio przygotowanie polegające na bezpośrednim docieraniu do wszystkich mieszkańców danego środowiska z indywidualnym zaproszeniem do udziału w r.

W czasie tygodnia ewangelizacyjnego po uroczystej proklamacji słowa Bożego głoszone są przez kapłana katechezy, poparte świadectwem świeckich członków zespołu ewangelizacyjnego. Towarzyszą temu odpowiednio dobrane śpiewy i piosenki religijne. Codzienne spotkania ewangelizacyjne, poprzedzone intensywną wspólnotową modlitwą zespołu, kończy się wezwaniem do decyzji przyjęcia na nowo Jezusa. Pomocą w tym względzie służy zespół ewangelizacyjny, prowadzący indywidualne rozmowy.

Istotnym elementem tej metody jest postewangelizacja, czyli kilkunastotygodniowy okres zespołowej formacji w oparciu o Ewangelię św. Łukasza i św. Jana. Wg założeń dalszy proces formacyjny ma się odbywać w ramach piętnastodniowych oaz rekolekcyjnych.

VI. Teologia r. i misji ludowych. Teologicznych podstaw r. należy szukać przede wszystkim w Biblii, która jednak wprost nie nakazuje takiej praktyki. Są tylko pewne zalecenia, które rzucają wiele światła na teorię i praktykę r. (1 Krl 19, 1-18; 1 Kor 7, 5; 1 Tm 4, 7-8). Szczególne znaczenie ma tekst Wj 19-24 opisujący → przymierze na Synaju.

Przymierze odgrywa centralną rolę w ekonomii zbawienia. Podobnie r. stanowią w pewnym sensie zawarcie lub odnowę przymierza chrześcijanina z Bogiem. W opisie przymierza synaickiego można wy-

różnić pewne elementy istotne dla teologii i praktyki r.:

a) *teofania* — bezpośrednie objawienie się Boga, który w ten sposób osobiście jest obecny przy zawieraniu przymierza. Podobnie jak podczas czterdziestodniowego odosobnienia Mojżesza, tak i podczas r. musi dokonać się spotkanie z Bogiem niejako „twarzą w Twarz” przez osobiste → doświadczenie duchowe. Temu celowi służy przepowiadanie rekolekcyjne, w którym rekolekcionista ma okazać się „sługą Słowa”, a nie jego panem;

b) *świadoma i dobrowolna akceptacja przymierza*. Tak jak w opisie przymierza synaickiego ludowi najpierw zostaje przypomniana cała dotychczasowa historia zbawienia, co warunkuje i determinuje przyszłość Izraela, tak i w r. nie powinno nigdy zabraknąć przypomnienia indywidualnej historii zbawienia rekolektanta. To bowiem jest podstawą zarówno do adekwatnej oceny przeszłości, jak i wysnucia wniosków na przyszłość. Zwykle jest to przypomnienie zobowiązań wynikających z przymierza chrzcielnego, wpisanego jednak w obiektywną historię zbawienia dopełnioną w Chrystusie. Konieczne jest zatem, aby r. miały zawsze mocne osadzenie biblijne. Proces poszukiwania woli Bożej względem siebie jest bardzo złożony, dobrze jednak gdy metodycznie przebiegać będzie od wymiarów bardziej ogólnych do szczegółowych;

c) *formalne potwierdzenie przymierza* — na objawione warunki przymierza synaickiego Izrael odpowiada: „Wszystkie polecenia, które Jahwe nam dał, wykonamy!” (Wj 24, 3. 7). Ma więc miejsce ceremonia formalnie potwierdzająca zawarcie przymierza. Podobny formalny akt zawarcia lub potwierdzenia przymierza rekolektanta z Bogiem w Chrystusie mocą Ducha Świętego powinien dokonać się podczas r. Ustalenie zatem pewnych konkretnych wymogów rekolekcyjnych świadomie i dobrowolnie

przyjętych stwarza pewien punkt orientacyjny w wiernym poszukiwaniu i pełnieniu woli Bożej (→ zgadzanie się z wolą Bożą);

d) *świadcowie przymierza*. W opisie przymierza synaickiego brak jest wezwania świadków. Niemniej jednak w innych miejscach Biblii w podobnych sytuacjach wzywa się na świadków nawet „niebo i ziemię”. Jest to ważny element teologiczny, bowiem zawarcie lub odnowienie przymierza pomiędzy człowiekiem a Bogiem nie jest sprawą prywatną, ale dotyczy całej rzeczywistości, podobnie jak zerwanie z Nim więzi przez grzech pierworodny miało swoje społeczne i kosmiczne reperkusje.

Podobnie r. nigdy nie są sprawą prywatną rekolektanta. Pozostają one w ścisłym związku z Kościołem, toteż powinny one mieć kontekst eklezjalny przynajmniej w końcowym akcie formalnego zawarcia lub potwierdzenia rekolekcyjnego przymierza;

e) *błogosławieństwa lub przekleństwa*. Ostatnim aktem przymierza synaickiego jest wysłuchanie litanii → błogosławieństw w sytuacji wierności przymierzu i litanii przekleństw na wypadek sprzeniewierzenia się zawartemu przymierzu. Obecność błogosławieństw i przekleństw w liturgii przymierza świadczy o tym, że nie można ograniczać je tylko do terażniejszości; przymierze ma być czymś trwałym. Błogosławieństwa i przekleństwa mają na celu wzmocnić wolę do wierności. Analogicznie do tego wydaje się konieczne nie pomijanie w rekolekcjach zagadnienia kary, jako sankcji zerwania przymierza lub niewierności.

Zbawienie człowieka należy do centralnych tematów Biblii. Jest ono ukazane jako wydarzenie realizujące się w konkretnym czasie historycznym. Oznacza to, że Bóg przychodzi do człowieka w określonych momentach czasowych i w pewnych sytuacjach życiowych, co w języku biblijno-patrystycznym określane bywa mianem *kairos* (chwila sposobna) w odróżnieniu od *chronos* (astronomiczny bieg czasu).

Z tego wynikają dwa zasadnicze postulaty odnośnie do praktyki r.:

a) chrześcijanin przez przymierze chrzcielne wszczepiony jest we wspólnotę Kościoła, który w cyklu roku liturgicznego przeżywa swój *kairos*, dlatego Adwent, Wielki Post a także Zesłanie Ducha Świętego są czasem szczególnego działania odradzającej łaski i najbardziej odpowiednim czasem odprawiania r.;

b) r. jako zawarcie lub odnowienia przymierza chrzcielnego przez chrześcijanina wpisane są w konkretny kontekst jego życia. Z tego względu tematyka r. musi uwzględniać „czas świata” (GS 4. 11; EN 55). Powinien w nich być bardziej uwzględniony kontekst życia, aby na tle negatywnych doświadczeń człowieka pełniej objawiła się prawda o Chrystusie niosącym wyzwolenie przez prawdę Ewangelii.

Ponieważ istotnym celem r. jest wewnętrzna odnowa człowieka, dlatego nie można zapominać o doniosłej roli → Ducha Świętego jako bezpośredniego Autora ludzkiego przeobstwienia i wznoszenia się ku Bogu. Z tym wiąże się sprawa odczytania i odrodzenia właściwych sobie → charyzmatów oraz → darów Ducha Świętego. R. zatem obok wymiaru egzystencjalno-soteriologicznego, mają charakter wybitnie pneumatologiczno-eklezjalny.

VII. Praktyczne wskazania dla r. i misji ludowych. Wynikają one z ogólnych wskazań Kościoła zawartych w różnych dokumentach, zwłaszcza poświęconych ewangelizacji.

1. Odnośnie do rekolekjonisty. a) głoszący r. musi odznaczać się specyficzną → misyjną duchowością — ma być świadkiem głoszonej prawdy (EN 41. 76; RMs 23);

b) jego przepowiadanie musi być oparte bardziej na prawdzie Ewangelii, aniżeli na prawdzie teologicznej czy prawdzie naturalnej (EN 78);

c) dzieła przepowiadania rekolekcyjnego powinni podejmować się tylko ci, którzy

odkrywają w sobie właściwy charyzmat i mają mandat Kościoła do służenia nim (RMs 87);

d) przepowiadaniem wezwaniu do nawrócenia winno towarzyszyć permanentne nawracanie głoszącego (RMs 47);

e) rekolekcjonista musi odznaczać się prostotą i pokorną dyspozycyjnością wobec działającej przezeń łaski Bożej. Jest organizatorem tego rodzaju ćwiczeń, a nie ich głównym motorem i przyczyną sprawczą (RMs 30).

f) dzieło r. wymaga od głoszącego całkowitego poświęcenia czasu środowisku, które ewangelizuje. Powinien zatem być dostępny zarówno w konfesjonale i poza nim (EN 79);

2. Odnosnie do formy: a) formę i treść przepowiadania rekolekcyjnego wyznacza przede wszystkim podstawowy ich cel, jakim jest „odnowa wiary i życia chrześcijańskiego” (RMs 2);

b) wymaga to troski o umocnienie więzi eklezjalnej przez zaangażowania całej wspólnoty i uczynienie jej w pewnym sensie podmiotem ewangelizacyjnym przez współudział nie tylko w zewnętrznej organizacji r. czy misji, ale także pełne zaangażowanie w przepowiadanie, zwłaszcza w formie świadectwa wiernych świeckich (KPK kan. 766; RMs 49);

c) r. muszą spełniać funkcję mistagogiczną (→ mistagogia), pogłębiającą świadomość wcielenia w Mistyczne Ciało Chrystusa — Kościół. Dokonuje się to przez przepowiadane Słowo i sakramenty. Obydwa te elementy muszą być jednakowo dowartościowane w r. Przepowiadane słowo pozostaje w służbie sakramentów. Stąd w przepowiadaniu rekolekcyjnym ważny jest także sam sposób sprawowania sakramen-

tów, zwłaszcza → Eucharystii i sakramentaliów (EN 28);

d) funkcji mistagogicznej w r. i misjach ludowych muszą być podporządkowane modlitwy, których publiczne prowadzenie może mieć znaczenie wychowawczo-instrukcyjne (RMs 38);

e) wskazane jest włączać w przeżycie rekolekcyjne Liturgii Godzin, nabożeństw biblijnych itp., w kontekście których głosi się homilie lub konferencje. Dla Eucharystii rezerwuje się centralne miejsce w planie dnia i w planie r.

3. Odnosnie do treści. a) „Prawdziwie chrześcijańska ewangelizacja ma miejsce tylko wtedy, kiedy głosi się osobę Jezusa Chrystusa” (*Deklaracja Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów dla Europy „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, Który nas wyzwolił”* z 1991, p. 3). Należałoby zatem mówić o chrystologicznej monotematyczności r. Centralnemu tematowi, jakim jest Tajemnica Chrystusa, powinny być podporządkowane wszystkie inne treści poboczne prowadzące do zawarcia lub odnowienia przymierza chrzcielnego (KPK kan. 760; EN 26);

b) Tajemnica Chrystusa musi być przepowiadana w kontekście życia, jakim żyje słuchacz, tzn. musi uwzględniać jego wiek, powołanie życiowe, stan życia, warunki środowiskowe itp., (*Deklaracja...*, p. 3);

c) w przepowiadaniu rekolekcyjnym powinien znaleźć się rzetelny przekaz wiedzy religijnej i teologicznej (RMs 22).

M. Pirożyński, *Nowoczesna misja parafialna*, Wr 1948; *R. i misje*, AK 104(1985), z. 457-458 (całe zeszyty); J. Mikrut, *Formacja podstawowa. Podręcznik dla prowadzących r.*, Wwa 2000.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

RELIKWIE

(łac. *reliquia* — pozostałość, szczątki)

Ciało lub szczątki, które pozostały z ciała kogoś ze świętych; w dalszym rozumie-

niu — przedmioty związane z osobą Chrystusa (np. r. Krzyża Świętego) bądź świętych, za ich ziemskiego życia; w bardzo

szerokim rozumieniu — przedmioty, które przez dotknięcie właściwych r., nabrały ich właściwości.

W naturze człowieka jest zakorzeniona cześć dla → ciała ludzkiego po → śmierci. Prawie wszystkie narody w zależności od → kultury, oświaty, obyczajów, okazywały człowiekowi cześć po śmierci przez uszanowanie jego ciała. Platon († 347 przed Chr.) uczył, że ci, którzy ponieśli śmierć za ojczyznę powinni być traktowani jak bohaterowie, a ich groby powinno się otaczać najwyższym szacunkiem. Znane są też narody, np. Żydzi, u których pośmiertna cześć oddawana znakomitym osobom szła w parze z obrzydzeniem ciała i stąd każdy, kto się dotknął ciała zmarłego był uważany za nieczystego (Lb 19, 16; Mt 23, 27).

Kościół zaczerpnął termin r. z potocznej mowy rzymskiej z tą jednak różnicą, że rzymianie r. nazywali szczątki po spaleniu ciała, a Kościół tą nazwą objął całe ciało, jak i jego szczątki. W oczach chrześcijan wszystko, cokolwiek pozostało po którymś ze świętych, było r. Jest jednak zasadnicza różnica między pogańskim sposobem uczczenia ciała ludzkiego, a kultem r. w chrześcijaństwie, który wznosi się nad poziom naturalny i osiąga formy religijne.

Od samego początku chrześcijaństwa spotykamy kult r. świętych. Początkowo odnosił się on wyłącznie do r. męczenników, bo tylko ich czczono jako świętych. Dokument pochodzący z II w. (*List Kościoła smyrneńskiego o śmierci św. Polikarpa*), który mówi o trzech powodach przechowywania kości świętego biskupa męczennika: a) mają one uswięcać miejsce, w którym spoczywają; b) mają pobudzać do czci jego osoby; c) mają zachęcać wiernych do życia na wzór świętego, włącznie z męczeństwem, gdy zajdzie tego potrzeba.

Z chwilą ustania prześladowań coraz częściej zaczęto r. składać w świątyniach, pod ołtarzem. Ustaliła się też zasada, że żaden ołtarz nie mógł być poświęcony bez

r. W Kościele wschodnim zdarzały się przykłady dzielenia r. (poświadczą to św. Grzegorz z Nyssy). Na Zachodzie aż do VII w. trzymano się zasady nie dzielenia r. Z tego powodu np. św. Grzegorz Wlk. († 604) odmawiał oddania Konstantynopolowi cząstek z kości św. Wawrzyńca i Apostołów.

Św. Paulin z Noli († 431) wskazywał na moralną łączność świętych, którzy oglądają Boga twarzą w twarz, ze swoimi r. W Kościele coraz bardziej rosło przekonanie, że w r. jest pewna moc i kto się ich dotknie dostąpi jakiejś łaski albo cudu. Uroczyście zabrał głos na ten temat Sob. Tryd., że r. należy się cześć, co przynosi wiernym pożytek. Sobór uzasadnia swoje zalecenie tym, że ciała świętych były świątyniami Ducha Świętego i żył w nich Chrystus, dostąpią też czci w zmartwychwstaniu. W zaleceniach Soboru widać nadprzyrodzoną motywację do oddawania czci r. Święci podczas swego ziemskiego życia żyli w ściślejszej jedności z Chrystusem, łączność ta trwa po przekroczeniu bramy śmierci i przez ich wstawiennictwo Bóg dokonuje niejednego cudu, który najczęściej dokonuje się w miejscu, gdzie są r. święte. Cud zawsze jest znakiem miłości i → miłosierdzia Bożego do człowieka — jest znakiem → błogosławieństwa.

W okresie średniowiecza można mówić o rozwoju kultu r., co przyczyniło się do spotęgowania pielgrzymek do grobów świętych i wiary w ich nadprzyrodzoną moc. Wielu też starało się o to, aby ich pochowano po śmierci przy grobie świętego. W literaturze hagiograficznej mamy niezliczone ilości opisów cudów i łask doznanych przez pośrednictwo r. W kulcie r. zdarzały się też nadużycia, dlatego papież zalecał biskupom, aby na ich terenie czuwali nad prawowiernością tego kultu.

Obecnie Kościół w dużej mierze pozostawia kult oddawany r. prywatnej pobożności wiernych podkreślając, że można czcić tylko te r., których autentyczność jest potwierdzona przez władze Kościoła. Kult

jest oddawany r., ale zawsze ze względu na osobę, do której one należały. Kult oddawany r. odnoszącym się do Chrystusa nosi nazwę *cultus patriae relativus*, a kult oddawany r. świętych *cultus duliae relativus*. Toteż Kościół zaleca, aby nie łączyć w jednym relikwiarzu r. odnoszących się Chrystusa z r. odnoszącymi się do świętych.

Zawsze czczono szaty noszone przez świętych i miejsca w których święci przebywali przez dłuższy czas. Na r. czasem

przysięgano, podobnie jak się to czyni na ewangeliarz. R. często są noszone w procesjach lub udziela się nimi błogosławieństwa. Szczególnym wyrazem czci wiernych wobec r. jest ich ucałowanie. Podczas wystawienia Najśw. Sakramentu nie wolno na tym samym ołtarzu stawiać r.

A. Nowowiejski, *Relikwie*, w: *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, Pł 1902, 1, 1076-1129.

KS. IRENEUSZ WREBIŃSKI

RODZINA

Małżeńska wspólnota życia i miłości (*communio personarum*) ubogacona potomstwem. Najstarsza wspólnota na ziemi, która pochodzi od Boga (Rdz 2, 24).

Przez analogię mówi się także o r. w sensie nadprzyrodzonym, np. o r. zakonnej.

Idealnym wzorcem r. przyrodzonej jest Święta Rodzina z Nazaretu, zaś nadprzyrodzonej — Trójca Święta. R. zapewnia społeczności nie tylko ciągłość istnienia, ale i stale żywy czynnik odnowy, szansę rozwoju fizycznego i postępu duchowego. Jest bowiem „szkołą bogatszego człowieczeństwa” (GS 52). Wiąże się to z jej szczególną rolą, jako nosicielki i przekazicielki podstawowego w rozwoju człowieka systemu wartości. Jej misją jest przygotowanie ludzi do życia społecznego. Spełnia podstawową rolę w kształtowaniu szerszych więzi społecznych: narodowych, patriotycznych, obywatelskich i innych. Stanowi realizację stwórczej myśli Bożej w odniesieniu do życia ludzkiego w ogóle. Jest też płodna w stosunku do Kościoła, przygotowuje mu bowiem ludzi, którzy przez swe narodzenie w chrzcie stają się przynależnymi do Ludu Bożego.

Ponieważ r. jest „sanktuarium życia” (EV 92), istotnym zadaniem i misją rodziców, dawców życia, jest chronić to życie. Stan matki oczekującej urodzenia dziecka jest „błogosławiony” i „brzemienny”. Dziecko ma prawo do urodzenia się w r. Konty-

nuacją rodzicielstwa, dalszą prokreacją, jest wychowywanie potomstwa, jego rozwój fizyczny, psychiczny i duchowo-religijny, dokonujący się w r. Rodzicom przysługuje naturalne prawo i obowiązek wychowania swych dzieci (GS 48).

Dar r. w szczególny sposób dotyczy i ogarnia dzieci, ale niesie z sobą i dla nich swoje zadania. Chodzi tu o obowiązki dzieci w stosunku do rodziców (IV Przykazanie — KKK 2214-2220). Miłość dzieci względem rodziców jest zjawiskiem zwykłym i naturalnym. W najprostszej postaci przejawia się ono jako silna więź uczuciowa. Winna ona dyktować dzieciom postawę czci i posłuszeństwa, czyli szacunku dla rodziców oraz uznania ich władzy nad sobą. Władza ta nie obowiązuje w wypadku poleceń niegodziwych, a prawo samodecydowania poszerza się, gdy dziecko usamodzielnia się.

Szczególne miejsce w r. należy przyznać ludziom starszym (dziadkom). Ich obecność w r., a przynajmniej utrzymanie ścisłego kontaktu z nimi, gdyby ze względu na ciasnotę mieszkaniową lub z innych przyczyn ta obecność nie była możliwa, ma fundamentalne znaczenie w kształtowaniu klimatu wzajemnej wymiany i wzbogacającego dialogu między różnymi pokoleniami.

I. Doktryna biblijna i nauka Kościoła. W ST potomstwo jest uważane za znak Bo-

zego błogosławieństwa. Wyjątkowa rola przypadała synowi pierworodnemu, który otrzymywał szczególne błogosławieństwo przed śmiercią ojca (Rdz 49, 3) i podwójną majątność po jego śmierci (Pwt 21, 15-17). On też po śmierci ojca stawał się głową r. Na obojgu rodzicach spoczywał obowiązek wychowania dzieci, które polegało głównie na przekazaniu dziedzictwa religijnego narodu (Pwt 6, 20-25). Pierwszym obowiązkiem religijnym wobec dziecka, była poddanie go obrzezaniu (Kpł 12, 3).

Samo wychowanie, kierowane miłością rodzicielską, nacechowane powinno być odpowiedzialnością i surowością (Syr 7, 23-25; 30, 1-13; Prz 22, 15). Dzieci winny otaczać rodziców czcią i szacunkiem (Wj 20, 12); Pwt 5, 16). Brak należnej czci dla rodziców pociągał za sobą określone kary np. złorzeczenie ojcu lub matce pociągało karę śmierci (Kpł 20, 9; Wj 21, 17). Do miłości rodziców zachęca zwłaszcza literatura mądrościowa. Wg niej miłować rodziców to przede wszystkim słuchać ich poleceń i pocuć (Prz 23, 25).

W NT, kiedy mowa o wzajemnych obowiązkach męża i żony, na pierwszym miejscu wysuwa się problem, dziś bardzo drażliwy, równouprawnienia → mężczyzny i kobiety w r. Tam, gdzie refleksja św. Pawła ma charakter teologiczny, tam też wyraźne występuje równouprawnienie mężczyzny i kobiety, natomiast gdzie przechodzi się na płaszczyznę społeczno-historyczną widoczne jest wyraźne podporządkowanie kobiety mężczyźnie. Gdy idzie o odniesienie się do Boga, wszyscy są równi bez względu na płeć (Ga 3, 28). Mężczyzna i kobieta pochodzą od Boga (1 Kor 11, 11-12). Poddanie się wzajemne w bojaźni Chrystusowej odnosi się do obojga małżonków (Ef 5, 21).

Chrystus uznał naturalną godność małżeństwa i r. Małżeństwo podniósł do godności sakramentu. Swoją obecnością na godach w Kanie (J 2, 1-11) zaakceptował in-

stytucję małżeństwa, a w swojej nauce podkreślił jedność i nierozzerwalność tej wspólnoty (Mt 19, 1-9; Mk 10, 1-12).

W pierwszych czterech wiekach tradycji chrześcijańskiej zdawano sobie sprawę z tego, że z woli Chrystusa małżeństwo i r. podlegają opiece Kościoła. Św. Jan Chryzostom († 407) nazwał r. *ecclesiola*, czyli „mały Kościół”. Św. Augustyn († 430) nauczał, że zjednoczenie małżonków opierać się ma nie tyle na zmysłowych więzach ciała, co na miłości duchowej. Mimo, że wspominał on o miłości małżeńskiej, to jednak prymat przyznawał prokreacji.

Małżeństwo i r. stanowią od Sob. Tryd. wiodący temat nauczania Kościoła. Szczególnie w tym względzie znaczenie mają dokumenty wydane przez papieży: Leona XIII — *Arcanum* (1880), Piusa XI — *Casti connubii* (1930), Piusa XII — *Summi pontificatus* (1939), Jana XXIII i Sob. Wat. II, który dowartościował znaczenie miłości małżeńskiej dla rozwoju małżonków, prokreacji i wychowania potomstwa. Podkreśla też charakter wspólnotowy r. oraz nazywa ją „Kościołem domowym” (LG 11). Enc. Pawła VI *Humanae vitae* (1965) odpowiedziała na pytania milionów ludzi wierzących odnoszące się do wzrastającego przyrostu naturalnego, trudności życia codziennego, takich jak: mieszkanie, bezrobocie i opanowanie praw przyrody kierujących przekazywaniem życia.

Syntezę nauki Jana Pawła II stanowi adh. *Familiaris consortio* (1981). Ważne uzupełnienie współczesnej nauki Kościoła stanowi *Karta Praw Rodziny* (1983), Instrukcja Kongregacji Wychowania Katolickiego *O wychowaniu do ludzkiej miłości* (1983) i Wskazówki wychowawcze dla rodziców Papieskiej Rady ds. Rodziny *Seksualność ludzka: prawda i znaczenie* (1995).

List do rodzin, wydany z okazji Roku Rodziny (1994) jest niezwykle bogaty w treści teologiczne: wyeksponowanie ojcostwa Bożego jako źródła r. i rodzicielstwa

jako powołania; zaakcentowanie roli Chrystusa jako Odkupiciela i jako Oblubieńca, który wnosi swoją miłość w serce r.; jest ona powołana, by stać się żywym obrazem Boskiej Komunii Osób; zaakcentowanie wymiaru → świętości w odniesieniu do małżeństwa i r.; miłości i życia („sanktuarium życia”); teologiczna interpretacja momentu poczęcia człowieka umieszczająca początek istnienia człowieka w głębi misterium stworzenia, a tym samym w głębi przedwiecznej miłości Ojca; ścisły związek między r. a konkretnym kształtem cywilizacji.

Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla ponadto podstawowe prawo każdego człowieka do założenia r. (KKK 1908), a także dostrzega potrzebę troszczenia się o jedność całej r. ludzkiej (KKK 1911).

II. Odniesienie do duchowości. Wartość i znaczenie r. dla kształtowania człowieka i jego duchowości wynika z jej charakteru wspólnotowego. Przez słowo i przykład, przez codzienne kontakty i decyzje, konkretne gesty i znaki rodzice uczą swoje dzieci autentycznej → wolności, która się urzeczywistnia przez bezinteresowny dar z siebie, i rozwijają w nich szacunek dla innych, poczucie sprawiedliwości, postawę serdecznej akceptacji innych, dialogu, wielkodusznej służby i → solidarności oraz wszelkie inne wartości. W dobrej r. dziecko uczy się wytrwałości i radości, pracy, miłości braterskiej, wielkodusznego przebaczenia, nawet wielokrotnego, a zwłaszcza oddawania czci Bogu przez → modlitwę, przyjmowanie sakramentów św. i ofiarę ze swego życia. W takiej r. kultywuje się też zwyczaje chrześcijańskie.

Chrześcijańska r. winna żyć nowym przykazaniem miłości. Owocami takiego życia są: jedność, radość i obecność Jezusa. Warunki, aby Jezus był obecny pośród członków r., są następujące: spełniać wolę Bożą (św. Bazyli, *Regula brevius tract.*, *Interr.* 225; PG 31, 1231), kochać tak jak Jezus kochał (św. Jan Chryzostom, *Hom.* 60, 3; PG 58, 587), miłować się wzajemnie (św.

Teodor Studyta, *Epist.* II; PG 99, 1350), posiadać „zgodność” myśli i uczuć, która jednoczy i otwiera na Syna Bożego (Orygenes, *Comm. in Matth.* XIV, 1 n; PG 13, 1187).

Życie we wspólnocie rodzinnej ma przewagę nad życiem w pojedynkę. Kiedy członkowie r. są zjednoczeni, posiadają moc Jezusa obecnego pośród nich. Stają się wtedy zdolni do najszlachetniejszych czynów dla Boga, do najbardziej płomiennych i najtrudniejszych postaw wobec drugiego człowieka.

Kochająca się r., której fundamentem duchowości jest sakrament małżeństwa, staje się wzorem dla r. ludzkiej, załącznikiem jedności świata. Pomyślana przez Boga jako arcydzieło miłości, może inspirować kierunki rozwoju i przyczynić się do lepszej przyszłości świata. W r. naturalną rzeczą jest, że wszystko jest wspólne. Ten fakt może być początkiem kultury dzielenia się i dawania w społeczeństwie. W niej życie drugiego jest tak cenne jak własne. To również jest załączek takiej kultury życia, która powinna przenikać prawa i struktury społeczne. W r. wzajemne komunikowanie sobie wszystkiego jest bezinteresowne i twórcze. To także wzór dla systemu masowego przekazu społecznego, służącego człowiekowi, które wydobywałyby i rozszerzały to, co pozytywne i będące narzędziem pokoju oraz jedności planetarnej (→ globalizacja). W r. miłość jest naturalną więzią jej członków. To załączek struktur i instytucji, które mogą współdziałać dla dobra wspólnoty i poszczególnych osób, dowartościowując każdy naród, aż po osiągnięcie powszechnego braterstwa.

Praca wychowawcza chrześcijańskich rodziców (→ wychowanie) powinna służyć rozwojowi wiary dzieci i pomagać im w spełnianiu powołania, które otrzymały od Boga. Z doświadczenia duszpasterskiego wynika, że z dobrych r. wywodzą się → powołania kapłańskie i zakonne.

K. Wojtyła K., *R. jako „communio personarum”*, AK 83(1974), 347-361; B. Mierzwiński, *Rola r. w przekazywaniu wiary*, ChS 13(1981), 3, 63-80; J. Laskowski, *Małżeństwo i r. w świetle nauki Sob. Wat. II*, Wwa 1982²; K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i r.*, Pz 1983²; E. Wójcik, *R. katolicka*, Kr 1986; Jan Paweł II, *„Familiaris consortio”*. *Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, Lb 1987;

F. Adamski, *R. między sacrum a profanum*, Pz 1987; *Miłość. Małżeństwo. R.*, red. F. Adamski, Kr 1988⁴; *Nadzieje i zagrożenia współczesnej r.*, red. W. Kaweczki, Tuchów 1995; P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Wwa 1995; *Biblia o r.*, red. G. Witaszek, Lb 1995.

KS. TADEUSZ RERON

ROK DUSZPASTERSKI

Istniejący w pierwszym roku po święceniach kapłańskich lub diakonatu okres programowej → formacji duchowej kapłanów lub diakonów. Zasadniczym celem tej formacji jest udzielenie pomocy w przejściu z życia w seminarium do prowadzenia owocnej działalności duszpasterskiej oraz w osiągnięciu dojrzałości ludzkiej i kapłańskiej (PDV 82).

Miejscem kontynuowania tej formacji są parafie prowadzone przez świętych i gorliwych duszpasterzy, którzy swoją postawą i zaangażowaniem w sprawy Boże mogą wprowadzić i pomóc młodszym współbraciom w realizowaniu zadań wynikających z przyjęcia sakramentu święceń. W ramach r. d. jest zalecana w miarę możliwości jakaś forma życia wspólnego (dom duchowieństwa).

W aspekcie duchowo-pastoralnym r. d. winien doprowadzić do zacieśnienia więzi kapłanów z biskupem i innymi braćmi w kapłaństwie, do pogłębienia duchowości kapłańskiej przez wspólnotowe formy życia

modlitewnego (m.in. Liturgię Godzin, Mszę św. koncelebrowaną, → adorację Najśw. Sakramentu, → Różaniec, itp.), umożliwić wymianę doświadczeń wynikających z życia i posługiwania kapłańskiego, pogłębić motywację do pracy pastoralnej oraz przyczynić się do ożywienia dobrych i przyjacielskich relacji między kapłanami.

W aspekcie intelektualnym r. d. ma doprowadzić do pogłębionego w sensie pastoralnym przyswojenia sobie treści będących przedmiotem studiów odbywanych w seminarium duchownym. Temu celowi mają służyć prowadzone w ramach r. d. wykłady i seminaria z zakresu → teologii duchowości, spowiednictwa, liturgiki, katechetyki i homiletyki, nauki dotyczące środków masowego przekazu i społecznej nauki Kościoła oraz poruszające problematykę nowych → zrzeczeń chrześcijańskich i sekt.

G. Greshake, *Być kapłanem. Teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, Wt 1983.

KS. MATEUSZ KRZYWICKI

ROZEZNAWANIE DUCHOWE

(gr. *dokimàdso* — egzamin, sprawdzenie wartości czegoś, co można zaakceptować albo odrzucić; właściwie ocenić)

Jest istotnym przedmiotem → kierownictwa duchowego i dotyczy orzekania oraz wydawania sądów o motywacjach działania człowieka. Może być rozumiane w sensie → charyzmatu (1 Kor 12, 10) oraz w sensie ogólniejszym — jako zwyczajne łaski wzma-

niające zdolność → kierownika duchowego lub innej osoby do odróżnienia, co w danej chwili jest dobre czy szkodliwe dla → rozwoju duchowego danej osoby; co pochodzi od Boga (natchnienia), a co od szatana lub ducha ludzkiego (→ popędy, skłonności, choroby psychopatologiczne). Z punktu widzenia → psychologii eklezjalnej posługę r. d. nazywa się identyfikacją postaw.

Pojęcie r. d. pojawia się po raz pierwszy w 1 Kor 12, 10 i wiąże się z pojęciem „duch”, przez który — wg Giovanni B. Scaramellego — należy rozumieć impuls, prawdziwe albo fałszywe poruszenie, dobrą albo złą wewnętrzną skłonność intelektu lub woli ku czemuś. Rozróżnia się ducha Boskiego, naturalnego i diabelskiego.

Należy rozróżnić między r. d. a rozeznanie duchów. W pierwszym przypadku (forma przymiotnikowa) chodzi o jakość, sposób i poziom tej posługi spełnianej pod natchnieniem Ducha Świętego (1 Kor 2, 12). Tylko dar Ducha umożliwia rozeznanie darów duchowych. Zachodzi tu związek przyczynowo-skutkowy (skutek proporcjonalny do przyczyny), co oznacza, że warunkiem owocnego r. d. jest autentyczne → życie duchowe (z Ducha Świętego). Natomiast rozeznanie duchów (forma dopełniaczowa) wskazuje na przedmiot, do którego odnosi się rozeznanie (co jest rozeznawane?). Może więc być dokonywane w sposób naturalistyczny (np. z zastosowaniem → parapsychologii). Ktoś, kto nie pozostaje w żywym związku z Chrystusem, nie może dokonywać r. d. w świetle wiary, nawet jeśli zajmuje się duchami, których doświadczą. Tylko człowiek duchowy (*pneumatikos* — 1 Kor 2, 15) zdolny jest do r. d.

I. Potrzeba r. d. Na potrzebę tej posługi wskazują racje kulturowe, antropologiczno-duchowe, biblijne i magisterialne.

a) *Racje kulturowe.* Obecne czasy przełomu tysiącleci naznaczone są → postmodernizmem, który upowszechnia relatywizm poznawczo-etyczny. Im bardziej więc zacierane są kryteria → prawdy i kłamstwa, dobra i zła, piękna i kiczu, tym bardziej konieczne jest r. d. W tym celu Jan Paweł II wydał m.in. enc. *Veritatis splendor* (1993) i *Fides et ratio* (1998). Także szerzący się indyferentyzm i synkretyzm religijny, zwłaszcza w związku z niewłaściwą fascynacją kulturami i religiami Dalekiego Wschodu (→ buddyzm, → hinduizm, →

joga, → koan, → mantra) domaga się jasnej oceny postaw religijnych. Pomocą w tym względzie jest m.in. Deklaracja *Dominus Iesus* (2000).

b) *Racje antropologiczne.* Bóg nie ukrywa przed człowiekiem swojego planu zbawienia, lecz wskutek skażenia natury człowiek nie dość poprawnie rozpoznaje to co Boże, często myląc je z tym co ludzkie albo nawet diabelskie. Tymczasem szatan, „ojciec kłamstwa” (J 8, 44), na wszelkie sposoby maskuje swoje podstępne działania i podszywa się pod działanie Boże. Tym większej trzeba umiejętności „chodzenia w światłości prawdy” (1 J 1, 7).

c) *Racje biblijne.* Pismo św. wiele razy mówi się o potrzebie r. d. w odniesieniu do różnych sytuacji, np. Maryja rozpoznaje działanie Boga w czasie Zwiastowania (Łk 1, 35), podobnie jak św. Józef (Mt 1, 18-20), czy Symeon i Anna (Łk 1, 41; 2, 26). W przypowieściach Jezus nie tylko wymaga, aby go rozpoznano, ale uczy tego (Mt 25, 14-30. 31-46).

W ST i NT, a szczególnie u św. Pawła, są liczne wezwania do podejmowania rozeznawania, np.: Iz 1, 3; Mt 7, 15-18; Mt 16, 3; Łk 12, 56; Rz 12, 2; 1 Kor 11, 28-29; 2 Kor 11, 13-15; Ga 6, 3-4; Ef 5, 10; Flp 1, 9-10; 1 Tes 5, 21; Hbr 5, 14; 1 J 4, 1.

d) *Racje magisterialne.* Urząd Nauczycielski Kościoła potwierdza potrzebę i owocność r. d., głównie na Sob. Wat. II (m.in.: DH 11; PO 17; GS 44), w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (KKK 1676. 1789. 1809. 2690. 2846) oraz *implicite* w wielu innych dokumentach.

e) *Ojcowie Kościoła i teologowie.* Wiele uwagi r. d. poświęcili Ojcowie Kościoła (m.in. św. Antoni Pustelnik, Ewagriusz z Pontu).

Niezwykle cenne reguły r. d., uznawane za niemal klasyczne daje św. Ignacy Loyola w → *Ćwiczeniach duchownych* (CD 314-370), a także św. Jan od Krzyża i św. Teresa od Jezusa w wielu miejscach swoich dzieł.

Praktycznie każdy z wielkich świętych i pisarzy duchowych jest przekonany o potrzebie r. d. i dlatego na swój sposób podaje kryteria r. d., głównie w związku z zagadnieniem → walki duchowej.

II. Ogólne zasady r. d. Podstawowym krokiem w posłudze r. d. jest uświadomienie sobie, na jakim poziomie władz psychiczno-duchowych będzie się ono dokonywać, czyli skąd i w jaki sposób rozeznający czerpie przesłanki.

Bazowanie tylko na doznaniu zmysłowym, tak ze strony rozeznającego (obserwatora), jak i osoby poddanej rozeznaniu, która relacjonuje swoje stany doznań zmysłowych, zwykle prowadzi do błędu (pozory mylą). Potrzebne jest zatem nie tylko samo doznanie zmysłowe, ale logiczne łączenie danych zmysłowych i poddanie ich analizie zgodnie z regułami logiki. Problem nie tyle leży w stałości lub dokładności poznania, ale w dyspozycji intelektu zbliżenia się do prawdy. Chodzi o to, na ile osoba poddana rozeznaniu, jak i sam rozeznający, szukają prawdy i wyprowadzają logiczne wnioski z przesłanek czerpanych na drodze zmysłów. Odkrycie poruszeń woli ma szczególne znaczenie dla r. d. Chodzi o wykazanie nieuporządkowanego przywiązania i poruszeń woli, które przesłaniają zdolność rozpoznania znaków Bożego działania.

R. d. jest sztuką bardzo trudną ze względu na duchowy i wewnętrzny charakter poruszeń, które trzeba opisać. Choć reguły r. d. zawarte w Piśmie św. i w tradycji teologicznej są nieomyślne, to zawsze istnieje ryzyko niewłaściwego ich zastosowania. Ponadto nie ma jednej ogólnej reguły lub sposobu przekazywania nabytego doświadczenia w zakresie tej posługi, tak, aby była ona nieomyślna. Do r. d. nie można stosować prawd właściwych dla obszaru oczywistości fizycznych, matematycznych, statystycznych czy metafizycznych.

Rozeznający może zatem ulegać iluzji, której źródłem może być: zarozumiałość,

pewność siebie i słaba wiara, brak doświadczenia, niedbałość o sprawy duchowe, brak prawej intencji i otwartości na Ducha Świętego, brak głębszego zastanowienia, poczucie samowystarczalności w przeprowadzaniu sądu, wpływ podświadomości itp.

III. Kryteria r. d. Ze względu na charakterystyczne przejawy postaw u człowieka poddanego r. d., zasadniczo wyróżnia się trzy źródła wpływów na niego: Boga, → pychy i złego ducha. Dla wiarygodności r. d. wskazane jest ustalenie więcej niż jednej spośród wymienionych oznak, typowych dla wpływów danego ducha.

1. Oznaki rozpoznania ducha Bożego:

a) pragnienie → świętości i zamiłowanie do spraw Bożych; b) wewnętrzny pokój a nawet radość w przeciwnościach na drodze realizacji obranego ideału; c) pełna akceptacja Objawienia i nauki Kościoła; d) → pokora i → posłuszeństwo; e) roztropność i umiar w realizacji życia duchowego; f) gotowość do poświęceń; g) prostota i nie zwracanie uwagi na ludzkie względy (Dz 5, 29); h) uległość w kierownictwie duchowym i → formacji duchowej.

2. Oznaki ducha ludzkiego: a) mocne przywiązanie do osobistego punktu widzenia; b) interesowność i wzmożony → egoizm; c) niechęć do jakichkolwiek umartwień i upokorzeń; d) pseudogorliwość wg własnego planu i towarzysząca temu niecierpliwość w dążeniu do celu; e) udawanie cnót, zwłaszcza moralnych, które weryfikują się w sytuacji próby posłuszeństwa; f) łatwość zniechęcania się w obliczu przeciwności; g) aktywizm w pracy apostołskiej bez zakorzenienia w → modlitwie i → ofierze, a więc chęć zaspokojenia potrzeby samospelnienia; h) poleganie na własnych siłach (J 15, 5); i) szukanie przyjemności w rzeczach duchowych (modlitwa, nabożeństwa) i zwracanie większej uwagi na formę niż treść

Trafną charakterystykę postaw inspirowanych duchem ludzkim daje św. Paweł (1 Kor 2, 14).

3. Oznaki działania ducha złego. Dotyczą one zwyczajnej drogi życia chrześcijańskiego: a) brak subordynacji umysłowej wyrażającej się w odrzucaniu lub kwestionowaniu prawdy wiary; b) brak dojrzałości uczuciowej przejawiająca się w skrajności zachowań (od wzniosłej pobożności do moralnego upodlenia); c) pragnienie szybkiej świętości bez żmudnego wysiłku ascetycznego; d) niecierpliwość w stosunku do swoich wad i ułomności; e) pycha i wynikający z tego upór; f) fałszywa pokora i towarzyszące temu jaskrawe nieposłuszeństwo, zwłaszcza w sprawach duchowych; g) zgryzoty i niepokój ducha, a nawet rozpacz w sytuacji moralnego upadku; h) wprowadzanie zamieszania i niepokoju w swoim środowisku, niekiedy także skłócanie.

4. Oznaki diabelskiego zniewolenia. Osoby, które wskutek np. długotrwałego pozostawania w grzechu śmiertelnym, uległy diabelskiemu zniewoleniu, można rozpoznać po następujących objawach:

a) *symptomy choroby fizycznej*, np. nadmierna gadatliwość; nagła nienaturalna zmiana barwy głosu; histeryczny śmiech; obsesyjne powtarzanie zdań; przesadne podniecenie czymkolwiek; nieartykułowane krzyki; konwulsje; nieruchome lub szeroko otwarte oczy; skłonność do alkoholu, hazardu, nikotynizmu, leków itp.; bezsenność; nie dające się ustalić dolegliwości i bóle;

b) *chorobliwe emocje i zakłócenia umysłu*, np.: ciągłe obawy i melancholia; niezdolność do koncentracji; ekstremalna i nagła zmiana zachowań emocjonalnych (od euforii do agresji); kłótniowość, wulgarne słownictwo; częste aluzje seksualne; próby samobójcze; przejawy autoagresji i poniżania siebie; awersja do określonej grupy ludzi, zwłaszcza duchownych lub uduchowionych;

c) *odchylenia natury moralnej*, np.: natręctwa seksualne; obsceniczne wyobrażenia i pragnienia; nienasycone pragnienie doznań erotycznych, zwykle o charakterze perwersyjnym; dewiacje seksualne; obsesyjne zainteresowanie pornografią; narkomania;

d) *odchylenia w sferze duchowej*, np.: natarczywe wątpliwości w wierze prowadzące go jej utraty; zaniedbywanie modlitwy i sakramentów, zwłaszcza Mszy św.; brak ufności w Bogu; irytacja na słowa o Bogu, Chrystusie, a zwłaszcza Maryi; ciągłe pokusy do złego i przy tym brak poczucia wyrzutów sumienia; wyśmiewanie tego, co święte; bluźnierstwa; ostentacyjność w czynieniu zła;

e) *anomalie psychiczne*, mają najczęściej postać → zjawisk nadzwyczajnych, takich, jak: jasnowidzenie, głosy, prekognicja, psychometria (zdolność do dokładnego opisanie cech nieznanymi osobami na podstawie fotografii lub przedmiotu do nich należącego), ksenoglosja, niezwykła siła fizyczna, objawiająca się m.in. w telekinezy; → okultyzm.

W ocenie tych objawów należy unikać skrajności: z jednej strony demonizowania i naiwnego fideizmu przypisującego wszystko działaniu fideizmu szatana, a z drugiej — naturalizmu i pozytywizmu odrzucającego inny wymiar rzeczywistości i tłumaczącego wszystko prawami natury. Chrystus wyraźnie rozgraniczał te dwa porządki zjawisk nakazując Apostołom: „Uzdrowiajcie chorych, [...] i wypędzajcie złe duchy” (Mt 10, 8; Mk 1, 32-34).

5. Oznaki diabelskiego opętania. Pewne nietypowe i nie dające się ustalić z medycznego punktu widzenia zachowania można uznać za wyraźne przejawy opętania, kwalifikujące się do przeprowadzenia → egzorcyzmów. Są to m.in.: a) niezdolność do wymówienia imienia Jezusa, a tym bardziej uznania Go Panem (1 J 4, 1-3); b) niezdolność do poprawnego odmówienia w całości → „Ojcze nasz” (zwłaszcza słów „ale nas zbaw ode złego”) lub „Zdrowaś Maryjo”; c) szał i bluźnierstwa w obecności osoby modlącej się nawet w dyskrekcji (w myśli); d) wstręt do poświęconych przedmiotów lub miejsc, także lęk przed wodą święconą (agresywna reakcja na pokropienie nią); e) brak przemiany życia pomimo spowiedzi i komunii św.

Należy pamiętać, że opętanie przebiega w dwóch fazach: utajenia, kiedy dana osoba nie ujawnia żadnych podejrzanych zachowań, i nasilenia, gdy aktywność Złego jest wyraźnie dostrzegalna. Oznaki te odnoszą do obydwu faz.

IV. Metody r. d.: W normalnym życiu chrześcijańskim zdolność r. d. zdobywana jest przy pomocy studium, modlitwy, osobistej pracy i praktyki. Niektórzy święci posiadali nadzwyczajny dar r. d., otrzymywany od Boga jako szczególny znak miłości wobec nich oraz jako środek do spełnienia misji związanej ze zbawieniem ludzi (→ charyzmat). Przykładem jest m.in. św. Jan Vianney († 1859), proboszcz z Ars, i bł. Marcelina Darowska († 1911), współzałożycielka niepokalanek i bł. o. Pio († 1968).

Najczęściej Bóg tego daru udziela w konkretnych okolicznościach, w celu osądu w jakimś poszczególnym przypadku. R. d. w przypadku, gdy natchnienia pochodzą z zewnątrz, ocenia się wg: a) przedmiotu; b) okoliczności; c) sposobu działania; d) skutków.

Niezależnie od tego stosuje się dwie zasadnicze metody r. d.: indywidualną i wspólnotową.

1. Metoda indywidualna. Dotyczy ona głównie osoby poddającej się rozeznaniu. Składa się na nią: a) zbieranie informacji o samym sobie, poznanie rozeznawanej sprawy, uwzględnienie historii życia, poziomu życia duchowego, dojrzałości osobowej, okoliczności itp.; b) regularna, codzienna modlitwa. O ile polega na stopniowym poddawaniu się działaniu Ducha Świętego, uczy wyczuwania wewnętrznych Jego impulsów (Rz 8, 26), poznawania i pełnienia woli Boga w każdej sytuacji ży-

cia; c) analiza wewnętrznych natchnień, poruszeń. Pomocą jest zaczerpnięcie rady kierownika duchowego; d) podjęcie decyzji, poznanie jej motywacji, uświadomienie sobie wolności wyboru. Dokonuje się ono przez skontaktowanie z kierownikiem duchowym, osobą zaufaną (przełożonym) lub przez doświadczenie wewnętrzne.

2. Metoda wspólnotowa. Polega ona na poznaniu woli Bożej przez wspólnotę oraz poszczególnego jej członka. W jej skład wchodzi: a) zbieranie informacji, uświadomienie członkom wspólnoty poziomu ich wiedzy o rozeznawanej sprawie, określenie racji „za” i „przeciw” zawierające wątpliwość, opór wewnętrzny a jednocześnie przyzwolenie na prowadzenie przez Ducha Świętego oraz modlitwa; b) wymiana myśli we wspólnocie, dzielenie się zasadnymi racjami „za” i „przeciw”, bez dyskusji, komentarzy, opowiadania wewnętrznych przeżyć; c) dzielenie się osobistym doświadczeniem, bez dyskusji, komentarzy, połączone z umiejętnością słuchania drugich; d) głosowanie. Nie musi być podstawą podjęcia ostatecznej decyzji.

R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, Pz 1962, 2, 242-248; R. Faricy, *Dar kontemplacji i rozeznania*, Wwa 1989; L. M. Mendizábal, *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, Bol 1990, 199-277; *Rozeznawanie duchów*, red. K. Osuch, Czechowice-Dziedzice 1991; J. Augustyn, *Praktyka kierownictwa duchowego*, Kr 1993; P. Madre, *Dar r. d.*, Kr 1993; A. Grün, *Modlitwa a poznanie siebie*, Kr 1994; M. R. Jurado, *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, Mi 1997; A. Grün, *Jak sobie radzić ze Złem?*, Kr 1999; S. T. Zarzycki, *Sposób rozeznania autentycznego doświadczenia chrześcijańskiego w świetle Pierwszego Listu św. Jana*, RT 48(2001), 5, 89-112.

KS. MAREK CHMIELEWSKI
KS. STANISŁAW URBAŃSKI

ROZGRZESZENIE

Przebaczenie i odpuszczenie grzechów udzielone przez szafarza sakramentu pokuty (→ spowiedź), odpowiednio dysponowanemu penitentowi po jego przyznaniu się

do win i wyrażeniu żalu za grzechy

W akcie r. interweniuje przede wszystkim sam Bóg, Ojciec miłosierdzia, kapłan zaś spełnia tę funkcję mocą udzielonej

i przekazanej przez Chrystusa „władzy kluczy” oraz w imieniu Kościoła. Sakramentalne r. związane jest z wypowiedzeniem przez kapłana trynitarnej formuły absolucji: „Ja odpuszczam tobie grzechy w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Sakramentalna formuła, wyciągnięcie ręki i znak krzyża uczyniony nad penitentem jest widocznym znakiem spotkania penitenta ze zbawcą mocą Bożą gładzącą popełnione grzechy i przywracającą utraconą niewinność.

By mógł zaistnieć akt r. muszą wystąpić jednocześnie trzy konieczne elementy: szafarz zaopatrzony w odpowiednią władzę, osoba oskarżająca się z grzechów oraz materia absolucji, czyli grzechy (KKK 1451-1460).

Wydane po Sob. Wat. II obrzędy pokuty przewidują trzy różne formy sprawowania sakramentu pokuty i związane z nimi różne formy r.: a) obrzęd pojednania jednego penitenta z indywidualną spowiedzią i r.; b) obrzęd pojednania wielu penitentów z indywidualną spowiedzią i r.; c) obrzęd pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i r. Uprzywilejowane miejsce Kościół tradycyj-

nie przyznaje obrzędowi spowiedzi indywidualnego penitenta z przyznaną mu także indywidualnie absolucją. Ta forma pozwala bowiem w wysokim stopniu realizować → kierownictwo duchowe. R. ogólne wielu penitentów posiada charakter nadzwyczajny i nie jest pozostawione wyborowi szafarza, lecz podlega specjalnym przepisom. Ogólnego r. można udzielić tylko w przypadkach poważnej konieczności, w praktyce związanej z bezpośrednim niebezpieczeństwem śmierci lub z pozbawieniem dużej grupy penitentów łaski sakramentalnej lub Eucharystii przez długi czas z powodu braku kapłanów. R., przyznane na drodze absolucji generalnej, zobowiązuje do odbycia po ustaniu wspomnianych okoliczności spowiedzi indywidualnej.

W. Bołoz, *Nabożeństwo pokutne a sakrament pokuty*, AK 88(1977), 419-429; J. Krasiński, *Eklezjalny i biblijny aspekt sakramentu pojednania*, HD 52(1983), 94-100; H. Sobeczko, *Kapłan a duszpasterstwo pokuty*, HD 55(1986), 1, 30; A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Op 1992, 95-112; J. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Cz 1996, 155-167.

KS. WOJCIECH ZAWADZKI

ROZKOSZE DUCHOWE

Poruszenia wewnętrzne dające uczucie duchowej radości. Najsilniejsze występują na drodze oświecenia i zjednoczenia (→ modlitwa odpocznienia, → kontemplacja). Są znakiem obecności i bliskości Boga odczuwanej w „głębi” człowieka, odbieranej na płaszczyźnie uczuciowej przy pomocy tzw. → zmysłów duchowych. W najwyższej fazie → rozwoju duchowego przeżycie r. d.

wyraża się niejednokrotnie w silnych porywach będących doświadczeniem szczególnej łączności z Bogiem (→ porwanie mistyczne), wywołujących w człowieku podziw i zachwyt.

T. Merton, *Posiew kontemplacji*, Kr 1983; Maria Eugeniusz, *Jestem córką Kościoła*, Kr 1984.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

ROZPACZ

Stan duchowy lub emocjonalny przejawiający się w braku → nadziei. Ściśle biorąc, o r. można mówić tylko wtedy, gdy jest to zupełny brak nadziei osiągnięcia celów ostatecznych, które decydują o sensie życia

człowieka. W rozumieniu chrześcijańskim jest to brak nadziei na zbawienie. W innym przypadku mówi się raczej o większej lub mniejszej niepewności lub zwątpieniu.

R. jest przeciwieństwem teologalnej cnoty nadziei. Jest materialnie → grzechem ciężkim, grzechem przeciw Duchowi Świętemu, który ze swej natury nie może być odpuszczony, wynika bowiem z postawy negującej miłosierdzie Boże. Człowiek dobrowolnie trwający w postawie r. zamyka się na możliwość przebaczenia.

Z punktu widzenia psychologii r. jest jednym z rodzajów typowych emocji towarzyszących depresji (czyli psychozie afektywnej), obok niepokoju i melancholii. W obrazie klinicznym takiej psychozy mogą znajdować się pasywność, smutek, melancholia, utrata jakichkolwiek zainteresowań, zaburzony odbiór bodźców ze świata zewnętrznego, ale także niepokój, poczucie zagrożenia, silne poczucie winy i krytycyzm w stosunku do siebie, skoncentrowanie się na sobie.

W ocenie konkretnej osoby przejawiającej postawę zwątpienia lub r. należy rozpoznać różne jej uwarunkowania, zwłaszcza,

jaka jest geneza tej postawy: czy jest ona wynikiem działania wolnej woli i świadomym odrzuceniem Boga miłosiernego, czy też choroby albo błędnie przedstawionego pojęcia Boga. Doktryna predestynacji lub → fatalizmu, obecna w wielu religiach i szkołach filozoficznych, może prowadzić do postawy r., a co za tym idzie, porzucenia troski o własne zbawienie, a nawet o doczesne dobra, jak to niekiedy ma miejsce w sektach.

W niektórych przypadkach, zwłaszcza u osób oddających się → ascezie i będących na pierwszych stopniach modlitwy wewnętrznej, mogą też mieć miejsce szczególnie silne pokusy lub ataki szatana, zwrócone między innymi przeciw cnotie nadziei (Ży, 19; TW, II, 1).

L. Davidoff, *Introduction to Psychology*, NY 1976; Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kr 1994; K. M. Loewenthal, *Mental Health and Religion*, Lo 1995.

MACIEJ GÓRNICKI

ROZRYWKA

Swobodne i powtarzalne działanie człowieka, zmierzające przez dozowanie przyjemnych przeżyć (→ przyjemność) do osiągnięcia odpoczynku psychicznego. W tym sensie jej cele znajdują się poza granicami bezpośrednio materialnych interesów i indywidualnego zaspokojenia życiowych konieczności. Czynności rekreacyjno-ludyczne muszą być tak dobierane, by skutecznie odtworzyły utraconą energię i dobre samopoczucie oraz przywracały psychofizyczną równowagę człowieka. Ważne są tutaj czynniki i uwarunkowania podmiotowe: predyspozycje fizyczne i psychiczne oraz rozwinięte predylekcje i przyzwyczajenia w doborze form r. Różne formy r. mogą generalnie przejawiać się w postaci twórczej lub konsumpcyjnej w różnych dziedzinach, takich jak: sztuka, sport, turystyka, kontakty towa-

rzyskie. Wartość r. zależy od osiąganego celu i użytych środków. W tym aspekcie r. podlega wartościowaniu moralnemu ze względu na dobro osoby i jej odniesienie do Boga.

Klasycy → życia duchowego (np. św. Franciszek Salezy — *Filotea*, III, 31-34) rozróżniają w związku z tym r.: a) *godziwe* — dają one wytchnienie dla umysłu i ciała, lecz muszą być normowane roztropnością i odznaczać się bezinteresownością; b) *godziwe*, ale *niebezpieczne* — to takie, które choć są wytchnieniem rozpraszają ducha pobożności, nadwątlają siły i ostudzają miłość Bożą. Stanowią przez to dalszą okazję do grzechu; c) *zakazane* — są przeciwne celowi r., ponieważ — nastawione na zysk lub grzeszne przyjemności — powodują zamiast wypoczynku stały niepokój i obawę.

Współcześnie obserwuje się przewagę konsumpcyjnego i skomercjalizowanego modelu r., generowanego przez odrębny „przemysł rozrywkowy” (*show business*), gdzie akcentuje się sferę środków (często destrukcyjnych) z zupełnym pominięciem działań i doznań relaksujących. Taki model r. stanowi jeden z powodów frustracji egzystencjalnej współczesnego człowieka i sprzyja jego de-

humanizacji, a ponadto niesie poważne zagrożenie dla życia duchowego.

J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Wwa 1985, 19-25; V. E. Frankl, *Homo patiens*, Wwa 1978, 12-141; S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Wwa 1985, 173-176; A. Rodziński, *Osoba i kultura*, Wwa 1985, 175-182; J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wf 1994, 101-104.

KS. JANUSZ CZARNY

ROZWÓJ DUCHOWY

Długotrwały i złożony proces coraz pełniejszego otwierania się na zbawcze samoudzielanie się Boga. Jest to twórcza współpraca z → łaską uświęcającą pod natchnieniem → Ducha Świętego aktualizująca się w → Kościele świętym i przez jego pośrednictwo. R. d., niezależnie od jego dynamiki, należy uznać za samą istotę → życia duchowego.

I. Biblijno-teologiczne podstawy r. d. Konieczność r. d. wynika z samego faktu obdarowania życiem łaski na → chrzcie św. Ponadto wskazują na to liczne przesłanki biblijne, których przeanalizowanie wymagałoby specjalnego studium, cały bowiem tenor Objawienia jednoznacznie postuluje permanentny wzrost.

Już pierwsze słowo, jakie skierował Bóg do człowieka po jego stworzeniu, jest wezwaniem do rozwoju: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się...” (Rdz 1, 28). Jest to wezwanie wpisujące się w Boże → błogosławieństwo wszystkich rzeczy, jakie Bóg stworzył. Oznacza to, że pierwszym gestem Stworzyciela jest błogosławieństwo, aby stworzenie rozwijało się. Toteż wszystkie późniejsze interwencje Boga w ramach przymierza zbawczego mają na celu ratowanie życia, aby rozwijając się triumfowało nad śmiercią i przemijaniem (przymierze noachickie po potopie — Rdz 8, 20 — 9, 17); przymierze z → Abrahamem — Rdz 12, 1-8; pod Synajem — Wj 19-20).

Pierwsze słowa Ewangelii o Jezusie dotyczą jego wzrostu (Łk 2, 52). Cały opis ewangeliczny odznacza się wyraźną tendencją rozwojową: stopniowo poszerza się krąg oddziaływania Jezusa i grono jego słuchaczy, jest to zarazem zbliżanie się do „godziny” Odkupienia, a wędrówka do Jerozolimy jest „wstępowaniem na górę”.

Słowo Boże jest jak ziarno wrzucone w glebę, które rośnie i wydaje owoc (Łk 8, 4-15). Podobnie Królestwo Boże jest ukazywane za pomocą symboli wyrażających ideę wzrostu i rozwoju (Mt 13, 24-33. 47-50; 5, 14). Ideę r. d. Ewangelie wyrażają tam, gdzie jest mowa o życiu, które rośnie, przynosi owoc i zwycięża śmierć (J 15, 1-11).

Wszystko to jest znakiem dobroci Boga. Dlatego „tak”, jakim człowiek odpowiada Bogu, jest afirmacja życia i wzrostu. Oznacza to, że wzrastanie jest pierwszym i podstawowym → powołaniem człowieka jako istoty żywej stworzonej na „obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26).

Biblia odnotowuje jednak wahanie, jakiemu ulega człowiek w obliczu powołania do wzrostu i r. d. Izrael waha się w obliczu próby, jaka czeka go na pustyni i wzdycha do poczucia bezpieczeństwa, jakie dawała mu niewola (Wj 16, 1-3; Lb 14). Podobnie św. Piotr zawahał się, kiedy Pan wezwał go do Siebie po falach. Wówczas zaczął tonąć (Mt 14, 22). Pobożny Nikodem oburzył się na wezwanie do odrodzenia się z wody

i Ducha Świętego (J 3, 4). Bogaty młodzieniec nie chciał porzucić bogactwa, mimo iż pragnął → doskonałości (Łk 18, 19).

Ideę duchowego wzrostu wielokrotnie wprost podejmuje św. Paweł w swoich listach. Mówi m.in. o niemowlęctwie w Chrystusie i o potrzebie stawania się dorosłymi, którzy zdolni będą przyswajać stały pokarm (1 Kor 3, 1-3). Podobne treści są w Hbr 5, 12-14.

W świetle danych biblijnych dynamikę r. d. wyznacza *cel ostateczny*, który polega on na osiągnięciu dobra nadprzyrodzonego i dobra przyrodzonego. Wg św. Tomasza z Akwinu (STh I-II, q. 1, a. 2) dobrem nadprzyrodzonym przedmiotowym jest sam Bóg, zaś dobrem podmiotowym jest szczęśliwość wieczna, polegająca na pełni → zjednoczenia z Bogiem. Natomiast dobrem przyrodzonym są dobra duchowe (moralne, poznawcze i artystyczne) i dobra materialne (cielesne i zewnętrzne). R. d. jest więc integralnym rozwojem człowieka.

Do osiągnięcia celu ostatecznego dochodzi się przez realizację celów pośrednich i przy zastosowaniu odpowiednich do tego środków. Ze względu na jedyną drogę prowadzącą do celu ostatecznego, jaką jest Chrystus (J 14, 6), efektywnymi środkami r. d. są: sakramenty, → modlitwa, praktyka → cnót i → asceza oraz → apostołstwo. Obrazowo przedstawił to św. Franciszek Salezy w *Filotei* (I, 2): „Spojrzyj na drabinę Jakubową (Rdz 28, 12), ona bowiem jest prawdziwym obrazem pobożności. Obydwa boki drabiny, podtrzymujące szczeble, po których się wstępuje, wyobrażają modlitwę, wypraszącą nam miłość Bożą i sakramenty, wylewające tę miłość. Szczeble to nic innego, tylko różne stopnie miłości, po których postępujemy z cnoty w cnotę, to zniżając się do działania na korzyść bliźniego, to wznosząc się kontemplacją do zjednoczenia z Bogiem przez miłość”.

Strukturą, na której zasadza się proces r. d. jest tzw. → organizm duchowy, czyli:

łaską uświęcająca, cnoty wlane, dary Ducha Świętego i łaski aktualne. Wynika z tego, że zarówno dar życia duchowego jak i jego rozwój jest darem darmo danym, a przez to zadaniem, które chrześcijanin powinien podjąć, aby spełnić swoje podstawowe powołanie do świętości (LG 39).

II. Uwarunkowania r. d. Owocność współpracy z łaską Bożą w procesie r. d. uwarunkowana jest ograniczeniami skażonej przez grzech pierworodny natury ludzkiej. Wyróżnia się tzw. uwarunkowania obiektywne i subiektywne.

1. Uwarunkowania obiektywne r. d., a więc niezależne od człowieka, dzielą się na: a) *psychofizyczne*, takie jak: płeć, wyposażenie genetyczne, wiek, temperament, kondycja psychofizyczna (zdrowie) itp.; b) *społeczno-kulturowe*, takie jak: → kultura, wpływ środowiska, zwłaszcza → rodziny, która najpełniej oddziałuje we wczesnym okresie życia, pochodzenie geograficzne, → wychowanie oraz wykształcenie itp.

Z uwagi na jedność psychofizyczną podmiotu duchowego nie można lekceważyć wpływu czynników obiektywnych, jak to czyniła średniowieczna ascezyka (→ *fuga mundi*).

2. Uwarunkowania subiektywne r. d., za które podmiot ponosi pełną odpowiedzialność, to:

a) *nawrócenie* — podstawowy krok w procesie r. d. Bez wyraźnych owoców → nawrócenia (Łk 3, 8) trudno zasadnie mówić o wejściu na drogę r. d.;

b) *pragnienie doskonałości*, które musi odznaczać się tym, że jest *nadprzyrodzone*, czyli wynika z motywu wiary a nie z ludzkich względów; *dominujące*, tzn. jest silniejsze od innych pragnień (Mt 6, 33; 13, 44-46); *stałe*, czyli wymagające wytrwałości, gdyż tylko w ten sposób osiąga się prawdziwe wartości; *wzrastające* — bez zatrzymywania się na osiągniętym poziomie (Łk 9, 62); *praktyczne*, czyli oparte na realiach, rzeczywistych możliwościach

podmiotu i dostosowane do jego drogi powołania;

c) *życie sakramentalno-modlitewne* — o ile w porządku istotowym pierwszym i najważniejszym sakramentem jest → Eucharystia, to w porządku genetycznym pierwszym jest chrzest św., w którym dokonuje się zapoczątkowanie życia duchowego. Pozostałe sakramenty, jako „kanały zbawczego samoudzielania się Boga”, są niezbędne dla r. d., gdyż są podstawowym źródłem i przejawem życia duchowego. Również modlitwa, jako źródło i przejaw życia duchowego, jest warunkiem *sine qua non* r. d.;

d) → *asceza* i podjęcie → *walki duchowej*, mają na celu usunięcie przeszkód dla owocnej współpracy z łaską Bożą. Oprócz życia sakramentalno-modlitewnego są one najbardziej wyraźnym przejawem życia duchowego i jego rozwoju;

e) *apostolskie zaangażowanie w Kościele*, jest nieodłącznym wymiarem życia duchowego, weryfikującym jego autentyczność (LG 9; AA 18). W miarę jak chrześcijanin jednoczy się z Chrystusem w miłości, w takim stopniu służy Jego Mistycznemu Ciału.

III. Etapy r. d. Z uwagi na dynamikę r. d. trudno jest mówić o ściśle określonych jego fazach czy etapach. Życie duchowe rozwija się bardziej po linii nieregularnej sinusoidy i pomimo wznoszeń a także upadków powinno mieć kierunek wznoszący. Mówienie zatem o etapach r. d., jak to przyjęło się w tradycyjnej ascetyce, ma jedynie znaczenie akademicko-dydaktyczne, pozwala bowiem lepiej poznać i zrozumieć ten proces. Nie można jednak w sposób schematyczny odnosić go do konkretnych osób i ich niepowtarzalnej relacji do Boga w Chrystusie pod tchnieniem Ducha Świętego. Także stosowanie jakichkolwiek kryteriów czasowych ma jedynie znaczenie pomocnicze.

W → historii duchowości dla celów dydaktycznych autorzy duchowi wypracowali wiele schematów r. d., stosując własne kry-

teria podziału na etapy. Z reguły kryterium tym jest → miłość.

Klemens Aleksandryjski († 215) ze względu na stopień dojrzałości w wierze rozróżnia trzy stopnie odpowiadające fazom dojrzewania ludzkiego: dzieci, mężowie i gnostycy, czyli wierni żyjący bez grzechu ciężkiego. Ponieważ wydoskonalili się w miłości do Boga, mocą tej miłości znają Boże Tajemnice — gnozę.

Św. Grzegorz z Nyssy († 394) i św. Jan Kasjan († 435) dzielą życie duchowe na trzy etapy ze względu na motywację w dążeniu do doskonałości: *slużebna bojaźń przed karą* — stanowi wstęp na drogę światłości po zerwaniu z grzechem, który jest ciemnością; typowa dla najemników *nadzieja nagrody*, która stopniowo wprowadza na drogę świadomego → oczyszczania się; dojrzewając duchowo człowiek dochodzi do *synowskiej miłości samego Boga*.

Św. Augustyn († 430) przedstawia kilka schematów r. d. opartych na miłości. Mistrz Eckhart († 1337) w traktacie *O człowieku szlachetnym* przytacza sześć stopni miłości wg św. Augustyna: a) życie wg wzoru dobrych i świętych ludzi, wierne naśladowanie ich, to jakby chodzenie dziecka przy krześle lub ścianie; b) zewnętrzne przykłady świętych nie odgrywają już takiej roli, bo pojawia się pragnienie mądrości samego Boga — to jakby zejście dziecka z kolan matki i uśmiech do Boga Ojca; c) miłość i gorliwość w służbie Bożej, które uniezależniają od ludzkiej opinii — to jakby całkowite uniezależnienie się dziecka od matki; d) wzrost i zakorzenienie się w miłości do Boga, tak że gotów jest przeciwstawić się wszystkim atakom i pokusom, a nawet dobrowolnie cierpieć; e) pokój wewnętrzny płynący z doświadczenia najwyższej, niewymownej Miłości; f) doskonale zjednoczenie z Bogiem-Miłością w wieczności, które całkowicie przemienia człowieka.

Św. Benedykt z Nursji († 543) pokazując w *Regule*, jak mnich ma się duchowo

rozwijać, zrywa z podziałem na trzy fazy i wprowadza skalę 12 stopni → pokory (skromność w zachowaniu, cichość, unikanie głośnego śmiechu, zupełne milczenie, uniżenie w sercu, poprzesławianie na tym, co najmniejsze i najskromniejsze, wyznawanie przełożonemu (opatowi) wszystkich grzechów, a nawet niedobrych myśli, cierpliwe i milczące przyjmowanie surowych poleceń przełożonego, absolutne posłuszeństwo przełożonemu, wyrzeczenie się własnej woli i bojaźń Boża).

Najbardziej znane i stosowane w tradycyjnej teologii duchowości są schematy: św. Tomasza z Akwinu, św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża.

Św. Tomasz z Akwinu († 1274), opierając się na tradycji Ojców Kościoła, głównie na Pseudo-Dionizym Areopagicie († ok. 500), dzieli życie duchowe na trzy okresy, zależnie od skutków trzech stopni miłości nadprzyrodzonej: *oczyszczenie początkujących, oświecenie postępujących i zjednoczenie doskonałych*.

Św. Teresa Wielka († 1582) w *Autobiografii* (1562) podaje schemat czterech faz życia duchowego, porównanego do podlewania ogrodu: *ciągnięcie wody ze studni*, odznaczające się wielkim trudem i bardzo skromnymi rezultatami, to etap modlitwy początkujących, polegającej głównie na rozmyślaniu o życiu Jezusa, co zwykle wymaga dużej dyscypliny i jest trudne; *uruchomienie wodociągu* oznacza → modlitwę odpocznienia, w której wysiłek rozumu jest nadal wielki, ale są zarazem większe skutki w zakresie działania woli, coraz bardziej zgadzającej się z wolą Bożą; *srowadzenie wody ze strumienia* przy pomocy systemu kanałów, to modlitwa kontemplacyjna, ale jeszcze bez stałego zjednoczenia z Bogiem; nawadnianie ogrodu przez *spadający z nieba deszcz* oznacza bezpośrednie działanie Boże na ogród duszy. W tym porównaniu wyraża się bierność podmiotu duchowego wobec Bożego działania w duszy.

W późniejszym dziele pt. *Twierdza wewnętrzna* (1577) Doktor Kościoła, uczy o siedmiu komnatach jakby zbudowanych jedna wewnątrz drugiej. Stopniowe zdobywanie ich oznacza coraz doskonalsze zagłębianie się w siebie, aby na dnie duszy spotkać się z Chrystusem Oblubieńcem i pozostać z Nim na zawsze w związku ścisłym i pełnym, nazwanym → zaślubinami mistycznymi.

Św. Jana od Krzyża († 1591) w swoich dziełach stosuje różne schematy. W *Drodze na Górę Karmel* posługuje się schematem stanów: początkujących, postępujących i doskonałych; w *Nocy ciemnej* — oprócz trzech stanów i dwóch zasadniczych fazach nocy (→ noc zmysłów i → noc ducha), pisze o 10. stopniach miłości (NC, II, 19-20); w *Pieśni duchowej* omawia drogę rozwoju miłości: trudy umartwień, ból rozłąki, → zaręczyny duchowe i → zaślubiny duchowe; zaś w *Żywym płomieniu miłości* wzmiankuje o trzech drogach: oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej.

Wśród polskich autorów Mikołaj z Mościsk OP († 1632) wymienia 15. faz r. d., zwłaszcza w odniesieniu do życia zakonnego: gorące pragnienie doskonałości, „pilna straż” co do ślubów czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, oderwanie serca od świata, → poznanie siebie, unikanie grzechu śmiertelnego, unikanie grzechów powszednich, wykorzenianie złych nałogów i wad, umartwienie namiętności, umartwienie zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych, umartwienie ciała, wyrzeczenie się własnej woli, umartwienie własnego rozsądku i poddanie go woli przełożonych, pogarda dla siebie, nie szukanie urzędów i godności, troska o nabycie wszystkich cnót.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

IV. Drogi r. d. Ukazują życie duchowe człowieka jako rzeczywistość dynamiczną (samą w sobie) i dynamizującą w relacji do wysiłku ascetycznego. Tradycja ascetyczna, zdaniem niektórych wywodząca się od św.

Bonawentury († 1274), tę rzeczywistość ujęła wg trzech dróg: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia (początkujących, postępujących i doskonałych). Doctor Seraficus pisze o tym w dziełach: *De triplici via* i *Itinerarium mentis ad Deum*.

Są to trzy etapy jednej długiej drogi rozwoju życia duchowego, który nie dokonuje się w sposób mechaniczny, ale zależy od zaangażowania osoby i udzielania się Boga.

1. Droga oczyszczenia. Pierwszym krokiem w życiu duchowym jest zwrot do swojego wnętrza, który wymaga wzmocnionej aktywności i dyspozycyjności wobec Bożego działania, odejścia od siebie. Św. Bonawentura poleca „zadrażnić, zaostriżyć i pokierować bodźcem sumienia” (*De triplici via*, 1, 3). Oznacza to poznanie siebie samego, czyli własnej grzeszności (→ nęczy), zerwanie z grzechem (→ nawrócenie), uznania działania łaski Bożej (→ niemość). Stąd praktyka rachunku sumienia, wysiłek w zdobywaniu cnót i korzystanie z sakramentu pojednania. Decydującą rolę odgrywa → asceza rozumiana jako całość duchowego wysiłku ascetyczno-modlitewnego, mająca nie tylko na celu systematyczne kontrolowanie i umartwienie ludzkiej natury, ale usprawienie jego władz w wyborze dobra, prowadzącego do rozwoju cnót, głównie miłości i pokory oraz do oddania siebie Bogu w łączności z ofiarą Chrystusa.

Droga oczyszczenia wymaga uporządkowania działania zmysłów (noc zmysłów). Początkujący zmierza do zjednoczenia z Bogiem przez wewnętrzne skupienie i praktykę → medytacji jako pewnej formy aktywności ascetycznej, angażującej wszystkie władze człowieka. Przy końcu drogi oczyszczenia chrześcijanin osiąga bardziej modlitwę upraszczającą, przechodzącą w modlitwę skupienia czynnego, czyli tzw. *modlitwę uczuć*, wyrażającą wolę oddania się całkowicie Bogu. Podmiot duchowy

praktykuje modlitwę liturgiczną, która wraz z r. d. przyjmuje formę modlitwy wewnętrznej. Rozwija życie eucharystyczne, które pomaga mu w przemianie wewnętrznej, przebóstwia i uświęca go. W ten sposób osiąga pewien stopień dojrzałości osobowej i chrześcijańskiej.

Drogi oczyszczenia nie powinno przedłużać się na kilkanaście lat.

2. Droga oświecenia. Po pewnym czasie wysiłku ascetycznego (zależnego od głębi oczyszczenia i stopnia gorliwości), podmiot duchowy osiąga stan duchowego pokoju, w którym działanie Boga staje się bardziej wyraźne, a wola nie przyzwala na popełnianie grzechu. Dochodzi on do głębszego → poznania samego siebie, które daje mu świadomość kontrastu między nim a Bogiem. Jest ono jednym z największych cierpień mistyków (noc zmysłów). Czynności władz ludzkich, rozpatrywane w świetle Boga, okazują się bowiem zbyt niedoskonałe, by mogły osiągnąć pełnię zjednoczenia z Nim, dlatego sam Bóg musi człowieka oczyścić i udoskonalić. Charakterystycznym znakiem tego oczyszczenia i doskonałenia przez Boga jest trudność odbywania medytacji. Dochodzi w niej do prostego i miłosnego poznania Boga oraz Jego przymiotów. Następuje początek *modlitwy odpocznienia*. Ten proces ostatecznego udoskonalenia człowieka dokonuje się w biernych oczyszczeniach.

Dzieło aktywnej ascezy wymaga biernego uzupełnienia przez interwencję Boga. Od tego momentu rozpoczyna się w ścisłym znaczeniu życie mistyczne (→ mistyka). Doskonala się cnoty teologalne i moralne. Coraz bardziej wzrasta działanie → darów Ducha Świętego. Dzięki zażyłości z Ewangelią i uczestnictwu w Eucharystii, człowiek upodabnia się do Chrystusa (→ chrystoformizacja) i naśladuje Jego przykład. Osiąga większą jedność z Nim, co kształtuje aktywność jego zmysłów i władz w sposób stały, ukierunkowując ich czyn-

ność na służbę Bogu. Poświęca się zewnętrznemu i wewnętrznemu kultowi Boga. W wyniku bezpośredniego działania Boga rozpoczyna się w „dnie duszy”, od wewnątrz, proces obumarcia, czyli → mistycznej śmierci. Rozwijają się jednocześnie pokora oraz uniżenie wobec Boga. Bez odrzucenia swojego „ja”, egoizmu nie ma przemiany wewnętrznej i doświadczenia Ducha Bożego.

Droga oświecenia zasadniczo trwa długo i wiele osób nie dochodzi do jej końca z powodu braku wytrwałości w pracy nad sobą oraz biernej otwartości na inicjatywę Bożą.

Ponieważ istnieje niebezpieczeństwo błędnego pojmowania biernych oczyszczeń, dlatego potrzebny jest doświadczony → kierownik duchowy.

3. Droga zjednoczenia. Oznacza najwyższe szczyty życia mistycznego. Nie wyklucza dalszego procesu ascezy, ani nie zakłada jego zahamowania. Jest to stan, w którym zjednoczenie człowieka z Bogiem domaga się całkowitego wyrzeczenia. Dokonuje się ono na mocy aktywnej interwencji Boga w biernej nocy ducha. Wówczas uczucia zmysłowe i naturalne skłonności pozostają pod kontrolą rozumu i wiary. Praktykowanie cnót teologicznych i moralnych na sposób stały nie sprawia trudności. Miłość udoskonalana przez kolejne etapy duchowego procesu oczyszczenia staje się wolna od wszystkiego, nie pozostaje niczym zdeterminowana. Jest ona udziałem w nieskończonej miłości Boga. Podmiot duchowy (mystyk) osiąga najwyższy stopień kontemplacji wlanej, która jest zawsze dziełem miłości, a także skutkiem przeżycia biernej nocy ducha, które mają ścisły zwią-

zek z życiem modlitwy, podczas, której człowiek doświadczając zjednoczenia z Bogiem w zupełnie w nowy sposób za pośrednictwem miłostnego poznania biernego i intuicyjnego, dostępuje przeżycia kontemplacji mistycznej (doświadczenia mistycznego).

Proces zjednoczenia z Bogiem w kontemplacji wlanej dokonuje się na płaszczyźnie woli. Chrześcijanin w wierze i miłości jest najściślej zjednoczony z → Trójcą Przenajśw. Pozwala, aby Duch Święty pogrążył go w nim i przemienił go w Chrystusa. Wszystko to dokonuje się w atmosferze biernego skupienia i całkowitej zgodności z wolą Bożą. Bezkompromisowa uległość woli Bożej staje się rzeczywistością stałą, dając upodobanie w rzeczach duchowych.

Dalsza analiza rozwoju modlitwy kontemplacyjnej prowadzi do wyróżnienia najwyższych stopni zjednoczenia mistycznego: zjednoczenia pełnego (→ zaręczyn duchowych), zjednoczenia przekształcającego (→ zaślubiny mistyczne) i przebóstwienia.

Przedstawiony podział etapów r. d. jest uporządkowanym opisem normalnego dążenia do świętości. Ma charakter praktyczny i dydaktyczny, bardzo użyteczny dla kierownictwa duchowego.

R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, 1-2, Pz 1960; S. Urbański, *Medytacje o mistyce*, STV 24(1986), 285-291; M. Rondet, C. Viard, *La crescita spirituale. Tappe. Criteri di verifica. Strumenti*, Bol 1989; S. Urbański, *Ascetyczny i mistyczny wymiar zjednoczenia z Bogiem wg św. Jana od Krzyża*, AK 117(1991), 31-44; S. Urbański, *Etapy rozwoju życia duchowego*, TDK, 262-306; L. Fanin, *La crescita nello Spirito. Lineamenti di teologia spirituale*, Pd 1995; A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, 2, Kr 1996; P. Ogórek, *Mistyka wg T. Mertona*, Wwa 996.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

RÓŻANIEC

Połączenie modlitwy ustnej (formuła „Zdrowaś Maryjo” 15 x 10 połączona z wstępnym „Ojcze nasz” i kończącym

„Chwała Ojcu”) z rozważaniem tajemnicy zbawczych ujętych w 3 części: radosne, bo-

lesne i chwalebne; także narzędzie do liczenia powtórzeń, czasem zwane koronką.

I. Nazwa. Pochodzenie nazwy jest niepewne. Wysunięto wątpliwą hipotezę, że r. jest projekcją sanskryckiego *japanama*, co może znaczyć zarówno zbiór modlitw jak i zbiór róż. Najprawdopodobniej jednak swoją nazwę zawdzięcza tzw. w średniowieczu *Marienminne* i nacechowanej nią poezji maryjnej. Róża była w dojrzałym średniowieczu ulubionym symbolem Matki Bożej. Świadczą o tym liczne rymowane *psalteria*, wiersze maryjne z jedną lub trzema *quinquagenami* (50 lub 150 strof), ze stałe powtarzanym pozdrowieniem: „witaj Rózo”. Te wiersze nosiły w nawiązaniu do 150 częściowego Psalterza nazwę *psalterium*. Używane na przeł. XIII/XIV w. pojęcie *rosarium* miało sens bardzo szeroki i świecki. W XV w. łączono je z pojęciem *rosarium* znaczenie „Ogrodu różanego”, jako szaczonego tytułu Matki Bożej.

Nazwę r. wyjaśnia też rozpowszechniony w kilku krajach Zachodu zwyczaj używania tego słowa na określenie pewnego ważnego składnika średniowiecznego stroju lub ozdoby: wieńca nakładanego na głowę. W języku niemieckim nazywano to *Rosenkranz*, we francuskim *chapelet* (kapelusz, łac. *cappellus*). Wieniec czy wianuszek z klejnotów, szlachetnego metalu lub świeżych kwiatów, stanowił stały składnik stroju kobiet i mężczyzn. W XIII w. przeniesiono świecki zwyczaj w sferę kultu maryjnego. Obraz Maryi był przez Jej czcicieli zdobiony wieńcami z kwiatów.

Tu obyczajowość styka się z legendą *O wieńcu z róż dla Maryi* czy *O mnichu i wieńcach z róż*. Zgodnie z nią pewien czciciel Maryi miał zwyczaj splatać Błogosławionej Dziewicy wieniec z róż, by przyozdobić nim statuetkę Madonny. Pewnego dnia został jednak pouczony w widzeniu, że Maryja jeszcze bardziej radowałaby się innym wieńcem róż (*różańcem*), mianowicie powtarzaną 50 razy modlitwą *Ave Maria*. Te

modlitwy stawałyby się w dłoniach Matki Bożej różami, z których splatałaby sobie najpiękniejszy wieniec.

II. Rys historyczny. Praktyka powtarzania modlitw określoną ilość razy jest bardzo stara i występuje także w religiach niechrześcijańskich. W Kościele wschodnim rozwinął się zwyczaj → modlitwy Jezusowej, polegającej na nieustannym powtarzaniu zdania: „Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną”, lub podobnego. Było to zgodne z zaleceniem św. Pawła: „Nieustannie się módlcie” (1 Tes 5, 17). Już Ojcowie Pustyni (III-V w.) uważali modlitwę nieustanną za ich główny program. Licznych przykładów dostarczają *Apophtegmata Patrum* a także *Collationes Patrum* Jana Kasjana. Łączyło się z tym ćwiczenie stałej pamięci o Bogu, oraz „ukrytej medytacji”. W praktyce rozwijano modlitwy „jednozdaniove”. Św. Jan Kasjan († 435) polecał zwłaszcza fragment Ps 70, 2: *Deus in adiutorium meum intende, Domine, ad adiuvandum me festina*. Klasycznym przykładem skuteczności modlitwy Jezusowej jest dziewiętnastowieczna książka *Opowieści pielgrzyma* nieznanego autora. Ukazuje ona głęboki symbolizm psychosomatyczny tak powtarzanej modlitwy, która wpływa na regulację oddechu a nawet bicia serca. Na kształt modlitwy Jezusowej wpływ miała także idea teologii prawosławnej, że Imię Boga wezwane w modlitwie w sposób niejako sakramentalny sprowadza Jego obecność. W związku z tym podkreślano wagę Imienia Jezus.

Na powstanie modlitwy różańcowej miał wpływ zwyczaj odmawiania przez mnichów Psalterza. Już od św. Benedykta z Nursji († 543) wezwanie *Deus in adiutorium* zaczynało każdą modlitwę Liturgii Godzin Kościoła łacińskiego. We wczesnym średniowieczu jednak tylko nieliczni wykształceni posiadali rękopisy z Psalmami i byli w stanie zrozumieć ich łacińską wersję. Pozostali chrześcijanie, w tym także

mnisi niepiśmienni (*conversi illitterati*), co najmniej od X w. mieli zwyczaj odmawiać w miejsce Psalmów odpowiednią liczbę → „Ojcie nasz” lub później od XII w. także „Zdrowaś Maryjo”. Tak doszło do zwyczaju odmawiania 50 „Zdrowaś Maryjo” za pomocą sznurka do liczenia, z czego zrodziło się powoli *Psalterium B. Mariae V.*, polegające na recytacji 150 *Ave*.

Pierwsze znane świadectwo powtarzania „Zdrowaś Maryjo” pochodzi najwcześniej z IX w. i dotyczy bp Ildefonsa z Toledo († 667). W XIII w. powszechne stało się powiązanie tej modlitwy z „Ojcie nasz”. W tak powstałej dwuczęściowej modlitwie słusznie upatruje się krótką formułę wiary chrześcijańskiej, odsłaniającej prawdę chrystopologiczną. W XIV w. zaczęto dodawać do *Ave* imię Jezus oraz końcówkę *Amen*. Coraz częściej w dojrzałym i późnym średniowieczu łączyło się imiona Jezusa i Maryi, jak to widzimy u św. Anzelma z Canterbury († 1109), św. Bernarda z Clairvaux († 1153), św. Franciszka z Asyżu († 1226), św. Bonawentury († 1274), Ryszarda Rolle († 1349) i bł. Henryka Suzo († 1366). Ci mistrzowie życia duchowego wzywają Maryję, aby mówić o Jezusie i modlić się do Jezusa, kiedy pozdrawiają Matkę Bożą. Papieże w XV w., Urban IV i Jan XXII przyznawali odpusty za dołączenie imienia Jezus do „Zdrowaś Maryjo”. Przygotowaniem do tej praktyki było popieranie kultu Imienia Jezus w XIII w. przez Innocentego III († 1216), Aleksandra IV († 1261) i Grzegorza X († 1274). W ten sposób „Zdrowaś Maryjo” stało się we właściwym sensie modlitwą do Jezusa, gdyż zostało związane z kultem Imienia Jezus.

Ewolucja ta poszła dalej, gdy późnośredniowieczne rozważanie cierpień i życia Jezusa wespół z modlitwą „Zdrowaś Maryjo” stworzyło „R. o życiu Jezusa”. Ważnym etapem był podział na dziesiątki dokonany przez Henryka Egghera de Calkar († 1408) z zakonu kartuzów w Kolonii. Konkretna

forma tej modlitwy z medytowaniem poszczególnych tajemnic rozwinęła się w początku XV w. w trewirskim klasztorze kartuzów św. Albana. Szczególny udział w jej rozpropagowaniu mieli mnisi Adolf z Essen († 1439) i Dominik z Prus († 1460).

Już wstępne formy Różańca kartuzów wiązały się z właściwą późnemu średniowieczu chęcią rozważania po kolei poszczególnych „stacji” życia i czynów Jezusa. Widać to szczególnie u Mechtyldy z Magdeburga (*Das fliessende Licht der Gottheit*) i Mechtyldy z Hackerborn († 1299) (*Liber spiritualis gratiae*). Zwłaszcza zawarte tam widzenie drzewa, na którego liściach były złotymi literami wypisane wydarzenia z życia Jezusa, wpłynęło na Dominika z Prus, by sformułował klauzule (dopowiedzenia do „Zdrowaś Maryjo”) o życiu Pana. Wpływ na niego wywarła również *Księga Mądrości Przedwiecznej* bł. Henryka Suzo, zwłaszcza sto tzw. *Rozważań i modlitw* zawierających krótkie wezwania do Jezusa i Maryi, a materiałów do medytacji tych tajemnic dostarczała *Vita Jesu Christi* Ludolfa z Saksonii († 1377). Spośród klauzul Dominika z Prus 14 dotyczyło ukrytego życia Chrystusa, 6 — życia publicznego, 24 — męki i śmierci a 6 — Jego uwielbienia wraz z Maryją. Klauzule te wywarły wielki wpływ na życie księżnej Małgorzaty Bawarskiej († 1434).

Pod koniec XV w. dominikanin Alan de la Roche († 1478) spopularyzował tę modlitwę. Mówił o starym i nowym r. chcąc odróżnić prosty psalterz *Ave* od psalterza złączonego z medytacją tajemnic podzielonych tematycznie na rozważania wcielenia, męki i śmierci a także chwały Jezusa i Maryi.

Temu autorowi zawdzięcza się legendę, która początek r. widzi w inicjatywie św. Dominika Guzmana († 1221). Faktem jest, że założyciel Zakonu Kaznodziejskiego przyczynił się do rozwoju, dowartościowania i rozpowszechnienia r. przez popieranie odmawiania *psalterium* modlitw maryj-

nych, a jego uczeń św. Piotr z Werony († 1252) przez bractwa maryjne propagował głęboką cześć dla Maryi. Tylko o tym zaświadczają stare malowidła z XIII lub XIV w., na których Dominik otrzymuje z rąk Matki Bożej r., czyli sznur do liczenia „Zdrowaś Maryjo”.

Po Sob. Tryd. modlitwa różańcowa stała się praktyką wszystkich rodzin chrześcijańskich i by uczynić ją bardziej przystępną, powszechny stał się zwyczaj ograniczenia recytacji do pięciu dziesiątek. W pocz. XVI w. Alberto da Castello uprosił r. redukując tajemnice do wybranych 15. W 1569 Pius V bullą *Consueverunt romani Pontifices* zatwierdził tę formę r., a w 1573 Grzegorz XIII bullą *Monet Apostolus* ustanowił na pierwszą niedzielę października uroczystość różańcową. Od XVI w. stopniowo weszła do struktury r. modlitwa Świąta Maryjo.

Pius IX zapraszał w liście *Egregiis suis* (1869) do modlitwy różańcowej w intencji Sob. Wat. I, zaś Leon XIII († 1903) napisał 12 encyklik i dwa listy apostolskie rozwijające tematykę r. (tł. polskie: *R. Maryi*, opr. K. M. Żukiewicz, Lw 1935). W tym czasie zaczęto poświęcać tej modlitwie miesiąc październik. Zarówno Pius XI jak i Pius XII widzieli w r. nadzieję na zażegnanie światowego konfliktu. Pius XII w enc. *Ingruentium malorum* (19 IX 1951) zwracając się do biskupów, wołał: „Ukażcie ludowi chrześcijańskiemu godność, skuteczność i doskonałość R. świętego”. Jan XXIII w *Dzienniku duszy* i w encyklikach, zwłaszcza w *Grata recordatio* (26 IX 1959), listach apost. oraz przemówieniach podkreślał wagę tej modlitwy. W liście *Il religioso convegno* (29 IV 1961) określił miejsce r. w życiu kapłanów zaraz po Mszy św. i brewiarzu, zaś w życiu wiernych świeckich — po czynnym uczestnictwie w liturgii św. Sob. Wat. II zachęcając do pobożności maryjnej (LG 67) miał — zdaniem Pawła VI — na myśli modlitwę różańcową (enc. *Christi Matri*). Papież ten

najpełniej o r. pisał w adh. *Marialis cultus* (1974).

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

III. Teologiczna interpretacja struktury r. R. jest modlitwą ewangeliczną. Zarówno struktura jak i treść tajemnic mają korzenie biblijne. Główna część *Ave Maria* przytacza pozdrowienie archanioła Gabriela z perykopy o Zwiastowaniu (Łk 1, 28). Mające silniejszy wydźwięk „Zdrowaś pełna łaski” wywodzi się z brzmienia przekładów łacińskich: *Ave gratia plena, Dominus Tecum*. Imię „Maryja” dodano w praktyce

modlitewnej Kościoła. Dopelnieniem pozdrowienia jest błogosławieństwo Elżbiety dla Maryi (Łk 1, 42).

Modlitwę „Ojciec nasz” przekazał uczniom sam Jezus (Mt 6, 9), a Chwała Ojcu jest rozwinięciem formuły trynitarniej wypowiedzianej przez Jezusa wysyłającego uczniów z misją (Mt 28, 19).

Spośród tajemnic jedynie czwarta i piąta chwalebna nie są udokumentowane w Piśmie św., ale czerpią z niego inspirację.

Z ewangelicznej struktury wynika chrystocentryzm r. W scenie Zwiastowania elementem nadrzędnym nie jest mariologia, lecz chrystologia, gdyż perykopa ta pomyślana jest jako teologiczne uzasadnienie i obwieszczenie mesjańskości i synostwa Bożego. Pozdrowienie Maryi przez Elżbietę rozumiane jest zaś w pierwszym rzędzie jako pozdrowienie Matki Mesjasza przez matkę Jego Poprzednika. Najstarsze formy „Zdrowaś Maryjo”, spotykane w liturgiach Wschodu, podkreślają ten wymiar chrystocentryczny. W greckojęzycznej „liturgii Jakubowej” pojawia się tekst: „Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona, gdyż urodziłaś Odkupiciela naszych dusz”.

Chrystocentryzm został wyeksponowany przez rozważanie radosnych, bolesnych i chwalebnych tajemnic życia Jezusa, zwłaszcza przez dołączenie odpowiednich klauzul, jak i przez dodanie Jego Imienia na końcu każdego „Zdrowaś Maryjo”.

Fakt, że r. jest modlitwą do Chrystusa, został mocno zaznaczony w adh. Pawła VI *Marialis cultus* (nr 42-55). Chrystocentryzm r. wiąże się z wymiarem mariologicznym i eklezjalnym, gdyż celem tej modlitwy pozostaje akt wiary w Jezusa Chrystusa, przeżyty z Maryją, która jest „matką członków Chrystusowych” (LG 53). W pewien sposób Kościół patrzy tu na życie i działanie Jezusa z perspektywy Maryi.

Przez swą prostotę i szczególną esencjalność r. prowadzi do samego centrum

tajemnic wiary chrześcijańskiej, a przez to jest najprostszą szkołą → kontemplacji, pozwalając medytować poszczególne epizody z życia Zbawiciela z odpowiednim wprowadzeniem w doświadczenie radości, cierpienia i zachwytu. Podkreśla to Paweł VI pisząc, że r. „[...] nadaje się do pielęgnowania modlitwy kontemplacyjnej, która równocześnie jest modlitwą pochwalną i błagalną” (MC 42).

Jest to także prosta i popularna metoda przepowiadania wiary, łącząca z wymiarem katechetycznym wymiar mistagogiczny przez co stanowi bardzo dobre wprowadzenie do liturgii. Duchowe znaczenie tej formy modlitwy polega na tym, że modlący się przez medytacyjne powtarzanie asymiluje zbawcze prawdy i czyny Odkupiciela. Nie wystarczy bowiem samo rozumowe poznanie prawd, które mają określać życie chrześcijańskie. Prawdy te muszą być medytowane i przyjęte w głębszych pokładach serca.

Przez modlitewne powtarzanie r. jest prostym i skutecznym sposobem → medytacji, którego każdy może się nauczyć na pamięć i praktykować. Pomaga też przez stałą konfrontację z postawą Chrystusa przemieniać życie chrześcijańskie (→ przemienienie w Chrystusie).

IV. Wskazania praktyczne. W ostatnich dziesięcioleciach, zwłaszcza tuż po Sob. Wat. II dostrzegalny był kryzys modlitwy różańcowej, któremu chciano zaradzić próbami reformy r. Były to jednak próby nieudane albo ze względu na sztuczność proponowanej formy, albo przeciążenie treściami biblijno-teologicznymi (Sz. Niezgodna, *Siedem projektów reformy r. na Zachodzie*, HD 41(1972), 28-30).

Powoli przezwyciężany kryzys tej formy → pobożności wiąże się z ogólnym zaniedbaniem modlitwy przez chrześcijan a szczególnie z kryzysem pobożności maryjnej, który prowadzi do widzenia w r. modlitwy mechanicznej i suchej. Jednocze-

śnie ruch biblijny ukazał Maryję jako pierwszą, która otrzymuje i wciela dar Ewangelii. Do rozważania Ewangelii jesteśmy stale wzywani w r. Ruch patrystyczny wysunął na pierwszy plan tajemnicę Wcielenia, która jest dominującym motywem r. Ruch eklezjologiczny postawił Maryję w centrum Kościoła, a ruch liturgiczny wzmocnił relacje praktyk pobożnych z tajemnicami Chrystusa, co doskonale odpowiada strukturze modlitwy różańcowej. Tak rodzi się szansa rozwoju prawdziwej pobożności i duchowości maryjnej w oparciu o R.

Stałym niebezpieczeństwem pozostaje odejście od chrystocentryzmu i zagubienie w zbyt sentymentalnej pobożności maryjnej. Dlatego konieczne jest oparcie się na podstawach biblijnych. Wzywanie Imienia Jezusa ma być połączone z wypełnianiem przykazań Ojca (Mt 7, 21). Nie wolno przy tym pomijać konkretnej historii zbawienia popadając w formalizm wzywania Imienia w sposób niemal magiczny. Dziś, gdy wszyscy mają dostęp do Ewangelii, proponuje się przywracanie zredukowanych niegdyś z przyczyn praktycznych klauzul (do-

powiedzeń). Sformułowane przez Dominika z Prus klauzule są używane w Bractwach św. Macieja i drukowane w modlitewnikach pod nazwą „Złoty Różaniec”. W formie spontanicznych dopowiedzeń praktykowane są m.in. w → Ruchu Światło-Życie i → ruchu „Domowy Kościół”.

Inną formą odnowy może być celebrowanie r., która choć nie jest *stricte* liturgią, to stanowi przygotowanie serca na bardziej żywe i osobiste uczestnictwo w obchodach różnych okresów liturgicznych. Adh. *Mariialis cultus* formułuje wyraźną aprobatę niektórych pobożnych ćwiczeń czerpiących inspirację z r. Do nich zalicza szczególnie te, które w schemacie celebrowania słowa Bożego, zawierają elementy modlitwy różańcowej, zwłaszcza medytację tajemnic i litanię powtarzanie Pozdrowienia Anielskiego (MC 51).

T. Klak, *Geneza R. w chrześcijaństwie*, HD 44(1975), 299-304; R. Knox, *R. — modlitwa życia*, WDr 3(1975), 11, 101-108; R. Scherschel, *R. — modlitwa Jezusowa Zachodu*, Pz 1988; D. Burton Bryan, *Medytacyjna modlitwa Zachodu. Nowe spojrzenie na r.*, Kr 1998.

KS. WOJCIECH ZYZAK

RUCH CZCICIELI MIŁOSIĘDZIA BOŻEGO

I. Historia. Potrzeba uczczenia → Miłosierdzia Bożego sięga swymi korzeniami ST (Wj 20, 5-6; Ps 135) i znajduje swoje pogłębienie w NT (Łk 1, 46-55), a następnie w tekstach liturgii eucharystycznej, np. w mszałach z XV-XVI w., używanych w Polsce znajduje się msza wotywna o Miłosierdziu Pana. Jest obecny także w nurcie pozaliturgicznym, np. w XVIII w. Krakowie na Smoleńsku zbudowano kościół pod wezwaniem Miłosierdzia Bożego, a w książce do nabożeństwa *O Najświętszym Sercu Jezusa* (Kr 1883) znajduje się *Koronka do Miłosierdzia Bożego*. Jednak w objawieniach danych przez Chrystusa s. Faustynie Kowalskiej, które zanotowała w *Dziennicz-*

ku, potrzeba kultu Miłosierdzia Bożego nabiera nowych form i nowych metod.

Dzienniczek podaje pięć objawień, które są adresowane wprost do czcicieli Miłosierdzia Bożego. Dwa pierwsze są datowane na luty 1935 i zostały poprzedzone wizją wielkiego cierpienia jej kierownika duchowego ks. Michała Sopoćki, jakich miał doświadczyć z powodu szerzenia dzieła Miłosierdzia Bożego (Dz. 378-379), trzecie miało miejsce 4 IV 1937 (Dz. 1075), czwarte adresowane wprost do kapłanów szerzących cześć Miłosierdzia, dokonało się z końcem stycznia 1938 (Dz. 1521), a piąte skierowane do wszystkich czcicieli Miłosierdzia, wydarzyło się 28 I 1938 (Dz. 1540). Z ob-

jawieniami tymi związane są trzy obietnice, które zostały przeznaczone dla czcicieli Miłosierdzia Bożego. Pierwsza dotyczy troski i opieki Jezusa nad szerzącymi cześć Miłosierdzia podczas ich życia doczesnego, druga jest związana z Jego zapewnieniem o miłosierdziu w godzinę ich śmierci, a trzecia, skierowana do kapłanów, odnosi się do nadzwyczajnej mocy nawracania grzeszników w trakcie sprawowania posługi sakramentalnej (sakrament pokuty) i przepowiadania słowa Bożego (kazania) zorientowanego na uwielbienie Bożego Miłosierdzia.

Rozwój RCzMB dokonywał się w trzech fazach: a) od śmierci s. Faustyny Kowalskiej (5 X 1938) do wydania notyfikacji Kongregacji Świętego Oficjum zakazującego propagowania nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego w formach przez nią podanych (1938-1959); b) po wydaniu notyfikacji aż do jej odwołania (1959-1978); c) od czasu odwołania notyfikacji aż do czasów współczesnych.

Zaraz po śmierci Faustyny Kowalskiej zasięg oddziaływania czcicieli Miłosierdzia Bożego miał charakter lokalny, którego główne centrum stanowiło Wilno — miejsce działalności duszpasterskiej ks. Michała Sopoćki. Tenże krąg czcicieli był bardzo wąski, mimo iż znane już były wówczas modlitwy do Miłosierdzia Bożego: koronka, nowenna i litanie (zostały one opublikowane w 1937 w Krakowie).

Poszerzenie kręgu i zakresu działalności RCzMB nastąpiło wraz z wybuchem II wojny światowej. Dramatyczna rzeczywistość wojenna obudziła w ludziach zainteresowanie Miłosierdziem Bożym i żarliwość w Jego uwielbianiu, a pośrednio także przyczyniła się do Jego propagowania poza granicami Polski przez walczących na różnych frontach świata polskich żołnierzy i emigrujących do innych krajów Polaków.

Po zakończeniu wojny nastąpił niezwykle intensywny rozwój RCzMB, który realizował się jednocześnie na dwóch płasz-

czynach: dewocyjnej i teologicznej refleksji. Jego kultyczne ożywienie wśród wiernych w Polsce spowodował wzrost literatury popularyzującej tę kwestię, do której w szczególności sposób zalicza się broszury: *Miłosierdzie Boże, ufamy Tobie* o. Józefa Andrasza (Kr 1947) i *Miłosierdzie Boże, jedyna nadzieja ludzkości* ks. Michała Sopoćki (Wr 1948) oraz gorliwa, apostołska działalność w Wilnie ks. Sopoćki, spowiednika s. Faustyny, i Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Łagiewnikach k. Krakowa. Natomiast jego propagatorami poza granicami Polski z głównym centrum w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej stali się marianie za sprawą Józefa Jarzębowskiego MIC oraz we Francji pallotyni, z którymi współpracowali jezuici, franciszkanie i duszpasterze polscy, pracujący na emigracji. O zasięgu oddziaływania RCzMB w tym czasie świadczy 60 wersji językowych publikacji poświęconych nabożeństwu do Miłosierdzia Bożego.

Nurtowi kultycznemu Miłosierdzia Bożego towarzyszyło równocześnie, szczególnie w Polsce, głębokie zainteresowanie teologów, wśród których najbardziej zaznaczyli swoją działalność: Jacek Woroniecki OP — *Tajemnica Miłosierdzia Bożego* (Pz 1945) i ks. Sopoćko, który opublikował m.in. *De misericordia Dei deque eiusdem festo instituendo* (Wwa 1947), *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela* (Pz 1947), *Poznajemy Boga w Jego miłosierdziu. Rozważania o miłosierdziu Bożym na tle litanii* (Pz 1949) oraz *Godzina święta o miłosierdziu nad światem* (Wwa 1949).

Zbyt mechanistyczna interpretacja posłannictwa i obietnic związanych z objawieniami s. Faustyny, opieranie pobożności ludowej wyłącznie na jej objawieniach bez uwzględniania nauki Magisterium Kościoła o miłosierdziu, błędne tłumaczenie niektórych formuł z jej *Dzienniczka* oraz zręcznie podsycana przez niektóre kręgi manipulacja upatrująca w nabożeństwie do Miłosierdzia

Bożego pewnych form nacjonalizmu, przyczyniły się do wydania przez Kongregację Świętego Oficjum 7 III 1959 notyfikacji zakazującej rozpowszechniania tegoż nabożeństwa w formach proponowanych przez s. Faustynę. Nie przerwało to jednak działalności RCzMB, lecz spowodowało przesunięcie akcentu z lansowanego dotychczas kultycznego ujęcia Miłosierdzia Bożego na poszukiwanie jego teologicznych podstaw. W tym względzie niemałą rolę odegrał Częstochowski Ośrodek Miłosierdzia Bożego (→ Dolina Miłosierdzia), który na przestrzeni 20 lat zorganizował 4 → Kongresy Miłosierdzia Bożego i poprowadził dla wiernych wiele dni skupienia, nabożeństw i konferencji poświęconych kwestii miłosierdzia. Wcześniej zaś poza granicami Polski ukazało się czterotomowe dzieło ks. Sopoćki: *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego* (t. 1 — Lo 1959; t. 2-4 — P 1962), w którym Autor daje dogłębną wykładnię tajemnicy Miłosierdzia Bożego objawionego w dziele stworzenia i odkupienia człowieka.

Niezależnie od tych działań posuwała się sprawa beatyfikacji s. Faustyny. 5 X 1965 z polecenia kard. Karola Wojtyły metropolity krakowskiego rozpoczął się proces informacyjny, który zakończono 20 IX 1967 i po przesłaniu dokumentów do Kongregacji do Spraw Świętych w Rzymie z dniem 31 I 1968 został oficjalnie otwarty proces beatyfikacyjny.

Znaczny przełom w propagowaniu czci Miłosierdzia Bożego nastąpił z chwilą odwołania w dniu 15 IV 1978 przez Kongregację ds. Nauki Wiary notyfikacji z 1959. Wznowiono wówczas druk obrazków i modlitw s. Faustyny, opublikowano po raz pierwszy jej *Dzienniczek*, a w wielu kościołach zawieszono obrazy Jezusa Miłosiernego, przed którymi odprawiano nabożeństwa. Wtedy szczególnie aktywne pod względem kultycznym i badań teologicznych okazały się ośrodki: krakowski, zgrupowany wokół Zgromadzenia Sióstr Matki

Bożej Miłosierdzia, pallotyński w Częstochowie i białostocko-gorzowski, skupiony wokół Zgromadzenia Sióstr Jezusa Miłosiernego. Ich działalność przejawiała się w różnym wymiarze, poczynając od naukowego przez organizowanie sympozjów i kongresów dedykowanych miłosierdziu, przez rekolekcyjny (systematyczne organizowanie rekolekcji i dni skupienia), aż po modlitewno-kontemplacyjny (prowadzenie nabożeństw w formach proponowanych przez s. Faustynę, tj. koronki i litanii do Miłosierdzia Bożego odmawianych o stałej godzinie).

Szczególnym impulsem do pogłębienia teologicznego tajemnicy Miłosierdzia Bożego i ludzkiego stała się enc. Jana Pawła II *Dives in misericordia* (30 XI 1980), która mimo braku w niej aluzji do *Dzienniczka*, zdaje się potwierdzać autentyzm objawień s. Faustyny. Teologowie podjęli wówczas prace nad jej treścią, głównie w formie sympozjów, których owocami stały się publikacje książkowe: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz* (Kr 1981), *Dives in misericordia. Tekst i komentarze* (Lb 1983) *Miłosierdzie w postawie ludzkiej* (Lb 1989) i *Miłość miłosierna* (Wr 1985).

W historii RCzMB znamienym wydarzeniem stała się beatyfikacja s. Faustyny, której dokonał w dniu 18 IV 1993 w Rzymie, a następnie jej kanonizacja także w Rzymie 30 IV 2000. To potwierdziło autentyczność i wiarygodność objawień i posłannictwa s. Faustyny oraz mocno zdyndamiowało aktywność RCzMB.

II. Formy i zasady organizacyjne. Podobnie jak każdy ruch w Kościele, RCzMB nie posiada w ścisłym tego słowa znaczeniu określonych i ujednoliconych form oraz zasad organizacyjnych, lecz zespala jego członków wspólna treść religijna. Centralną rzeczywistością dla niego jest Miłosierdzie Boże pojmowane jako doskonałość Boga udzielającego swojej miłości miłosiernej, tj. Siebie stworzeniom przez usuwanie wszel-

kiej nędzy i braków, z których największym jest brak istnienia, będący najgłośniejszym wołaniem do Boga.

Fundamentem zatem Ruchu jest Miłosierdzie Boże, którego doświadczając na co dzień, jego członkowie mają powinność uwielbiać i przekazywać innym ludziom, będącym w potrzebie. Rozmaitość potrzeb Kościoła i człowieka w świecie współczesnym tłumaczy różnorodność form działania Ruchu. Do najczęstszych należą grupy modlitewno-charytatywne, działające we wspólnotach parafialnych. Ich zadaniem jest uwielbianie Miłosierdzia Bożego przez odmawianie o określonej porze (zwykle o godz. 15) przed obrazem Jezusa Miłosiernego koronki, nowenny, litanii i innych modlitw oraz czynne świadczenie miłosierdzia bliźnim.

Inną formą ruchu jest Stowarzyszenie Apostołów Miłosierdzia Bożego „Faustinum” z siedzibą w przy Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Krakowie-Łagiewnikach, które działa przeważnie w ramach konkretnej wspólnoty parafialnej albo diecezji, ale ma również zasięg narodowy i międzynarodowy. Podstawowym jego celem jest szerzenie kultu i praktykowanie Miłosierdzia Bożego przez spotkania i czuwania modlitewne, przepowiadanie orędzia miłosierdzia, służbę liturgiczną i konkretną pomoc charytatywną.

Strukturę Stowarzyszenia tworzą członkowie zwyczajni, członkowie wspierający i honorowi. Władze Stowarzyszenia stanowią: Walne Zgromadzenie (organ ustawodawczy, który podejmuje uchwały), Zarząd (zespół 5-11 osób kierujących Stowarzyszeniem) i Komisja Rewizyjna (3-7 osób kontrolujących działalność Stowarzyszenia). Kadencja Zarządu i Komisji Rewizyjnej przeważnie trwa 2 lata. Stowarzyszenie utrzymuje się ze składek i osobistej działalności gospodarczej oraz z darowizn.

Inną formą RCzMB jest żeński instytut świecki życia konsekrowanego pod nazwą

Instytut Miłosierdzia Bożego, założony w 1947 przez ks. Sopoćkę i Leona Nowaka SJ.

III. Zasady życia duchowego. Do fundamentalnych zasad życia RCZMB należą → ufność i praktyka → miłosierdzia wobec bliźnich.

O ile ufność określa odniesienie człowieka do Boga, to miłosierdzie ustala jego stosunek do drugiego człowieka. Praktykowanie miłosierdzia nie jest zachętą, lecz powinnością każdego człowieka, a tym bardziej czciciela Bożego Miłosierdzia. Każdy czyn miłości miłosiernej wobec bliźniego, w myśl posłannictwa s. Faustyny, jest aktem umiłowania Boga i uczestnictwem w Jego miłosierdziu (Dz. 742. 1768) oraz warunkiem dostąpienia miłosierdzia od Boga (Dz. 1317). Swoją zbawczą wartość osiąga dopiero dzięki nadprzyrodzonemu motywowi, którym jest miłość Boga (Dz. 861. 1313). Właśnie ona jako źródło sprawia, że czynna miłość miłosierna staje się prawdziwa, cierpliwa, wytrwała i zdolna do podjęcia wszelkich trudów na rzecz bliźniego (Dz. 183. 303. 341. 1092. 1248). Miłosierdzie świadczone nie polega na deklaracji, lecz sprowadza się do konkretnego działania, które wyraża się w trzech sposobach: czynnie, słownie i modlitwie (Dz. 742), co podkreślił Jan Paweł II w Sanktuarium Miłosierdzia 7 VI 1997: „Dzisiejszy człowiek potrzebuje waszego świadectwa miłosierdzia, potrzebuje waszych dzieł miłosierdzia, potrzebuje waszej modlitwy o miłosierdzie”. Jeśli ktoś nie może pełnić miłosierdzia czynem, może je praktykować słowem, a jeśli nie może je nawet świadczyć słowem, może je okazać w modlitwie (Dz. 163).

W tych trzech sposobach zawiera się pełnia miłosierdzia świadczonego (Dz. 742. 1155-1158). Dzięki więc miłosierdziu świadczonemu w duchu zaufania Bogu kult Miłosierdzia Bożego nie staje się czystą dewocją, lecz głębokim → doświadczeniem duchowym.

I. Różycki, *Miłosierdzie Boże. Zasadnicze rysy nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego*, Kr 1982; *Miłosierdzie w postawie ludzkiej* (HM, 5), red. W. Słomka, Lb 1989; *Wobec tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, red. L. Balter, Pz 1991; K. Romaniuk, *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 1994; A. Witko, *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego wg bł. Faustyny Kowalskiej*, Kr 1995; R. Ukleja, *Miłosierdzie Boże z pokolenia na pokolenie*, Wr 1997; S. Urbański, *Życie mistyczne błogosławionej*

Faustyny Kowalskiej, Wwa 1997; H. Wejman, *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej*, Sz 1997; J. Dyl, *Zarys dziejów Instytutu Miłosierdzia Bożego (1948-1998)*, w: *W służbie prawdzie i miłości. Powołanie do świętości i apostołstwa*, red. P. Góralczyk, F. Mickiewicz, T. Skibiński, Pallottinum 1998, 333-342; *Posłannictwo siostry Faustyny*, red. Cz. Drążek, Kr 1998.

KS. HENRYK WEJMAN

RUCH DLA LEPSZEGO ŚWIATA

Międzynarodowy ruch *Movimento per il Mondo Migliore* (MMM) stawiający sobie za cel pracę nad pojednaniem w duchu ewangelicznej miłości wszystkich ludzi.

I. Powstanie i rozwój. Zainicjowany został w 1952 przez włoskiego jezuitę Riccardo Lombardiego (przy poparciu Piusa XII). W przekazaniu inicjatora ruchu, tylko Kościół odnowiony w jedności może stać się zaczynem „lepszego świata”. Przedstawiciele ruchu uczestniczyli w przygotowaniach i czuwali nad przebiegiem Sob. Wat. II, zaś Lombardi prowadził dla ojców Soboru rekolekcje w Rocca di Papa k. Rzymu. Co 4 lata przedstawiciele ruchu spotykają się w Rzymie na tzw. Wieczerniku, by bliżej zaznajomić się z problemami poszczególnych krajów.

Charyzmatem ruchu jest otwarcie na świat i jego problemy, ciągła kontemplacja → znaków czasu, służba Królestwu Bożemu, które wzrasta w świecie.

Ruch działa w ponad 50 krajach, angażując się w posoborową odnowę zakonów, parafii i diecezji. Ruch angażuje się w prace na rzecz odnowy wszystkich struktur kościelnych. Kilkaset parafii w świecie odnawia się wg projektu ruchu. Podstawą pracy formacyjnej są → rekolekcje prowadzone metodą aktywnego dialogu z uczestnikami, trwające zazwyczaj 4-6 dni. Zasadniczym celem tych rekolekcji jest konfrontacja codziennego życia wiernych z wymogami Ewangelii.

W 1989 Jan Paweł II zatwierdził MMM go jako samodzielne stowarzyszenie anga-

żujące kapłanów diecezjalnych, przedstawicieli instytutów życia konsekrowanego i świeckich. Dotychczas ruch pozostawał pod opieką jezuitów.

W Polsce MMM zaczął istnieć od 1971, kiedy grupa kapłanów i zakonnic (m.in. Maria Stecka RSCJ) uczestniczyli w kursie prowadzonym w Centrum Ruchu w Rocca di Papa k. Rzymu. Następne lata przyniosły poszerzenie kontaktów z Międzynarodową Grupą Promotorów (sesje rekolekcyjne w Częstochowie, Zakroczymiu, Niepokalanowie i Warszawie), a także spotkanie z kard. Karolem Wojtyłą w 1978. W tymże roku powstała Polska Grupa Promotorów Ruchu.

Miejscem narodzin MMM w Polsce była Magdalenka k. Warszawy. Miejscowy proboszcz ks. Mieczysław Nowak od 1978 utrzymywał kontakty z Grupami Promotorów z zagranicy, przyjmował w swojej parafii uczestników sesji rekolekcyjnych, a w następnych latach sam je prowadził.

W 1980 po raz pierwszy w Polsce w Zakopanem zaprezentowano projekt pod nazwą „Nowy Obraz Parafii” (NOP). Od tego czasu coraz bardziej powiększa się grupa duchownych i świeckich przekonanych o konieczności odnowy polskich parafii wg tego projektu.

Na terenie Archidiecezji Krakowskiej w par. Trzebinia Wodna-Krystynów w 1981 została przeprowadzona przez ks. Nowaka i Stecką RSCJ sesja „Kościół — Świat”. W poł. 1983 w tejże parafii, pierwszej w krajach Europy wschodniej, rozpoczął się proces odnowy wg projektu NOP, któremu

towarzyszył o. François Creach z Francuskiej Grupy Promotorów.

W 1989 rozpoczęło się wprowadzanie w życie projektu NOP w par. Nowy Bieżanów w Krakowie. Również w diec. przemyskiej dwie parafie podjęły realizację tego projektu. W 1993 w proces odnowy były włączone następujące parafie: Trzebinia-Krystynów, Kraków-Nowy Bieżanów, Przemysł-Kazanów, Szówsko, Tulce k. Poznania, Rzeszów-Słocina, Rozłazino, Krosno, Gorczygorze, Aleksandrów k. Falenicy, Góra Puławska, Toruń (NMP), Brzesko, Witkowice, Cikowice, Łęczna, Iwonicz Zdrój, Kobierzyce. Co roku w okresie wakacyjnym przedstawiciele tych parafie spotykają się, by pod przewodnictwem biskupa, poznawać się wzajemnie i dzielić swymi doświadczeniami.

KS. MIECZYSLAW NOWAK

II. Struktura i duchowość. Ruch nie tworzy wspólnot i cechuje go minimum struktur. Na czele stoi Dyrekcja Generalna, złożona aktualnie z pięciu osób. Ruch promuje w świecie Grupa Promotorów działająca w kilkudziesięciu krajach. Jej zasadą działania jest uaktywnienie wszystkich powołań, tak świeckich, jak i duchownych, w służbie powszechnego braterstwa chrześcijan. Jest to grupa misyjna i animująca Ruch. Jej zadaniem jest wspólnotowe rozeznawanie znaków czasu i szukanie odpowiedzi na nie.

Komunijną duchowość ruchu wyznacza Ewangelia i nauka Sob. Wat. II, w duchu której ruch prowadzi wspólnotowe sesje o Kościele, → ewangelizacji, dialogu, → modlitwie, → radach ewangelicznych, → pracy, Mszy św., rozeznaniu, parafii, → nawróceniu, sprawiedliwości itp.

Głównym terenem działania Ruchu są struktury Kościoła: zakony, diecezje a zwłaszcza parafie. Projekt duszpasterski Ruchu pod nazwą Nowy Obraz Parafii (NOP) jest praktyczną realizacją konst. *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*. Projekt ten stawia sobie za cel ożywienie wspólnoty i braterstwa w Kościele, a także odnowę społeczeństwa. Chce się przyczynić do budowy „Lepszego

Świata”, tzn. takiego, który stara się żyć coraz pełniej wartościami Królestwa Bożego.

1. Główne idee projektu NOP: a) wzywać i zapraszać zawsze wszystkich ochrzczonych nie przekreślając żadnego człowieka (Łk 15,4-7); b) starać się zrozumieć potrzeby, pragnienia i oczekiwania parafian i odpowiedzieć na nie w świetle Ewangelii (Mt 16,1-4; J 4, 35); c) rozwijać proces odnowy z nastawieniem na ubogich (Mt 11, 2-6; Łk 4, 16-19); d) przyjąć parafię na takim etapie, na jakim się znajduje, niczym nie gardząc ani niczego nie niszcząc, skupiając całą energię na tym, by służyła realizacji głównego celu, którym w pierwszym etapie jest uwrażliwienie na braterstwo (Mt 13, 24-30); e) rozdzielać odpowiedzialność pomiędzy jak największą liczbę osób (Wj 18, 12-27; Dz 6, 1-6); f) zgodzić się na to, że proces jest powolny. Nie można oczekiwać, że natychmiast będą widoczne rezultaty, jest to bowiem proces, który stopniowo i powoli będzie ogarniał całą rzeczywistość parafii (Mk 4, 26-29); g) zbudować plan duszpasterski oparty nie na przeszłości czy problemach chwili obecnej, ale na przyszłości, wyobrażonej i chcianej, dla której warto się poświęcić (Łk 14, 28-32; Ap 21, 1-5).

2. Cel projektu. Ma on doprowadzić wszystkich ochrzczonych (praktykujących i niepraktykujących) do: a) przeżycia doświadczenia, zgodnie z nauką Vaticanum II, że Kościół jest wspólnotą (*communio* — LG 4. 7); b) uświadomienia sobie, że są pełnoprawnymi członkami jednego Ludu Bożego wędrującego przez historię (LG 7. 9); c) podjęcia odpowiedzialności za swoją wiarę w życiu Kościoła lokalnego (LG 12. 30-37); d) oddania wszystkich darów i → charyzmatów otrzymanych na → chrzcie św. na służbę wspólnoty chrześcijańskiej i ludzkiej (LG 12-13).

Aby to osiągnąć, parafia staje się stopniowo komunią Podstawowych Wspólnot Kościelnych (PWK).

M. Nowak, *O nową wizję parafii*, Wwa 1994.

KS. JAROSLAW M. POPLAWSKI

RUCH EKOLOGICZNY ŚW. FRANCISZKA Z ASYŻU (REFA)

Najstarszy i największy ruch ekologiczny katolików w Polsce, który jest częścią zróżnicowanego i wieloaspektowego społecznego ruchu ekologicznego o działalności długofalowej obejmującej wiele problemów ekologicznych i zmierzającej do zasadniczych zmian społecznych. Uczestnicy REFA zawsze jednak akcentowali tzw. „małą drogę” prowadzącą od kształtowania indywidualnych postaw proekologicznych do konkretnych działań. Wyraża to hasło: „Ekologia zaczyna się od serca” oraz znaczek ruchu, w którego centralnym miejscu znajduje się serce na zielonym liściu niesione przez duchowego syna św. Franciszka, co ma symbolizować trwale zjednoczenie ze światem stworzeń.

I. Historia i duchowość. REFA powstał w 1981 w Krakowie, jako bezpośrednia reakcja tamtejszych franciszkanów na ogłoszenie przez Jana Pawła II św. Franciszka patronem ekologów (29 XI 1979). Innym motywem było ujawnienie wówczas rzeczywistego zagrożenia ekologicznego naszego kraju. Chęć ekologicznego działania jawiła się zatem, jako konkretna droga realizacji franciszkanizmu we współczesnej sytuacji.

Duchowość REFA była kształtowana przez:

a) Franciszkową wizję → solidarności i braterstwa ze wszystkimi stworzeniami, którą papieski dokument *Inter sanctos* ogłaszający św. Franciszka „niebieskim patronem ekologów” charakteryzował w następujący sposób: „On głęboko odczuł w szczególności sposób wszystkie dzieła Stwórcy i natchniony Bożym duchem, wyśpiewał ową najpiękniejszą *Pieśń stworzeń*, przez które, szczególnie przez brata słońce, brata księżyc i siostry gwiazdy niebieskie, oddał należne uwielbienie, chwałę, cześć i wszel-

kie błogosławieństwo najwyższemu i dobremu Panu”.

b) „Wstrząs ekologiczny” spowodowany poznaniem ogromu kryzysu ekologicznego w Polsce i świecie oraz zetknięcie ze skutkami niszczenia przyrody i zdrowia człowieka, które wywoływały chęć przeciwdziałania. Natomiast skala problemu żądała zespolenia sił w grupie i mocnej motywacji. Stąd pomysł, aby podstawową formą działalności były kręgi REFA, organizowane spontanicznie przez co najmniej trzy osoby, które wspólnie chcą realizować cele Ruchu.

c) Społeczne nauczanie Kościoła, którego wpływ jest widoczny już w pierwszym punkcie sformułowanych w 1984 *Zasad ideowych REFA*, gdzie cel Ruchu określono jako „czynny udział w budowaniu → cywilizacji miłości opartej na prymacie osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, umiłowania tego, aby «bardziej być» przed dążeniem, aby «więcej mieć», miłosierdzia przed sprawiedliwością, przez braterskie traktowanie człowieka i przyrody”.

W 1984 REFA uzyskał błogosławieństwo kard. Franciszka Macharskiego, a w 1992 został przez krakowską prowincję franciszkanów konwentalnych uznany za ważne dzieło pastoralne prowincji, toteż powołano odpowiedzialnego asystenta. Obecnie przygotowana jest zmiana statusu prawnego Ruchu i jego rejestracja, jako stowarzyszenia katolików.

II. Działalność i struktura REFA. Od samego początku przyjęto w realizacji celów metodę św. Maksymiliana Kolbe, wg której „dopuszczalne są wszelkie godziwe sposoby realizacji idei ruchu”. Dlatego zalecano m.in.: a) praktykować trud uwalniania człowieka z wszelkiego rodzaju niewoli, zwłaszcza alkoholizmu, narkomanii i ni-

kotynizmu; b) praktykować i upowszechniać zasady prawidłowego odżywiania się, ze szczególnym uwzględnieniem artykułów chroniących ludzki mózg, zwłaszcza dzieci przed i po ich narodzeniu; c) popierać wszelką działalność, która zapobiega degradacji środowiska przez respektowanie praw rządzących w przyrodzie; d) prowadzić działalność uświadamiającą, głównie przez akcję wydawniczą, przywiązując szczególnie wagę do opracowań na temat Patrona REFA, stosunku człowieka do otoczenia, wskazań etyki i katolickiej nauki społecznej oraz stanu przyrody w danym regionie kraju.

W kilkunastoletniej historii REFA wykształciło się w nim kilka równoległych nurtów. Jeden z nich można określić jako ekspercki, grupujący ok. 20 osób (głównie w centralnym kręgu krakowskim): franciszkanów, nauczycieli i wykładowców ze szkół wyższych. Nurt ten prowadzi przede wszystkim badania naukowe i działalność publicystyczno-prelegentką. Owocem tego jest m.in. książka o. Zbigniewa Świerczka pt. *Ekologia — Kościół i św. Franciszek* (Kr 1990), popularny *Ekologiczny rachunek sumienia*, kilka prac magisterskich, własny biuletyn, liczne artykuły popularyzujące problemy etyki ekologicznej, katolickiej nauki społecznej czy duchowości franciszkańskiej oraz aktywny udział w różnych sympozjach i spotkaniach.

Nurt drugi, to grupa sympatyków i przyjaciół REFA, wśród których są aktywiści różnych ruchów, pracownicy parków naro-

dowych, dziennikarze, naukowcy, nauczyciele, plastycy i wielu innych ludzi dobrej woli. Dzięki nim jest możliwa realizacja projektów edukacyjnych czy wystaw (np. zrealizowanej w latach 80. dużej wystawy pt. „Niebieski patron ekologów”, prezentowanej w Krakowie, Lublinie, Poznaniu i Niepokalanowie).

Najliczniejszy jest trzeci nurt ruchu grupujący głównie młodzież swobodnie związaną z centralą ruchu w Krakowie lub zorganizowaną w Kręgi REFA. Młodzi uczestnicy ruchu spotykają się corocznie na wakacyjnym obozie ekologicznym REFA organizowanym w ostatnich latach zwykle w Zakopanem. Jest to również jeden z przejawów realizowanego od 1992 „Franciszkańskiego Projektu Edukacji Ekologicznej — Taniec z Wilkiem z Gubbio”. Projekt ten, oprócz programu szkoleniowego dla uczestników ruchu, zakłada m.in. produkcję materiałów ekologicznych o charakterze edukacyjnym oraz rozbudowę biblioteki ekologiczno-franciszkańskiej. Jego realizację koordynuje centrala REFA działająca przy WSD Franciszkanów w Krakowie, ul. Franciszkańska 4.

S. Jaromi, *Ruch ekologiczny św. Franciszka z Asyżu — REFA*, „Niedziela”, 31(1988), 22, 5; A. Osuchowa, *Ekodolży w habitach*, „Katolik”, 1989, 47, 1 i 3; E. Augustyn, *Grupy franciszkańskie na tle społecznego ruchu ekologicznego w Polsce*, w: *Chronić, by przetrwać*, red. C. Napiórkowski, W. Koc, Ni 1992, 131-148;

STANISŁAW JAROMI OFM CONV.

RUCH GAUDIUM VITAE

Jeden z najstarszych ruchów obrony życia nienarodzonych w Polsce. Jego nazwa w języku łacińskim oznacza radość życia. Patronką ruchu jest położna obozu oświęcimskiego Stanisława Leszczyńska († 1974).

I. Historia ruchu. RGV powstał we wrześniu 1979 z inicjatywy księży: Jacka

Salija OP, ks. Stanisława Małkowskiego i ks. Stanisława Ługowskiego. Impulsem do tej inicjatywy była odezwa kard. Karola Wojtyły w sprawie obrony życia (8 V 1974). Początki działalności były bardzo trudne. Typowe postawy wobec obrony życia w

owym czasie, to obojętność lub wrogość. Pomimo to od samego początku członkowie RGV starali się realizować podstawowe jego cele. Jakkolwiek ruch nie był organizacją kościelną, działał pod patronatem duszpasterstwa rodzin Kurii Metropolitalnej Warszawskiej. Dzięki temu członkowie ruchu mieli możliwość przeprowadzania kwest w kościołach dekanatów warszawskich. Kwesty miały silne oddziaływanie społeczne. Towarzyszyły im wystawy, często okolicznościowe kazania i pokaz filmów o tematyce związanej z obroną życia. Prawie od samego początku ruch posiadał telefon zaufania. Przez wiele lat był to prywatny telefon Marii Wolfram.

Kontakty z matkami dzieci zagrożonych aborcją nawiązywano na różne sposoby: przez ulotki z numerem telefonu zaufania rozdawane przy okazji prelekcji i pokazów filmów w kościołach oraz szkołach, zaprzyjawnionych księży i punkt informacyjny prowadzony przez duszpasterstwo rodzin Kurii Metropolitalnej Warszawskiej. Zawsze w trudnych przypadkach oferowano pomoc materialną lub finansową. Środki RGV pochodziły wyłącznie z darowizn.

Członkowie ruchu uczestniczyli w międzynarodowych kongresach rodzin (np. w Kongresie Rodzin w Wiedniu, 20-23 X 1988), tygodniach kultury katolickiej (np. podczas Dni Rodziny Katolickiej w Białym-Białej, 15-23 IX 1988), zjazdach ruchów obrony życia. RGV wspólnie ze Strażą Pokoleń przy kościele paulinów w Warszawie był współorganizatorem pierwszych ogólnopolskich spotkań ruchów obrony życia z całej Polski (w latach 1983 i 1984).

RGV należy do Federacji Ruchów Obrony Życia od początku jej działalności. Przez pewien czas ruch prowadził własny gabinet ginekologiczno-położniczy. W roku 1991 powstała Fundacja Gaudium Vitae, której zadaniem jest wspieranie finansowe działalności ruchu.

II. Cel i duchowość RGV. W karcie RGV zapisano trzy podstawowe cele dzia-

łalności ruchu: a) obrona poczętego życia; b) udzielanie pomocy matkom, które przeżywają trudności w związku z przyjęciem poczętego życia; c) oddziaływanie na podstawy społeczne w kierunku poszanowania życia.

Duchowość ruchu była kształtowana przez dwa czynniki: Eucharystię i nauczanie Jana Pawła II (→ dokumenty Jana Pawła II). Większość spotkań członków ruchu była poprzedzona ich uczestnictwem we Mszy św. Członkowie RGV aktywnie uczestniczyli w → papieskich pielgrzymkach do Polski. Niektórzy działali w innych ruchach katolickich, np. w → Odnowa w Duchu Świętym. W praktycznych działaniach przestrzegano zasady, że prawo do życia jest prawem naturalnym, dlatego nie posługiwano się argumentacją religijną, która w przypadku osób niewierzących lub obojętnych religijnie mogłaby zostać odrzucona. Taka postawa wynikała też z faktu, że kojarzenie obrony życia z określonym światopoglądem wpływało na obojętną postawę wielu katolików wynikającą z fałszywej „tolerancji”. Natomiast zabijanie dzieci nienarodzonych było kojarzone z obszarami patologii społecznej, problemem samotnych kobiet itd. Paradoksalnie w praktyce okazało się, że znacznie łatwiej uratować zagrożone dziecko samotnej matki niż dziecko z „normalnej” rodziny. Kluczowym czynnikiem było negatywne oddziaływanie środowiska, często mniejsze w przypadku samotnych kobiet.

Te doświadczenia uświadomiły członkom ruchu, jak ważna jest nie tylko bezpośrednia pomoc duchowa i materialna, ale także oddziaływanie na środowisko przyszłej matki, dlatego w karcie RGV umieszczono punkt trzeci: oddziaływanie na podstawy społeczne w kierunku poszanowania życia.

W. Lewandowska-Lopuszyńska, *Sprawy nienarodzonych. Gaudium vitae*, w: *Kalendarz „Królowej Apostołów”*, Pz 1986, 75-79.

KRZYSZTOF WYRZYKOWSKI

RUCH RODZIN NAZARETAŃSKICH

Międzynarodowy katolicki ruch apostołstwa → rodzin powstały w Polsce w 1985 w celu pogłębienia życia → Ewangelią w oparciu o komunie z Chrystusem w codzienności. Komunia ta realizowana jest zarówno w wymiarze indywidualnego dialogu z Bogiem, jak i z Chrystusem obecnym w drugim człowieku.

I. Geneza i rozwój. Inicjatorem Ruchu jest ks. Tadeusz Dajczer (ur. 1931), który wraz z ks. Andrzejem Buczelem († 1994) i grupą osób świeckich utworzyli w 1985 w Warszawie pierwszą wspólnotę ewangelizacyjną, której poszukiwanie dróg nieustannego nawracania się ku radykalizmowi wiary dało początek RRN. W ciągu dwóch lat ruch ten rozprzestrzenił się na terenie Polski.

Duchowość RRN, nawiązująca do komunii życia z Chrystusem, przyczyniła się do jego szybkiego rozprzestrzenienia się wśród innych narodowości. Od roku 1987 powstaje we Francji, Hiszpanii i Portugalii, a w rok później w Anglii, Holandii i Niemczech. W 1989 RRN zostaje zapoczątkowany w Meksyku, a następuje w Argentynie, Brazylii, Kolumbii, Wenezueli, Kubie, USA, Kanadzie. W latach 90. nastąpił dalszy rozwój ruchu w Europie w kolejnych krajach: Włoszech, Austrii, Belgii, Węgrzech, Białorusi, Litwie, Łotwie, Rosji, Ukrainie, Słowacji i Czechach. W 1994 powstał także w Nowej Zelandii i Zambii, zaś w 1996 na Filipinach, w Australii oraz w Indiach.

Od 1992 głównym koordynatorem działalności Ruchu w Polsce i na świecie jest ks. Jarosław Piłat.

II. Struktura i działalność. Pomimo międzynarodowego charakteru RRN funkcjonuje w oparciu o strukturę diecezjalną w celu podkreślenia szczególnej więzi z Kościołem lokalnym. W poszczególnych diecezjach ruchem kierują księża-moderatorzy

mianowani przez swoich biskupów diecezjalnych. Struktura terytorialna RRN jest włączona w strukturę diecezjalno-parafialną Kościoła. Obejmuje ona podział na rejony odpowiadające dekanatom. Zespoły RRN powstają przy parafiach. Kieruje nimi proboszcz lub wyznaczeni przez niego kapłani wspólnie ze świeckimi animatorami.

Stroną organizacyjną i działalnością apostołską ruchu zajmują się → świeccy animatorzy pod kierunkiem głównego animatora świeckiego wyznaczonego przez moderatora. Współpracuje on z zespołem animatorów dekanalnych, parafialnych (dziecięcych, młodzieżowych i dorosłych) oraz opiekunów grup specjalistycznych (studenckich, narzeczonych, młodych małżeństw, środowisk twórczych, nauczycieli, środowisk medycznych i innych).

Jednym z głównych apostołskich celów ruchu jest → ewangelizacja rodziny. Dąży on do formowania postaw, dzięki którym ideały rodziny chrześcijańskiej stawałyby się czytelne i bliskie współczesnemu człowiekowi.

Apostołskie zaangażowanie członków RRN jest ukierunkowane na najbliższe środowisko parafialne. Obok uczestnictwa w spotkaniach o charakterze modlitewnym, uczestnicy ruchu we współpracy z proboszczem starają się aktywnie włączyć w aktualne potrzeby parafii. Dotyczy to przede wszystkim pięciu dziedzin: umacniania życia religijnego małżonków, organizacji pomocy w wychowaniu dzieci, tworzenia oparcia materialnego dla rodzin dotkniętych nieszczęściem, stwarzania warunków do pogłębionej formacji religijnej dzieci i młodzieży, upowszechniania doktryny Kościoła na temat etyki małżeńskiej i rodzinnej. Ponadto członkowie ruchu włączają się w poradnictwo rodzinne, działalność charytatywną.

tywną wobec biednych, chorych i potrzebujących pomocy, organizują różnego rodzaju pomoc religijną (np. angażują się w prowadzenie katechezy, uczestniczą w służbie liturgicznej, posługują w zespołach charytatywnych itp.).

Od 1993 ruch wydaje materiały formacyjne, m.in.: „Ku Nowej Ewangelizacji” i „Małżeństwo — teologia i etyka”.

III. Duchowość. RRN czerpie inspirację z Ewangelii realizowanej w sposób radykalny w życiu, postawie i myśli. Fundamentalną zasadą duchowości RRN jest dążenie do komunii z Chrystusem-Odkupicielem, co oznacza kochanie Boga i ludzi miłością Chrystusa. Przyjęcie miłości odkupieńczej, która zbawia grzesznika, powoduje jego głębokie → nawrócenie i prowadzi ku radykalnemu → naśladowaniu Chrystusa (→ chrystocentryzm).

W RRN w szczególny sposób akcentuje się naśladowanie Jezusa w Jego ubóstwie i → pokorze (duchowość Nazaretu). Ubóstwo jest praktykowane przede wszystkim w aspekcie duchowym, co oznacza wolność od przywiązań i oparcie się na Bogu — przyjęcie postawy „żebraka” Bożego (KKK 2559). Pokora w odniesieniu do Boga akcentuje Jego wielkość wobec → nicości i → nędzy człowieka (TW, VI, 10, 7).

Równocześnie podkreślana jest bardzo wyraźnie synowska godność dziecka Bożego (→ dziecięstwo Boże; → synostwo), która cechuje człowieka w relacji z Bogiem.

Członkowie RRN w świetle wiary widzą w hierarchii Kościoła partykularnego, który jest częścią Ciała Mistycznego Chrystusa, szczególnie kanał łaski. Z tego rodzi się stosunek synowskiej miłości i posłuszeństwa wobec biskupa diec., będącego widzialnym źródłem i fundamentem jedności Kościoła lokalnego.

Odrębnym rysem duchowości RRN jest jego maryjność, rozumiana zarówno chrystocentrycznie, jak i eklezjalnie. Członkowie ruchu w Matce Bożej widzą Matkę Kościoła i dlatego zawierają się Jej na wzór św. Jana Apostoła (RM 45). Przez zawierzenie się Maryi oddają się na wyłączną służbę Kościołowi.

T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, Cz 1992⁸; *Statut RRN*, Wwa 1993; *RRN*, w: *Rada Ruchów Katolickich, Ruchy Katolickie w Polsce. Informator*, Wwa 1994, 34-36; B. Dubois, *Les Communautés de la Sainte Famille*, „Foi et Lumière”, 115(1994), 34-39; T. Dajczer, *Z duchowości RRN (materiały)*, Wwa 1996; *Akt oddania się Matce Bożej na wyłączną służbę Kościołowi*, Wwa 1996; I. Budziak, *Świętość w codzienności*, „PostScriptum”, 1(1997), 77-82.

KS. JAROSŁAW PIŁAT
KS. BOLESŁAW SZEWC

RUCH SZENSZTACKI

Szereg instytucji życia konsekrowanego o charakterze instytucji świeckich, różnych związków i zrzeszeń oraz luźnych ruchów typu pielgrzymkowego, zwanych także Dziełem Szensztackim lub Rodziną Szensztacką.

I. Założyciel i jego dzieło. Ks. Józef Kantenich ur. 18 XI 1885 w Gymnich k. Kolonii (Niemcy) w pobożnej rodzinie wieśniaczej. W wieku 14 lat rozpoczął naukę, wstępując do księży pallotyńców w Ehrenbreitstein-Koblentz, prowadzących wów-

czas owocną pracę misyjną w Kamerunie. Studia filozoficzno-teologiczne odbył seminarium duchownym pallotyńców w Limburgu w latach 1905-1910. Święcenia kapłańskie otrzymał 8 VII 1910.

W roku następnym ks. Kantenich został nauczycielem języka łacińskiego i niemieckiego w szkole średniej w Ehrenbreitstein, która niebawem przeniosła się do nowego gmachu w Schönstatt Vallendar. Wskutek zmian personalnych w szkole ks. Kantenich został ojcem duchownym studiującej tam

młodzieży. Wygłoszona przez niego 27 X 1912 konferencja miała charakter programowy, w której przedstawił pierwsze zasady przyszłego RSz, kładąc akcent na ukształtowanie mocnego charakteru kapłańskiego we wspólnocie i wzajemnej współpracy pod opieką Maryi. Te trzy zasady wychowawcze stosował odtąd w praktyce wychowawczej w szensztackiej szkole, a szczególnie wśród członków istniejącego wśród uczniów związku misyjnego, który niebawem został przekształcony w → Sodaliję Mariańską (1914). Członkowie sodalicii mieli do dyspozycji małą kapliczkę cmentarną pw. św. Michała archanioła.

W obliczu zagrożenia powstającego dzieła wskutek wybuchu wojny w 1914, ks. Kentenich widział potrzebę radykalizmu postaw swoich wychowanków. W tym kontekście 18 X 1914 wygłosił słynną konferencję, którą później nazwano „pierwszym aktem założenia” RSz. Wyraził w niej „cichą” i „umiłowaną myśl” dotyczącą „przyspieszenia własnego uświęcenia i przekształcenia przez to naszej kapliczki w miejsce pielgrzymkowe”. Wezwał sodalistów do wielkodusznej miłości Maryi.

Treść tej sławnej konferencji została uznana za rodzaj przymierza miłości zawartego z Matką Bożą ze strony zaczynającego się Dzieła Szensztackiego. W latach następnych ks. Kentenich powracał do treści tego „podstawowego aktu założycielskiego”, dzięki czemu stopniowo powstawał własny system wychowawczy.

W latach I wojny światowej sodalisci w czasie służby wojskowej zapoznawali innych żołnierzy z ideami Schönstattu. W ten sposób do sodalicii zaczęli się zgłaszać członkowie z zewnątrz. Po zakończeniu wojny, na prośbę niektórych zewnętrznych sympatyków, dawnych żołnierzy, na zjeździe w miejscowości Hörde 20 VIII 1919 została zawiązana organizacja „zewnątrznej” sodalicii, która z kolei przybrała nazwę Związek Apostolski, zaś w 1920 została za-

łożona tzw. Liga Apostolska, skupiająca członków luźniej związanych z RSz. Obydwa połączone zrzeszenia określano nazwą Ruchu Apostolskiego z Schönstatt.

Ruch pozostawał od początku w ścisłej łączności z pallotynami, i uznano go za kontynuację dzieła Apostolstwa Katolickiego założonego przez ks. Wincentego Pallottiego. Współpraca pallotynów z RSz. trwała nieprzerwanie aż do czasu Sob. Wat. II.

W ramach RSz powstawały nowe zrzeszenia: 1926 — świecki instytut pod nazwą Siostry Maryi z Schönstatt, który się szybko rozwinął i rozszerzył działalność na inne kraje; 1931 — Szensztacka Młodzież Żeńska. Liczne rekolekcje, prowadzone przez ks. Kentenicha dla kapłanów diec., torowały drogę i przygotowywały grunt dla późniejszego instytutu kapłańskiego.

Od 1935 niektórzy teologowie i przedstawiciele władzy kościelnej zaczęli wysuwać zarzuty odnośnie do tzw. „szczególnych idei szensztackich”. Chodzi m.in. o przymierze miłości z Maryją w formie kontraktu dwustronnego, „kapitał łask” oraz przesłanie o szczególnym Bożym posłannictwie Schönstatt. Polemiki wokół tego przyczyniły się do gruntowniej podbudowy teologicznych założeń idei szensztackiej.

W związku z dojściem w Niemczech do władzy narodowych socjalistów (1933), RSz doznał wielu represji, co było okazją dla ożywienia aktów ufności wobec Maryi. M.in. podczas kursu rekolekcyjnego ks. Kentenich, 18 X 1939, dokładnie w 25. rocznicę powstania ruchu, oddał cały ruch pod opiekę Matki Bożej, dokonując aktu całkowitego i bezwarunkowego zawierzenia, nazwanego „pełnomocnictwem *in blanco*”. Akt ten nazwano później „drugim dokumentem założenia”

Jako wytyczne dla członków RSz na ten czas zalecono: staranne pielęgnowanie w sobie poczucia Bożego posłannictwa; zdecydowane umacnianie postawy maryjnej; jeszcze usilniejsze gromadzenie „kapitału łask” (tzn. duchowych ofiar).

Wśród licznie aresztowanych członków ruchu także 20 IX 1941 ks. Kentenich został uwięziony w Koblencji, a następnie 13 III 1942 został przewieziony do obozu koncentracyjnego w Dachau, gdzie rozpoczął działalność religijną na szeroką skalę, wykorzystując możliwości kontaktu z ludźmi różnych narodowości dla torowania drogi rozwoju RSz na płaszczyźnie międzynarodowej. W obozie 16 VII 1942 powstał Instytut Braci Maryi oraz Instytut Dzieła Rodzin Szensztackich. W sierpniu 1942 ks. Kentenich znalazł się w bloku księży polskich. Nawiązane wtedy kontakty i głoszone konferencje przyczyniły się do zaszczerpienia niektórych gałęzi dzieła szensztackiego w Polsce po zakończeniu II wojny światowej. 3 V 1944 grupa polskich księży złożyła na jego ręce akt poświęcenia się na służbę Matce Bożej Trzykroć Przedziwnej. W obozie ks. Kentenich 18 X 1944 dokonał ustanowienia i proklamacji „Międzynarodówki Szensztackiej”.

Opuścił obóz 6 IV 1945 i niebawem powrócił do Schönstatt, odkąd rozpoczął się nowy etap ożywionej działalności założycielskiej. W październiku 1945 został powołany instytut szensztackich kapłanów *dic.*, a w roku następnym instytut pań szensztackich. W 1946 uroczystie ukoronowano w kaplicy szensztackiej obraz Matki Bożej Trzykroć Przedziwnej jako Królowej Międzynarodówki Szensztackiej i Królowej Świata. Aż do 1951 ks. Kentenich odbył szereg zagranicznych podróży do Płd. Afryki i obu Ameryk w celu wizytacji nowo powstających placówek i ośrodków ruchu szensztackiego. W związku z tymi podróżami powstały na nowych kontynentach sanktuaria filialne Matki Trzykroć Przedziwnej. Pierwsze z nich zostało zbudowane w Nueva Helvetia w Urugwaju w 1943. Wzorowane na kapliczce z Schönstatt, stały się w różnych krajach ośrodkami RSz.

Tymczasem w Niemczech odżyły wątpliwości i zarzuty w sprawie „szczególnych idei” szensztackich. Do zarzutów wizytują-

cego Schönstatt biskupa (19-28 II 1949), ks. Kentenich ustosunkował się w obszernym piśmie, tzw. *Epistola perlonga* (31 V 1949). Wyjaśnienia jednak nie zadowolily biskupa i sprawę skierowano do Kongregacji Świętego Oficjum. Stolica Apost. zarządziła papieską wizytację całego dzieła szensztackiego, wyznaczając do tego celu profesora „Gregorianum” Sebastiana Trompa SJ. Wizytacja trwała od 23 III 1951 i zakończyła się decyzją Piusa XII z 3 VIII 1953, w wyniku której ks. Kentenich w lipcu 1951 został odsunięty od stanowiska kierownika instytutu Sióstr Maryi, we wrześniu tego roku otrzymał nakaz opuszczenia siedziby w Schönstatt, a 1 XII zabroniono mu pobytu w Europie i skierowano go do pallotyńskiego domu w Milwaukee (USA). Zabroniono mu przy tym utrzymywania jakiegokolwiek kontaktu z założonym przez siebie dziełem.

W związku z Sob. Wat. II, na skutek interwencji wielu biskupów na korzyść dzieła szensztackiego, na początku 1963 sprawa została przekazana Kongregacji Zakonów. 3 XII 1964 bp Józef Höffner z Münster został mianowany na stanowisko Moderator et Custos całego dzieła szensztackiego, a jego asystentem został mianowany prałat W. Wissing. Wyznaczono Hilarego Albersa OP na nowego wizytatora apostolskiego dla dzieła szensztackiego. W wyniku tych zmian Stolica Apost. 6 X 1964 zadekretowała prawne uniezależnienie dzieła od pallotyńców.

W tej nowej sytuacji ks. Kentenich powrócił do Europy i udał się do Rzymu, gdzie m.in. został przyjęty przez Pawła VI na prywatnej audiencji 22 XII 1965, po czym, witany owacyjnie, powrócił do kolebki swego dzieła do Schönstatt (24 XII 1965).

W 1966 dokonał poświęcenia kamienia węgielnego pod budowę dużego kościoła Adoracji na górze szensztackiej. W tym samym roku ukonstytuował się nowy Instytut Ojców Szensztackich (zatw. w 1966), złożony głównie z księży pallotyńców, którzy

po oddzieleniu ruchu opuścili zgromadzenie za zgodą swoich przełożonych i Stolicy Apost.

W 25. rocznicę założenia instytutu braci maryjnych oraz dzieła rodzin, ks. J. Kentenich odbył dziękczynną podróż do Dachau. W ostatnim roku swego życia wziął udział w konsekracji kościoła Adoracji na górze w Schönstatt. Nie mogąc osobiście uczestniczyć w „Dniu Katolików” w Essen, wysłał swój referat, w którym wypowiedział słowa będące swoistym streszczeniem programu dla katolików niemieckich, a w szczególności dla członków RSz: „Z Maryją, w radośnej ufności i pewni zwycięstwa, ku nowym czasom”. Był to jego jakby testament.

Rankiem 15 IX 1968 (niedziela i zarazem święto Matki Bożej Bolesnej) ks. Kentenich udał się do nowo konsekrowanego kościoła Adoracji na górze szensztackiej, by odprawić Mszę św. i wygłosić konferencję do Sióstr Maryi. Zmarł bezpośrednio po odprawieniu Mszy św. Jego ciało złożono w grobowcu z szarego bazaltu w zakrystii, w miejscu, gdzie zakończył życie. Na sarkofagu, zgodnie z życzeniem zmarłego, umieszczono obok jego nazwiska i daty urodzin oraz śmierci napis łaciński: *Dilexit Ecclesiam* (Umiłował Kościół). 10 II 1975 otwarto jego proces beatyfikacyjny.

II. Obecny stan dzieła. Zarówno gdy chodzi o organizację, ilość członków, jak i sposób życia oraz ich apostolską działalność RSz przedstawia wielką różnorodność form.

Wg stanów życia RSz dzieli się na cztery główne kolumny: a) *Mężczyźni*: Bracia Maryjni; Związek Mężczyzn; Liga Mężczyzn; Młodzież Męska; b) *Kobiety*: Siostry Maryi; Panie Szensztackie; Związek Apostolski Kobiet; Związek Matek; Liga Matek; Liga Kobiet; Młodzież Żeńska; Apostolstwo Chorych (w tym: Związek i Liga Chorych); c) *Rodziny*: Instytut Rodzin; Związek Rodzin; Liga Rodzin; d) *Kapłani*: Szensztacki Instytut Księży (żyjących we wspólnocie, czyli Ojcowie Szensztaccy);

Szensztacki Instytut Kapłanów Diec.; Związek Kapłanów Szensztackich; Liga Kapłanów Szensztackich; Ruch Seminarzystów.

Wg stopnia zaangażowania we wspólnotę i w apostołstwo RSz dzieli się na:

a) *Ruch pielgrzymkowy*. Należą tu osoby, które okazjnie zetknęły się z RSz, np. przez lekturę, odwiedzanie szensztackich miejsc pielgrzymkowych itp.;

b) *Lige*. Składa się ona ze współpracowników i członków. Istnieją: Liga Kapłanów, Liga Mężczyzn, Liga Kobiet, Liga Matek i Rodzin, Liga Panien oraz Liga Chorych. Warunkiem przynależności do ligi w charakterze współpracownika jest znajomość RSz oraz uczestnictwo w kursie wprowadzającym, zobowiązanie się do samowychowania i do życia w pełni chrześcijańskiego oraz włączenie się w przymierze miłości z Matką Bożą Trzykroć Przedziwną. Warunkiem przyjęcia do ligi w charakterze członka jest przyswojenie sobie pełniejszej wiedzy o RSz i uczestnictwo w kursie dokształcającym. Do obowiązków członka należy pielęgnowanie tzw. ideału osobistego, zachowanie duchowego porządku dnia oraz stała kontrola pisemna rachunku szczegółowego, jak również miesięczne sprawozdanie stałemu spowiednikowi z dopełnienia tych zobowiązań. Do obowiązków należy także uczestnictwo w aktach i uroczystościach organizowanych przez wspólnotę oraz działalność apostolska;

c) *Związki*. Są to zespoły osób dążących świadomie do doskonałości chrześcijańskiej wg ducha → rad ewangelicznych. Członkowie tych zespołów zobowiązują się do zachowania wszystkich wspomnianych wyżej obowiązków członków ligi, a ponadto do jakiejś formy życia wspólnotowego oraz do stałego apostołstwa;

4) *Instytuty*. Są to → instytuty świeckie, w których członkowie, na mocy prawomocnego kontraktu (umowy), zobowiązują się do zdobywania możliwie najwyższej świętości życia w duchu rad ewangelicz-

nych (czystości, ubóstwa i posłuszeństwa) oraz do stałego apostołstwa, stosownie do własnych konstytucji.

Do grupy szensztackich instytutów świeckich należą obecnie: a) *Instytut Sióstr Maryi*, założony w 1926, a zatw. jako instytut świecki 20 V 1948. Od października 1948 jest instytutem na prawie papieskim; b) *Instytut Świecki Ojców Szensztackich*, erygowany w 1965, otrzymał zatwierdzenie papieskie 24 VI 1988; c) *Instytut Świecki Pań Szensztackich*, który otrzymał zatwierdzenie w 1972. Obecnie na prawie papieskim; d) *Instytut Świecki Braci Maryi*; e) *Instytut Świecki Kapłanów Diecezjalnych*.

Wszystkie te instytuty oraz związki stanowią w RSz „duszę ożywiającą” dzieła.

Ks. Kentenich mówił o potrójnej sile jednoczącej, która działa w RSz od początku jego powstania. Jest to *sila jedności idei* wypracowanych w Schönstatt. Wszystkie te idee są podporządkowane i zmierzają do jednego celu, jakim jest religijno-moralna odnowa świata w Chrystusie przez Maryję. Innym czynnikiem jednoczącym jest *przymierze miłości* zawarte z Matką Bożą Trzykroć Przedziwną. Łączy ono członków jako osoby z założycielem i równocześnie nawzajem między sobą. Jest to więc łączność osobowa. Trzecim czynnikiem zespalającym członków jest *kapliczka szensztacka* jako konkretne, pierwotne sanktuarium ruchu i symbol duchowej ojczyzny oraz zamieszkania.

Ważną rolę w RSz należy przypisywać umiejętności łączenia ruchu elitarnego, którego reprezentację stanowią instytuty świeckie, z ruchami bardziej masowymi, jakimi są ligi oraz ruch pielgrzymkowy. Dzięki tej umiejętności zachowania swoistej równowagi między elitą i ruchami masowymi, dzieło szensztackie stanowi swoisty model wzorcowy dla innych ruchów odnowy we współczesnym Kościele.

Liczbę członków ruchu oceniano w 1990 na ok. 100 tys., a liczbę sympatyków i „pielgrzymów” na ok. 2 mln.

RSz zaczął dynamicznie rozwijać się także w Polsce w latach 80. Pierwsze sanktuarium Matki Bożej Trzykroć Przedziwnej powstało w Świdrze k. Warszawy, a następne w Józefowie k. Warszawy, Winowie k. Opola oraz na Górze Chelmskiej w Koszalinie, które odwiedził Jan Paweł II podczas IV pielgrzymki do Ojczyzny (1 VI 1991).

W Polsce jest obecnie (stan z 2000) ok. 4350 członków i ok. 1 tys. sympatyków.

III. Duchowość RSz. Duchowość Założyciela przenikała głęboko i stawała się stopniowo duchowością założonego przezeń dzieła.

Podstawą duchowości dzieła i jej cechą wyróżniającą jest maryjność wyrażona w *przymierzu miłości z Maryją*, zawartym w pierwszym akcie założenia. Przymierze to w swej istocie jest wolnym i wzajemnym aktem wyboru i obdarowania. Jest równocześnie prośbą o to, by Matka Boża zechciała kapliczkę szensztacką wybrać na miejsce swoich „cudów i łask”. Jest także całkowitym poświęceniem się Matce Bożej i zobowiązaniem nie tylko do osobistego dążenia do świętości, ale i do składania duchowych ofiar na ręce Maryi Matki Trzykroć Przedziwnej („kapitał łask”), co stanowi swoisty wyróżnik maryjnej duchowości Schönstattu wśród innych ruchów maryjnych współczesności.

Należy to do tzw. „szczególnych idei szensztackich”. „Kapitał łask” w praktyce szensztackiej stanowi mocną pobudkę w dążeniu do osiągnięcia świętości i sprzyja wychowaniu do postawy heroizmu. Potwierdzają to życiorysy pierwszych członków założycieli: Józefa Englinga, Hansa Wormera, Gertrudy Bullion, ks. Franciszka Reinischa i innych.

Na mocy zawartego z Matką Bożą przymierza członkowie mają się stawać „użytecznymi narzędziami” w rękach Maryi dla odnowy świata. Ta idea „narzędności”, mocno i często podkreślana w konferencjach ks.

Kentenicha, odegrała dużą rolę w wychowaniu i samowychowaniu szensztackim.

W praktyce pobożności maryjnej w duchu szensztackim duże znaczenie mają etapy i stopnie maryjnego nabożeństwa: a) poświęcenie się Matce Trzykroć Przedziwnej, którego wyrazem jest „akt założenia”; b) „pełnomocnictwo *in blanco*”, co jest równoznaczne z gotowością bezwarunkowego pełnienia woli Bożej wg wzoru Maryjnego *fiat* oraz wg „bądź wola Twoja” z Modlitwy Pańskiej; c) *inscriptio cordis in cor* (wyrażenie od św. Augustyna — „wpisanie serca w serce”). W praktyce szensztackiej oznacza wybór tego, co trudniejsze i doskonalsze, a więc świadomy wybór cierpienia dla sprawy Królestwa Bożego.

Obok maryjności, duchowość RSz cechuje szczególna wiara w → Opatrzność Bożą. Jest to „wiara w ojcowskie rządy Boga nad światem” (ks. Kentenich), „szukanie w ciemności i odgadywanie Bożego planu”, czego wzorem jest Maryja w scenie Zwiastowania. Ona wówczas „nie wiedziała”, ale „pytała” z gotowością spełnienia tego wszystkiego, co zamierzała dla niej Opatrzność Boża. Otwierające się możliwości należy odczytać z wydarzeń i sytuacji. Należy je podjąć przez odpowiedni czyn albo przez odważne cierpienie. Dla człowieka wierzącego konieczną jest do tego celu umiejętność rozpoznawania i tłumaczenia → znaków czasu. Ta praktyczna umiejętność odczytywania planów Opatrzności, ma wg Założyciela stanowić szczególną cechę duchowości, a nawet „posłannictwo Schönstattu”.

Maryjność i praktyczna wiara w Opatrzność w RSz ukierunkowane są ku apostołstwu, które przynależą nie tylko do pierwotnej nazwy ruchu, ale i do jego najgłębszej istoty. Całe wychowanie szensztackie zmierza ku apostołstwu. Ks. Kentenich uznawał apostołstwo za przyczynę celową całego dzieła, które „charakteryzuje

istotnie jego strukturę, tak wewnętrznie jak i zewnętrznie”.

Rozróżnia się apostołstwo „bycia” i apostołstwo „działania”. W pierwszym znaczeniu chodzi o wychowanie „nowego człowieka w nowym społeczeństwie”, a więc wewnętrzna przemiana człowieka ku pełni życia w Chrystusie, aby nie ulegał manipulacji ze strony kolektywizmu czy indywidualizmu. Dopiero tak ukształtowany człowiek będzie zdolny do skutecznej działalności apostołskiej na rzecz budowy „nowego społeczeństwa”.

Działalność apostołska ma się dokonywać w każdym środowisku: w rodzinie, w pracy zawodowej, w parafii i diecezji, na płaszczyźnie narodowej i międzynarodowej. RSz zmierza bowiem w apostołstwie do budowy nowego chrześcijańskiego porządku społecznego, który realizuje antycypującą w swoich poszczególnych wspólnotach i w większych zespołach.

Najbardziej charakterystyczne cechy duchowości RSz mają swoje zakorzenienie w myśli św. Wincentego Pallottiego († 1850). Jego dążenie do ogarnięcia całego apostołstwa Kościoła w jednym ruchu czy organizacji, w systemie prokur apostołskich zostało w pewnym stopniu zrealizowane w szensztackiej federacji wielu instytutów, związków, lig itp. (→ pallotyńska szkoła duchowości).

J. Kentenich, *Mit Maria hoffnungsfreudig und siegesgewiss in die neueste Zeit*, Vallendar 1968; J. M. Klein, *Fragen um Schönstatt*, Vallendar 1975; E. Monnerjahn, *Pater Josef Kentenich, Ein Leben für die Kirche*, Vallendar 1979; H. Schlosser, *Zentrale Begriffe Schönstatts. Kleiner Lexikalischer Kommentar*, Schönstatt 1979; H. W. Unkel, *Theologische Horizont des praktischen Vorsehungsglaubens*, Vallendar 1980; *I movimenti nella Chiesa*, Mi 1981; J. Müller, O. Kriembühl, *Orte lebendigen Glaubens*, Fri 1987; E. Vallentin, A. Schmitt, *Lebendige Kirche*, Mainz 1988; E. Weron, *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele*, Pz 1993.

EUGENIUSZ WERON SAC

RUCH ŚWIATŁO-ŻYCIE

Posoborowy ruch laikatu w Kościele katolickim, powstały w Polsce.

I. Historia i znak RŚŻ. Przed przyjęciem w 1976 nazwy RŚŻ określany był jako „Ruch oazowy” lub „Ruch Żywego Kościoła”. Rozwinął się z oaz — rekolekcji zamkniętych, prowadzonych metodą przeżyciową.

Twórcą oazy i założycielem RŚŻ jest sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki ur. 24 III 1921 w Rybniku. Do gimnazjum uczęszczał w Tarnowskich Górach. Był bardzo aktywny w harcerstwie. Brał czynny udział w kampanii wrześnieowej, po kapitulacji podjął działalność konspiracyjną. W marcu 1940 ujęty przez gestapo i aresztowany, wywieziony do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu, gdzie przebywał 14 miesięcy. W marcu 1942 w więzieniu w Katowicach został skazany na śmierć przez ścięcie za działalność konspiracyjną przeciw Rzeszy Niemieckiej. Po ponad czterech miesiącach oczekiwania na wykonanie wyroku został ulaskawiony. Do 1945 przebywał w różnych więzieniach i obozach niemieckich. W czasie pobytu na oddziale skazańców dokonało się jego nawrócenie na osobową wiarę w Chrystusa, połączone z decyzją oddania Mu siebie na służbę. Po wojnie wstąpił do Śląskiego Seminarium Duchownego i 25 VI 1950 przyjął święcenia kapłańskie. Podjął posługę wikariusza w parafiach diecezji katowickiej. Wychowując ministrantów, wypracował metodę rekolekcji, które nazwał Oazą Dzieci Bożych (1954). Przez rok przebywał w Niepokalanowie, gdzie studiował duchowość i metody pracy o. Maksymiliana Kolbego. Od 1957 prowadził akcję trzeźwościową „Krucjata Wstrzemięźliwości”, która została zlikwidowana przez ówczesne władze w 1960. Rok później podjął studia specjalistyczne na KUL, a po ich ukończeniu kontynuował pracę naukowo-dydaktyczną w Instytucie Teologii Pasto-

ralnej KUL, szczególnie angażując się w przybliżanie szerokim kręgom duszpasterzy oraz świeckich soborowej nauki o Kościele i odnowionej liturgii. Wypracował także metody formacji liturgicznej. Od początku pracy duszpasterskiej szczególną uwagę zwracał na formowanie elit oraz na pracę w małych grupach, co znalazło swój wyraz w metodach i programie ruchu oazowego. Ks. Blachnicki był także twórcą m.in.: Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, Planu Wielkiej Ewangelizacji *Ad Christum Redemptorem*, Chrześcijańskiej Służby Wyzwolenia Narodów. W 1982 osiadł w Carlsbergu (Niemcy), gdzie w polskim ośrodku „Marianum” utworzył Międzynarodowe Centrum RŚŻ.

Zmarł nagle 27 II 1987 w Carlsbergu. Pozostawił bogaty dorobek naukowy, popularno-naukowy i ascetyczno-formacyjny. Pośmiertnie został odznaczony Krzyżem Komandorskim Odrodzenia Polski i Krzyżem Oświęcimskim. 9 XII 1995 rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny. 1 IV 2000 doczesne szczątki sługi Bożego zostały przeniesione z Carlsbergu do Krościenka n. Dunajcem.

Znakiem RŚŻ jest starochrześcijański symbol, będący skrzyżowaniem dwóch greckich słów: światło (*fos*) i życie (*zoe*):

Φ
Z Ω H
Σ

Wyraża on ideał chrześcijańskiej dojrzałości, polegającej na życiu zgodnym z Bożym zamysłem i dążeniu do stawania się nowym człowiekiem, w którym istnieje jedność między poznaniem (światłem) i egzystencją (życiem). Sprawcą tej jedności, za cenę krzyża, jest Duch Święty. Znak ten określa też metodę wychowawczą RŚŻ, traktującą światło prawdy jako normę postępowania.

II. Formacja i duchowość. Do podstawowych metod wychowawczych należą

piętnastodniowe rekolekcje oazowe oraz mała grupa formacyjna, w której treści przeżyte na oazie są pogłębiane w ciągu całego roku. Dokonuje się to także przez pracę samowychowawczą. Celem ruchu jest przede wszystkim formowanie dojrzałego chrześcijanina jako nowego człowieka w Chrystusie (→ *homo novus*) na wszystkich etapach rozwoju osobowości, oraz przygotowanie osób do podjęcia we wspólnotach parafialnych różnych zadań (diakonii). Odnowę parafii i budowanie żywych wspólnot lokalnych, w których może się urzeczywistnić posoborowy model parafii wspólnotowej, RŚŻ widzi jako swoje szczególne zadanie i powołanie.

Program formacyjny ruchu, wzorowany na katechumenacie i oparty na posoborowym dokumencie *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, jest realizowany w różnych grupach wiekowych i stanowych (dzieci, młodzież, studenci, dorośli, osoby samotne, zakonnicy, kapłani, małżonkowie → Domowy Kościół).

Formacja RŚŻ obejmuje trzy zasadnicze etapy: ewangelizacja, właściwy katechumenat (deuterokatechumenat — dla osób już ochrzczonych) i → mistagogia. Prowadzi ona do uczestnictwa w życiu Kościoła przez podjęcie diakonii (służby), zgodnie z otrzymanym → charyzmatem.

Stosownie do etapów formacji zostały wypracowane metody ich realizacji. Etap *ewangelizacji*, oprócz podstawowej formy ewangelizacji indywidualnej, obejmuje różne formy rekolekcji ewangelizacyjnych, podczas których głoszone są podstawowe prawdy Ewangelii, oraz tzw. okres *postewangelizacji*, którego celem jest umocnienie osobistej decyzji pójścia za Chrystusem jako Panem i Zbawicielem. Dokonuje się ono m.in. przez udział w cotygodniowych spotkaniach biblijno-modlitewnych. Dla osób decydujących się na wejście w proces formacji *katechumenalnej* proponuje się kolejno rekolekcje oazowe I, II i III stopnia. Oa-

za I stopnia oraz następująca po niej praca w ciągu roku ma na celu pogłębienie osobistej wiary i wdrożenie do życia poddanego kierownictwu Chrystusa i Jego Ducha przez życie słowem Bożym jako słowem życia.

Na fundamencie ożywionej i pogłębionej wiary dokonuje się dalsza formacja, w której akcent jest położony na inicjację liturgiczno-sakramentalną. Służą jej przede wszystkim rekolekcje oazowe II stopnia i kolejny rok pracy (deutero)katechumenalnej, opartej głównie na spotkaniach biblijno-liturgicznych, uwieńczony pogłębionym przeżyciem Triduum Paschalnego w formie rekolekcji i odnowieniem przymierza chrztu. Oaza III stopnia odpowiada okresowi mistagogii, którego celem jest głębsze wprowadzenie w życie wspólnoty, będącej owocem Misterium Paschalnego i przez doświadczenie tej wspólnoty kształtowanie głębszego zmysłu wiary, Kościoła i świata. Pełne przeżycie misterium Kościoła — wspólnoty pozwala zrozumieć i zaakceptować swój charyzmat oraz swoją diakonię we wspólnocie kościelnej. Odkrywaniu tajemnicy Kościoła i swego miejsca w jego wspólnocie służy także kolejny rok pracy formacyjnej. Zakończenie tego etapu formacji łączy się z przeżyciem Triduum Pentekostalnego. Przygotowaniu do podjęcia konkretnych zadań w Kościele służą oazy i kursy specjalistyczne dla różnego rodzaju diakonii (np. diakonii modlitwy, ewangelizacji, wyzwolenia i liturgicznej).

Proces formacji kształtuje w członkach RŚŻ duchowość, rozumianą jako religijne i teologiczne zasady, przenikające i kształtujące świadomość oraz postawy i relacje międzyosobowe.

Duchowość RŚŻ można określić jako personalno-komunijną. U jej podstaw leży zrozumienie tajemnicy osoby urzeczywistniającej się w dialogu z innymi osobami, a w sposób najpełniejszy w relacji do Boga, objawiającego się w Jezusie Chrystusie i wzywającego do wejścia w braterską wspólnotę w Duchu Świętym z innymi ludźmi.

Zasadniczym rysem duchowości RŚŻ jest personalizm chrystocentryczny. Jego filozoficzne podstawy znajdują swe uzasadnienie w życiu trynitarnym Boga, na którego obraz człowiek został stworzony. Pomiedzy osobami Trójcy Świętej zachodzi nieustanny dialog, polegający na wzajemnym oddawaniu się sobie; Bóg posiada siebie w dawaniu siebie. Człowiek również jest powołany do życia w dialogu. W Jezusie Chrystusie Bóg wychodzi do człowieka, aby z nim nawiązać dialog, oddać mu siebie i być przyjętym jako Dar w postawie bezinteresownej miłości — wzajemnego oddania siebie. Ta odpowiedź osoby człowieka na miłość Osoby Boskiej to → wiara, pojęta jako osobowa relacja do Jezusa Chrystusa, jedynego Pana i Zbawiciela, jako osobiste przyjęcie Go, oddanie i poddanie Mu siebie, zjednoczenie z Nim w myśleniu i działaniu. Wzajemne oddawanie się i przyjęcie siebie jest też określane jako relacja oblubieńcza.

Tak pojęta wiara domaga się swoistego stosunku do słowa Bożego, przyjmowanego jako słowo życia — światło, rozjaśniające konkretne sytuacje życiowe i wyznaczające drogę postępowania, domagające się wprowadzenia w życie (zgodnie z wpisana w znak krzyża formułą „światło-życie”, która oznacza nierozdzielną jedność światła wiary i życia z wiary). Wiara ta jest realizowana przez trzy postawy — świadome dążenia: a) → *modlitwę* — osobistą i wspólną, rozumianą jako osobowe spotkanie w Duchu Świętym z Chrystusem, zwłaszcza w Jego najpełniejszym oddaniu się Ojcu i człowiekowi w tajemnicy Krzyża; b) *meta-noię* — stały wysiłek → nawrócenia przez przyjmowanie i realizowanie ewangelicznej hierarchii wartości, aby porzucić „starego człowieka” i żyć wg Ducha; c) *szczęść* — bezinteresowną czynną → miłość (*agape*), która jest owocem przemiany, przekreślenia siebie, aby coraz pełniej posiadać siebie w dawaniu siebie (GS 24).

W centrum duchowości RŚŻ znajduje się obraz Chrystusa Sługi, który przyszedł, aby służyć i oddać życie dla wypełnienia woli Ojca i Jego planu zbawienia (Łk 4, 18; Flp 2, 5-11). Określa on ideał formacyjny RŚŻ, polegający na realizowaniu powołania do uczestnictwa w namaszczeniu Chrystusa Duchem Świętym dla dzieła ewangelizacji i wyzwolenia oraz budowania wspólnoty Kościoła przez bezinteresowną służbę (diakonię). Ten ideał chrystocentrycznej diakonii ukazuje całościową, dynamiczną wizję życia w Duchu Świętym, przez Chrystusa skierowanego ku Ojcu i Jego obejmującemu wszystko planowi zbawienia.

Takie życie realizuje się najpełniej przez uczestnictwo w Tajemnicy Paschalnej Chrystusa, dlatego formacja RŚŻ koncentruje się wokół liturgii, zwłaszcza eucharystycznej, wychowując do przeżywania jej jako szczytu, „do którego zmierza działalność Kościoła, i źródła, z którego wypływa cała jego moc” (SC 10).

U podstaw duchowości RŚŻ znajduje się także obraz Kościoła, przypomniany przez Vaticanum II, widziany jako wypełnienie Bożego planu zbawienia, jako *communio* — zrealizowana wspólnota Boga z człowiekiem i ludzi między sobą. Kościół jest wspólnotą osób oddanych w Duchu Świętym Chrystusowi, a przez to włączonych w życie Trójcy Świętej. Ta wspólnota wertykalna, z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym, jest jednocześnie wspólnotą horyzontalną, międzyludzką, bo wszyscy w jednym Duchu stają się dziećmi tego samego Ojca, Oblubienicą Chrystusa.

Rozumienie Kościoła jako tajemnicy życia osobowego sprawia, że RŚŻ widzi jako swoją podstawową służbę rozbudzanie tego życia w osobach, włączanie ich we wspólnotę wierzących, w której osoby wzrastają przez czynienie daru z siebie, oraz odnowę i inspirowanie życia wspólnot chrześcijańskich, zwłaszcza we wspólnotach lokalnych (w parafiach), aby stawały się miejscem urzeczywistniania się Kościoła przez modlitwę, słuchanie słowa Bożego,

sprawowanie Eucharystii, świadectwo, służbę i wzajemną troskę o siebie.

Ważnym elementem duchowości RŚŻ jest umiłowanie i dążenie do jedności, co wyraża się głównie w trosce o jej urzeczywistnianie w pięciu płaszczyznach: sam RŚŻ, ruchy odnowy w Kościele, Kościół katolicki, wszyscy chrześcijanie (ekumenizm), cały świat (ewangelizacja, diakonia miłosierdzia).

Specyficznym, własnym rysem duchowości RŚŻ jest jego odniesienie do Maryi, wyrażające się w przyjętej formule-syntezie: → *Ecclesia Mater — Mater Ecclesiae*, oraz w wezwaniu, pod którym Maryja jest czczona: Niepokalana, Matka Kościoła. Wyrażają one tajemnicę Oblubienicy i Matki, która jest jednocześnie najgłębszą tajemnicą i źródłem żywotności Kościoła, a tym samym RŚŻ. Maryja, nie powstrzymywana żadnym odruchem egoizmu, nie-pokalana grzechem, jest pierwszą, która przyjęła wezwanie do całkowitego oddania siebie i poddania swoich planów Osobie Słowa w postawie oblubieńczej, bezinteresownej miłości. Taka postawa jest równocześnie płodna i rodzi nowe życie w nowych członkach Kościoła, bowiem każde oblubieńcze oddanie się sobie osób ma moc przekazywania życia, także na płaszczyźnie duchowej. Maryja jest typem Kościoła Matki i Matką Kościoła, gdyż Jej miłość do Chrystusa jest wzorem dla uczniów Chrystusa oraz przyczyną rodzenia się nowego życia w Kościele, czyli w poszczególnych osobach. Rozumienie maryjności i kultu maryjnego jako naśladowania Maryi w Jej całkowitym oddaniu się Chrystusowi przez wiarę i miłość, zwłaszcza w godzinie Krzyża, pozwala członkom RŚŻ na bezgraniczne angażowanie się w różne formy apostołstwa ze świadomością, że tylko w takiej postawie może być ono skuteczne i płodne.

Proces formacji stopniowo wdraża członków RŚŻ do realizacji praktyk → życia duchowego, które są wyrazem wprowadzania poznawanego światła w postawy życiowe. Do praktyk tych należą m.in.: a) codzienna modlitwa osobista, zwana *Namio-*

tem Spotkania; b) różne formy modlitwy wspólnej; c) uczestnictwo w modlitwie liturgicznej Kościoła — przynajmniej w jutrzni i nieszporach, o ile to możliwe we wspólnocie; d) jak najczęstsze pełne uczestnictwo w Eucharystii; e) codzienny kontakt ze słowem Bożym przyjmowanym jako słowo życia; f) zachowanie całkowitej abstynencji od alkoholu i tytoniu, jako wyraz miłości gotowej do składania ofiary; g) regularne uczestnictwo w spotkaniach małej grupy formacyjnej lub diakonijnej.

III. Struktura i siedziba RŚŻ. Od początku odpowiedzialnym za RŚŻ był jego założyciel i zarazem moderator krajowy ks. F. Blachnicki. Od 1982 moderatorem krajowym był ks. Wojciech Danielski († 1985), a od 1985 — ks. Henryk Bolczyk, późniejszy moderator generalny RŚŻ.

1 XII 2000 Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła tymczasowy statut Stowarzyszenia „Diakonia RŚŻ”, obejmujące osoby, które zdecydowały się na pełnienie diakonii w Kościele w ramach i przez RŚŻ. Zgodnie ze statutem centralne władze stowarzyszenia, a zarazem RŚŻ stanowią: Moderator Generalny RŚŻ (od 2001 ks. Roman Litwińczuk), Centralna Diakonia Jedności RŚŻ i Kongregacja RŚŻ. Dla realizowania celów Stowarzyszenia w Kościele lokalnym możliwe jest powoływanie jego sekcji diec., w których istnieje analogiczna struktura odpowiedzialności. W parafiach odpowiedzialnymi za wspólnoty RŚŻ są moderatorzy parafialni. W Ruchu istnieje również tzw. stała, konsekrowana diakonia — żeński → instytut świecki: Instytut Niepokalanej Matki Kościoła, a także Stowarzyszenie „Unia Kapłanów Chrystusa Sługi”.

Kolebką i centrum RŚŻ oraz siedzibą Stowarzyszenia „Diakonia RŚŻ” jest Krościenko nad Dunajcem. Wspólnoty RŚŻ istnieją także poza Polską.

F. Blachnicki, *Metoda przeżyciowo-wychowawcza dziecięcych rekolekcji zamkniętych*, Lb 1963 (mps BKUL); tenże, *Charyzmat i wierność*, Carlsberg 1986; tenże, *Oaza Nowego Życia III stopnia. Podręcznik*, Krościenko 1986³; tenże, *Charyzmat RŚŻ*, Lb 1987;

tenże, *Godziny Taboru*, Carlsberg 1989; tenże, *Rekolacje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Slugi*, Światło-Życie 1991; G. Wilczyńska, *Centrum Oazy w Krościenku nad Dunajcem*, Krościenko 2000; *Statut Stowarzyszenia „Diakonia RSZ”*, [bmw] 2000; F. Blach-

nicki, *Oaza Nowego Życia II stopnia. Podręcznik*, Krościenko 2000³; tenże, *Oaza Nowego Życia I stopnia. Podręcznik*, Krościenko 2001⁸.

IRENA CHŁOPKOWSKA

RYCERSTWO NIEPOKALANEJ

Stowarzyszenie apostołsko-maryjne założone z inicjatywy św. Maksymiliana Marii Kolbe OFMConv. († 1941), które osobiste oddanie się NMP Niepokalanej uważa za najskuteczniejszy sposób szerzenia Królestwa Serca Jezusa.

Nazwa pochodzi od łacińskiego *Militia Immaculata* (MI — oficjalny monogram stowarzyszenia). Pierwotnie termin ten przetłumaczono na język polski jako „Mili-cja Niepokalanej”, natomiast od 1938 powszechnie funkcjonuje określenie „Rycerstwo Niepokalanej”.

Celem stowarzyszenia jest troska o nawrócenie grzeszników, ateistów, nieprzyjaciół Kościoła oraz zjednoczenie chrześcijaństwa i uświęcenie wszystkich ludzi. W apostołacie, oprócz modlitwy, pokuty i świadectwa życia chrześcijańskiego, RN posługuje się najnowszymi zdobyczami techniki i kultury.

I. Historia powstania i rozwój. Maksymilian Rajmund Kolbe jako kleryk został wysłany do Rzymu, aby w Międzynarodowym Kolegium Braci Mniejszych Konwentualnych im. św. Bonawentury kontynuować studia z zakresu teologii. Tam dojrzała w nim myśl powołania do życia stowarzyszenia maryjnego mającego za cel osobiste uświęcenie, a także nawracanie odstępców od wiary, grzeszników i masonów. Założycielskie zebranie odbyło się w Rzymie 16 X 1917. Bezpośrednim motywem i okazją do założenia RN była obrona Kościoła przed nasilającymi się atakami ówczesnej masonerii oraz innych antychrześcijańskich organizacji.

Na charakter stowarzyszenia wywarły wpływ w sposób szczególny dwa wydarze-

nia. Prawdziwym wstrząsem dla o. Maksymiliana była demonstracja zorganizowana na Placu św. Piotra 17 II 1917, podczas której wolnomularze niosąc czarne flagi z wizerunkiem archanioła Michała pod nogami Lucyfera skandowali przeciw Kościołowi i papieżowi. Drugim wydarzeniem, które wpłynęło na maryjny charakter stowarzyszenia była medytacja przeżyta 20 I 1917. Jej przedmiotem było nawrócenie A. Ratisbone’a za wstawiennictwem Maryi Niepokalanej.

W 1919 o. Maksymilian ukończył studia w Rzymie. Uzyskawszy doktoraty z filozofii i teologii został skierowany do Krakowa. W wolnym czasie od zajęć zajmował się rozwijaniem swojego dzieła tworząc pierwsze koła RN, najpierw wśród franciszkanów, później także wśród ludzi świeckich. W styczniu 1922 o. Maksymilian wydał pierwszy numer „Rycerza Niepokalanej” — organu prasowego stowarzyszenia. Celem pisma jest szerzenie i upowszechnianie ideałów RN oraz formacja ciągle wzrastającej liczby członków.

W 1927 dla celów wydawniczych został założony klasztor, który na cześć Maryi otrzymał nazwę Niepokalanów. Odtąd stał się centralą RN. Od 1938 oprócz wydawnictwa (drukowanych jest 9 czasopism) w klasztorze działała prywatna radiostacja oraz podejmowane były przygotowania pod budowę lotniska. Liczba członków RN sięgała 750 tys.

W 1939 o. Maksymilian wraz z braćmi wyruszył na misje i założył w Japonii klasztor, w którym wydawał „Rycerza Niepokalanej” w języku japońskim.

Intensywnego rozwoju idei RN w Polsce nie zahamował nawet wybuch II wojny światowej i męczeńska śmierć o. Maksymiliana w Oświęcimiu 14 VIII 1941. Dopiero represje ze strony komunistycznych władz PRL doprowadziły do zawieszenia wydawnictwa, a także do zahamowania rozwoju ruchu.

II. Duchowość. Charakterystyczną cechą RN jest maryjność (→ maryjna duchowość). We wzrastaniu w doskonałości i apostołacie odnosi się w sposób szczególny do przywileju Niepokalanego Poczęcia. Przede wszystkim ta cecha jest źródłem specyficznego charyzmatu RN, także na tle innych stowarzyszeń maryjnych.

Elementem istotnym duchowości RN jest poświęcenie się Maryi Niepokalanej, w czym wyraża się mistyczna przynależność do Dziewicy, a w Niej do Jezusa. Natura tego zawierzenia ma charakter dynamiczny. Każdy, kto zawierzy Maryi, odczuwa potrzebę coraz większego darzenia Jej miłością, upodobnienia się do Niej, a w istocie proces ten jest wzrostem w miłości Jezusowej. W naturze RN zawarte jest zatem zadanie wychowawcze w stosunku do swoich członków, których ruch prowadzi do → świętości. Jest to pierwszorzędny cel RN.

Środkami wspomagającymi wzrost w doskonałości jest rozważanie słowa Bożego, uczestnictwo w sakramentach, zwłaszcza → Eucharystii i → pokucie oraz częsta modlitwa. Św. Maksymilian mawiał: „Najpierw cały dla siebie, a w ten sposób cały dla wszystkich z nadobfitości”. Uświadamiał członkom, że owocność ich apostołatu zależy od stopnia zjednoczenia z Chrystusem na wzór Niepokalanej.

Podstawowym motywem w działalności apostołkiej RN jest miłość do Serca Jezusa i troska o szerzenie Jego Królestwa pod opieką i za pośrednictwem Maryi Niepokalanej. Fundamentem działalności apostołkiej RN jest wiara, że w walce z grzechem Maryja jest niezwykła.

Po trosce o osobiste uświęcenie, drugorzędnym celem stowarzyszenia jest nawracanie ludzi, którzy stoją daleko od Boga i nie żyją w łączności z Kościołem. Wysilek ewangelizacyjny jest ukierunkowany w sposób szczególny na masonów, zdeklarowanych wrogów Kościoła, a także na ateistów i religijnie obojętnych. Miłość do Kościoła świętego nakazuje wykorzystanie w apostołacie RN wszelkich dostępnych i godziwych środków. Wśród nich pierwszeństwo ma codzienny → akt strzelisty: „O Maryjo bez grzechu pierworodnego poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy, i za wszystkimi, którzy się do Ciebie nie uciekają, a zwłaszcza za nieprzyjaciółmi Kościoła świętego i poleconymi Tobie”. Każdy rycerz nosi na swojej szyi tzw. „Cudowny Medalik” (przekazany przez Maryję podczas objawień 27 XI 1930 św. Katarzynie Labouré) z wizerunkiem Maryi Niepokalanej i stara się propagować go wśród katolików oraz niewierzących, ufając, że może być on środkiem do nawrócenia.

Św. Maksymilian dzieli środki apostołatu RN na dwa rodzaje: nadprzyrodzone i naturalne. Pierwsze to: świadectwo życia prawdziwie chrześcijańskiego, modlitwa, pokuta i praca. Do środków naturalnych należą: prasa, radio, telewizja, nauka, literatura, sztuka, kino, teatr, polityka, ustawodawstwo itd. W swoim apostołacie stowarzyszenie stara się posługiwać najnowszymi zdobyczami kultury. Wybór środków uzależniony jest od stanu życiowego członka: kapłańskiego, zakonnego czy świeckiego. Każdy na swoją miarę i na swój sposób stara się, aby idee RN przedostały się do każdego środowiska i przeniknęły wszelką ludzką działalność.

III. Organizacja i stan obecny. Statut RN został zatw. przez Stolicę Apost. w 1975 na okres próbny 5 lat, a następnie potwierdzony w 1980. Obecnie trwają prace nad przygotowaniem nowego statutu.

Obecnie obowiązujący dokument stwierdza, że realizacja ideałów RN dokonuje się wg trzech różnych modeli:

a) Podstawowy stopień to RN-1. Członkowie na tym stopniu działają pojedynczo, spontanicznie, wg warunków swego życia;

b) RN-2 — to koła zorganizowane, które dla skutecznego osiągnięcia celu, prowadzą akcję planową i programową. Koła na tym stopniu mogą mieć różnorodną formę organizacji, od ogólnego programu działania, aż po konkretne stowarzyszenia z określonymi podstawami prawnymi, własnymi statutami i scentralizowaną władzą (zarządem);

c) Najważniejszym stopniem jest RN-3. Do niego przynależą ci, którzy pragną i mogą poświęcić cały swój czas apostołstwu zgodnemu z istotnym ideałem RN.

Siedzibą macierzystą stowarzyszenia jest Rzym, jako miejsce powstania RN (via s. Teodoro 42). Najwyższym moderatorem jest przełożony generalny zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, do którego należał św. Maksymilian. Mianuje on dyrektora międzynarodowego (generalnego) dla spraw RN w całym świecie. W każdym kraju mogą powstawać centrale narodowe. Na ich czele stoi dyrektor narodowy, który może zakładać ośrodki regionalne z wyznaczonymi przez biskupa asystentami kościelnymi. W obrębie każdego ośrodka regionalnego istnieją siedziby filialne, które tworzy się przy kościołach lub kaplicach przez kanoniczną erekcję. Są one podstawowymi komórkami prawnymi RN. W obrębie siedziby filialnej mogą powstawać koła RN, którymi kieruje animator we współpracy z wyznaczonym przez biskupa opiekunem.

Centrala Narodowa RN w Polsce znajduje się w Niepokalanowie. W naszym kraju istnieją 94 siedziby filialne RN, erygowane przez biskupów, natomiast zorganizowanych kół istniejących przy parafiach jest ok. 500. Do 2000 w księgach RN, znajdujących się w Niepokalanowie, było zapisanych ok. 1 700 tys. osób, co daje pol-

skiemu RN pierwsze miejsce pod względem liczebności w świecie.

Podstawową formą realizacji ideału RN przez poszczególne koła istniejące w Polsce jest aktywne uczestnictwo w życiu Kościoła parafialnego. Na szeroką skalę przez wiele wspólnot prowadzona jest pomoc charytatywna, opieka nad chorymi i samotnymi w szpitalach i w domach prywatnych. Na podkreślenie zasługuje działalność klasztoru w Niepokalanowie-Lasku. Prowadzone są tam rekolekcje, a także spotkania formacyjne dla animatorów RN z całej Polski. Szczególną aktywność wykazują również ośrodki w Kielcach i Tarnowie. Siedziba filialna w Kielcach zarejestrowała w Sądzie Wojewódzkim „Stowarzyszenie Rycerstwa Niepokalanej MI Diec. Kieleckiej” i organizuje kolonie, wypoczynek oraz inne akcje dla dzieci i młodzieży.

Pod wpływem działalności RN powstały różne dzieła odnowy życia religijnego m.in.: Krucjata Wstrzemięźliwości oraz → Ruch Światło-Życie, których założyciel, ks. Franciszek Blachnicki († 1987) przed powołaniem ich do życia przez rok przebywał w Niepokalanowie, gdzie zapoznawał się z działalnością RN. Ideą o. Kolbego była także Wielka Nowenna Narodu przed milenium chrztu Polski (1966) oraz ruch → Pomocników Matki Kościoła, zainicjowany przez ks. Prymasa Stefana Wyszyńskiego († 1981).

RN jest obecne w 46. krajach na wszystkich kontynentach. Posiada 27 Central Narodowych oraz 540 siedzib filialnych. Na całym świecie do RN należy ok. 4 mln osób.

Dla całości obrazu RN należy wspomnieć o instytutach życia konsekrowanego oraz → instytutach świeckich, inspirowanych charyzmatem św. Maksymiliana i działających wg metod przez niego wypracowanych.

Instytuty życia konsekrowanego: Siostry Franciszkańki RN — zał. w Japonii w 1949, pracują także w Korei i Polsce; Siostry Mniejsze Maryi Niepokalanej — zał. w

Rzymie w 1983, posiadają wspólnoty w USA, Francji i Polsce; Siostry Franciszkanek Niepokalanej — zał. w 1990 we Frigento (Włochy).

Instituty świeckie: Misjonarki Rycerki Niepokalanej — zał. we Włoszech w 1950, posiadają placówkę misyjną w Meksyku; Misjonarki Niepokalanej im. O. Kolbe — zał. w Bolonii (Włochy) w 1954, są obecne również w Argentynie, USA, Boliwii i Luksemburgu; Instytut Niepokalanej Matki Kościoła — zał. w Polsce (Katowice) w łonie

Ruchu Światło-Życie; Wychowawczynie Misjonarki im. O. Kolbe — zał. w 1970 we Włoszech (Pergusa).

Podręcznik RN, opr. J. M. Wójcik, Ni 1984; R. Żuber, *RN a Cudowny Medalik*, Ni 1992; G. Simbula, *RN. Istota, teologia, duchowość*, Ni 1994; J. Domański, *Przewodnik RN*, Ni 1994; E. Galignano, *RN na świecie. Sprawozdanie na Kapitułę Generalną Zakonu w Asyżu 1995* (mps Międzynarodowa Centrala MI, R 1995).

MARIAN GOŁĄB OFMCONV.

RZECZYWISTOŚCI ZIEMSKIE

Pojęcia użyte przez Sob. Wat. II dla opisanego sposobu połączenia ludzkiej aktywności z religią. Sobór stawia postulat właściwie rozumianej ich autonomii (sekularyzacja): „rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować — tak rozumianej autonomii należy się domagać [...] odpowiada ona woli Stwórcy” (GS 36). Szczególnie ważną dziedziną owej słusznej autonomii są badania naukowe. Nieprzestrzeganie tej zasady doprowadziło w przeszłości do poważnych konfliktów na linii spotkania nauki z wiarą.

Istnieje jednak możliwość nieprawidłowego zrozumienia postulatów autonomii rz. z., tak jakby rzeczy stworzone nie zależały od Boga i mogły być używane w oderwaniu od Jego praw (sekularyzm — EN 55).

Szczególnie wyraźnym znakiem → duchowości, w której rz. z. zajmują odpowiednie miejsce, jest włączenie wysiłku i owocu pracy rąk i umysłu w ostateczną wizję zbawionego świata w pobożności eucharystycznej. Duchowość ożywiana liturgią Ciała i Krwi Pańskiej, to oparta na chrześcijańskiej koncepcji rz. z. postawa włączenia materii tego świata w służbę Bogu: „Dobra tego świata i praca naszych rąk — chleb i wino — służą nadejściu ostatecznego królestwa, skoro Pan, przez swego Ducha, przyjmuje je do siebie, ażeby ofia-

rować Ojcu siebie i wraz z sobą ofiarować nas w ponawianiu swej jedynej ofiary, która antycypuje królestwo Boże i głosi jego ostateczne zwycięstwo” (SRS 48).

W tym właśnie punkcie duchowość zaangażowania w rz. z. znajduje swój punkt kulminacyjny, który powinien nadawać sens każdemu jej aspektowi. Nie ma jednak teologicznego uzasadnienia zbyt łatwe utożsamiania postępu ziemskiego ze zbliżaniem się Królestwa Bożego. Tym niemniej, twórczy wysiłek zarówno mięśni jak i umysłu człowieka, zarówno jego talentów naukowych jak i organizacyjnych, jest wkładem w nadchodzące Królestwo. Taką wizję rz. z. zgłaszał m.in. o. Pierre Teilhard de Chardin SJ († 1955), który pisze, m.in., że współczesny chrześcijanin „[...] jeśli chce być doskonały, to uważa, iż powinien wydobyć z tego ciała całą zawartą w nim moc duchową — i to nie tylko z tego ciała w znaczeniu wąskim i dosłownym, ale z całego bezmiernego ciała «kosmicznego», którym jest otaczające każdego z nas tworzywo ewoluującego wszechświata. [...] Święty chrześcijański, taki, jakim go teraz widzimy i oczekujemy, to nie człowiek, któremu najlepiej uda się uciec od materii lub najskuteczniej ją poskromić, ale ten, kto usiłując ją wznieść ponad nią samą i wprzęgając do Chrystusowego spełnienia całość jej sił: złota, miłości i wolności, urzeczywistni w naszych czasach ideał do-

brege służy ewolucji” (*Pisma*, Wwa 1985, 1, 167-168).

Z faktu, że ziemskie zaangażowanie ma wymiar kreacyjno-soteriologiczny, wynika postulat właściwego kształtowania duchowości → pracy, czyli takich postaw względem tej wartości, jaką jest praca, aby rzeczywiście odzwierciedlała ona te dwa podstawowe wymiary. Wzorem do kształtowania tak rozumianej duchowości pracy jest sam Jezus Chrystus, jak również przykład Apostołów.

G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, P 1946; A. Auer, *Christsein im Beruf*, D 1966; M. D. Chenu, *Teologia materii — cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, P 1969; R. Coste, *Ewangelia i polityka*, P 1969; K. Brockmüller, *Cywilizacja przemysłowa i religia*, P 1975; J. Krucina, *Jakość życia: człowiek wobec cywilizacji technicznej*, Wr 1977; M. Graczyk, *Francuska teologia rz. z.: próba retrospekcji i reinterpretacji*, Wwa 1992; J. Hoffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kr 1993; J. Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, Wr 1993.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

S

S

SATANIZM

(gr. *satán* — przeciwnik, wróg, demon, diabeł)

Negatywna dezintegracja życia wewnętrznego i zewnętrznego; psychospołeczna negatywna dezintegracja.

Tam gdzie jest człowiek, spotykamy pozytywny lub negatywny wyraz dyspozycji religijnej. S. jako ruch religijno-ideologiczny bazuje na prawie natury. Człowiek ma prawo do zaspokojenia swoich potrzeb, popędów nawet kosztem innych. Zwrócenie uwagi na współczesny s. nie oznacza jakoby nie istniał wcześniej. Trzeba pamiętać o misteriach religii wschodnich, sięgających czasów przed Chrystusem, jak szamanizm, którego metodę przyjął system jogi, szczególnie gdy chodzi o samohipnozę, próbę wygaszania zmysłów poprzez koncentrację na określonym organie, np. sercu, nosie, brzuchu, pępku itp. Z jogizmu rozwija się w VI w. przed Chrystusem → buddyzm, na marginesie którego występuje m.in. mistyka szatańska.

S. o takich rozmiarach kultycznych jak tego jesteśmy współcześnie świadkami stanowi w zasadzie historycznie rzecz biorąc zjawisko młode, istniejące od XVII w. Ruch s. w Polsce zaczął rozwijać się w 1986 za rządów Mieczysława Rakowskiego. Wtedy, za cichym przyzwoleniem władz komunistycznych, pojawiła się w Polsce „czarna biblia”, odprawianie czarnych mszy i sabatów organizowanych przez fanów *heavy metalu*.

Twórcą współczesnego s. jest okultysta Antoni Sandor La Vey (ur. 1930 na Węgrzech). W noc św. Walpurgii 30 IV/1 V 1960 założył „Kościół Szatana”. Nazwał tę datę „*Prima Anno Satanis*”, w dwa lata później wydał *Biblię szatana*. Twierdził, że chrześcijaństwo jest zbudowane na kłamstwie. Początkiem współczesnego s. była

mieszanina kultu szatana, okultyzmu, magii seksualnej, bluźniercze kultu, którym przewodniczył Aliester Crowley († 1947) aż po mordy rytualne, którym przewodniczył Ch. Manson (ur. 1935) nazywając siebie Chrystusem i szatanem.

Wydaje się, że ruchy s. są bliższe anarchii etyczno-moralnej niż jakiegś ściśle określonej ideologii satanistycznej, aczkolwiek s. w różnych swoich odmianach charakteryzuje się uleganiem „Księżu ciemności”, wrogowi Boga.

S. wyraża się w kulcie przemocy i wandalizmie, posiada swoją symbolikę i rytuały obrzędowe, jak: nadawanie imion, zdrapywanie chrztu św., czarne msze. Posiada również swoją strukturę hierarchiczną (kapłanów, kardynałów, a nawet czarnego papieża). W rytuale s. posługuje się odwróconą liturgią Kościoła rzymskokatolickiego. Prawdopodobnie koncert „Kata” na festiwalu w Jarocinie zapoczątkował polską wersję s.

Odróżnia się cztery odłamy s.: a) *sataniści* — odłam utworzony przez R. Szweda. Twierdzą oni, że Bóg istnieje, jest jednak podrzędny. Kult w tym odłamie jest raczej łagodny. Jako rekwizytu rytualnego używają czerwonego wina; b) *szataniści* — to ugrupowanie, które oddaje cześć szatanowi nie odrzucając jednak Boga poznawanego w Biblii. W rytualne swym używają czerwonego wina lub zwierzęcą krew; c) *lucyferianie* — dla nich jedynym prawdziwym Bogiem jest szatan. Bóg to tylko uzurpator. W czynnościach rytuału musi być krew; d) *Kościół Kirke* — ma charakter magiczno-okultystyczny. Jego związki z s. są mało znane.

B. i G. Passantino wyliczają pewne wspólne cechy ruchów s.:

a) *bogiem jestem „ja”* — znaczy to, że s. koncentruje człowieka na własnym „ja”.

Pełnia zadowolenia, wyżycie, przemoc są najwyższym celem człowieka;

b) *jedność dobra i zła* — etyka jest absolutnie czymś relatywnym. Każdy człowieka decyduje o tym, co jest dobre a co złe. Dobro i zło nie są czymś przeciwstawnym, lecz dualistycznym wyrazem jedności;

c) *odrzućcie chrześcijaństwo* — duchowni to ludzie psychicznie chorzy, chrześcijanie to ignoranci. Twierdzą, że wszystko, co chrześcijanie uważają za dobre jest faktycznie złem;

d) *siła przez akcję* — siła i przemoc to największa obietnica s. Siłę zdobywa człowieka za pomocą rytuałów, magii, zaklęć, ofiary. Zwolennicy s. twierdzą, że chrześcijaństwo uczy tylko abstynencji zamiast rozpasania i swawoli popędowej;

e) *rytuał* — s. uczy bycia wyłącznie dla siebie. Improvizuje w rytuale, biorąc wzory z filmów, muzyki, ilustrowanych czasopism. Często w rytuałach dotyka się symboliki chrześcijańskiej. Wzory bierze się z horrorów, z heavy metalu;

f) *magia* — przez którą w s. rozumie się zmianę sytuacji lub współbrzmienie określonych zjawisk z własną wolą, których nie można i nie wolno w żadnym wypadku zmienić kierując się normami ogólnie przyjętymi w życiu społecznym;

g) *zaklęcia* — są to zdania mające wpłynąć na człowieka i przedmioty. Zaklęcia pochodzą z *Biblii szatana*. Np. satanista pragnie przy pomocy zaklęć wpłynąć na swojego wroga, określając siebie w symbolicznie falicznej, swego wroga natomiast widzi jako impotentą;

h) *ofiara* — może być różnego rodzaju w s. Rozcinanie padliny zwierząt jest rozumiane jako oddanie samego siebie. W rytuale zachodzi symboliczne oddanie szatano-

wi. Ofiara wyraża się nade wszystko w orgiach seksualnych. Używają również kości ludzkich. Literatura przytacza fakty o ofiarach z ludzi, szczególnie dzieci. „Kult diabła jest niczym innym jak religią ciała i materii, nagim ołtarzem i nagą kobietą symbolizującą ciało” (A. S. La Vey).

S. obiecuje absolutną autonomię w myśl dewizy A. Crowleya: „Czyń co ci się podoba” — „róbta co chceta”. Natomiast ciało człowieka rozumie jako teren całkowitego poddaństwa. Sadyzm, masochizm, nekrofagia, nekrofilia i koprofagia są jakby mieszaniną wartości ciała ze zwłokami. Do tak rozumianego życia seksualnego jako wyrazu wolności nawołuje A. Crowley.

S. w zasadzie opiera się na trzech pryncypach: magii słowa, magii muzyki i magii seksualnej. Posiada wyraźne tendencje antychrześcijańskie, przy czym w zasadzie nie interesuje się innymi religiami. Toteż trudno byłoby wskazać precyzyjnie skierowany atak s. na uczucia ludzi religii Dalekiego Wschodu: → buddyzmu, → hinduizmu, → islamu, czy nawet uczucia związane z judaizmem. Ma ponadto nastawienie totalnie depersonalizujące.

J. Regimbault, *Pogwałcenie świadomości przez przekazy podświadomości*, w: Jarocin '86, Wwa 1987, 79-109; T. D. Łukaszuk, *Istnienie szatana i demonów jak problem w katolickiej teologii posoborowej*, Kr 1990; M. Braun-Gałkowska, *Młodzież w ruchu satanistycznym*, Wwa 1991; A. Adler, *Księga wiedzy magicznej*, Ł 1992; B. i G. Passantino, *Auf Teufel komm raus?*, Ulm 1992; M. Pęczak, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Wwa 1992; R. Cavendish, *Świat tajemnicy: Leksykon magii, okultyzmu i parapsychologii*, Ł 1992, 116-118; R. Laurentin, *S., mit czy rzeczywistość?*, Wwa 1998; *S. Rock. Narkomania. Seks*, red. A. J. Nowak, Lb 1999, 2000²; *Teologia o szatanie*, red. K. Gózdź, Lb 2000.

ANTONI J. NOWAK OFM

SEKCJA DUCHOWOŚCI TEOLOGÓW POLSKICH

Polskie nieformalne stowarzyszenie specjalistów w zakresie duchowości, działające przy Komisji Episkopatu Polski do spraw

Nauki Katolickiej w ramach prac Kongresu Teologów Polskich.

I. Historia. SDTP powstała podczas V Kongresu Teologów Polskich (KUL, 14-16 IX 1983) przy udziale 15. osób z inspiracji ks. prof. dr hab. Waleriana Słomki, który zaproponował wyłonienie z Sekcji Ojców Duchownych Podsekcji Wykładowców Teologii Duchowości. Pierwszym przewodniczącym został prof. dr hab. Eugeniusz Weron SAC, wiceprzewodniczącym ks. dr Stanisław Zygarowicz i sekretarzem dr Czesław Kozłowski SJ. Pierwsze doroczne spotkanie odbyły się w WSD w Poznaniu 6 IX 1984 i na Jasnej Górze 4 IX 1987.

Podczas VI Kongresu Teologów Polskich (KUL, 12-14 IX 1989), z uwagi na brak owocnej współpracy z Sekcją Ojców Duchownych dokonano rozdzielenia Podsekcji i zmieniono nazwę na obecną. Wybrano nowy zarząd: ks. W. Słomka — przewodniczący, ks. lic. Marek Chmielewski — sekretarz.

Od tej pory coroczne robocze posiedzenia SDTP odbywały się regularnie, zwykle przy okazji organizowanych przez SDTP sympozjów naukowych. Podczas wyjazdowego posiedzenia SDTP w Zalesiu Górnym k. Warszawy 21-22 IV 1995, poświęconego zapoczątkowaniu prac nad niniejszym *Leksykonem duchowości katolickiej*, ponownie do zarządu wybrano przewodniczącym ks. W. Słomkę, wiceprzewodniczącym ks. dr. Jana Machniaka z Krakowa sekretarzem ks. dr. M. Chmielewskiego.

Po upływie pięcioletniej kadencji, podczas dorocznego zjazdu SDTP 4-5 XII 2000 w KUL z okazji stulecia urodzin ks. prof. Antoniego Słomkowskiego († 1982), inicjatora akademickiej teologii duchowości w Polsce, wybrano nowy zarząd w składzie: ks. prof. W. Słomka — honorowy przewodniczący, ks. dr hab. M. Chmielewski, dyrektor → Instytutu Teologii Duchowości KUL — przewodniczący, dr hab. Jerzy Wiesław Gogoła OCD, dyrektor Karmelińskiego Instytutu Duchowości (Kraków) — wiceprzewodniczący, dr Teresa Paszkowska, ad-

iunkt przy Katedrze Psychologii Życia Wewnętrznego KUL — sekretarz i skarbnik.

II. Struktura organizacyjna. Podstawą organizacyjną SDTP jest Regulamin Specjalistycznych Sekcji Profesorskich, zatwierdzony przez 119. Konferencję Episkopatu Polski (Kraków, 6 V 1970) oraz uchwały podejmowane większością głosów podczas dorocznych zebrań.

W skład SDTP wchodzi wszyscy polscy teologowie mający specjalizację w dziedzinie teologii duchowości w stopniu co najmniej licencjata, uzyskanym w kraju lub za granicą.

W 1995 SDTP liczyła 167 członków, tj. 10 samodzielnych pracowników naukowych, 55 doktorów (w tym 4 zakonnice i 1 świecki), 102 licencjuszy. W tej liczbie było: 4 biskupów, 69 kapłanów zakonnych, 69 kapłanów diec., 16 zakonnic i 9 świeckich (5 kobiet i 4 mężczyzn). Natomiast w czerwcu 2001 było 266 członków, w tym 159 licencjuszy, 93 doktorów (7 zakonnic i 3 świeckich mężczyzn), 8 profesorów i 6 doktorów habilitowanych. W tej liczbie było: 6 biskupów, 132 księży diec., 88 księży zakonnych, 21 świeckich w tym 14 kobiet i 19 zakonnic.

Warunkiem członkostwa jest zaangażowanie w pracach SDTP, a zwłaszcza obowiązkowy udział w okresowych zebraniach.

SDTP kieruje zarząd wybierany większością głosów na pięcioletnią kadencję w składzie: przewodniczący (zawsze samodzielny pracownik naukowy), wiceprzewodniczący i sekretarz. Zarząd składa roczne sprawozdanie ze swej działalności przewodniczącemu Komisji Episkopatu do spraw Nauki Katolickiej.

Działalność statutowa SDTP finansowana jest z rocznych składek członków.

III. Cel i działalność. Celem SDTP jest m.in. inicjowanie i koordynowanie współpracy naukowej oraz popularyzacyjnej członków SDTP, przygotowywanie pro-

gramów i doskonalenie nauczania teologii duchowości w uczelniach katolickich różnego typu, a także organizowanie sympozjów naukowych podejmujących aktualne zagadnienia życia duchowego.

W związku z tym, począwszy od 1990 robocze posiedzenia SDTP połączone są z ogólnopolskimi otwartymi sympozjami naukowymi: KUL, 5-6 XI 1990 — nt. *Światłość w ciemności* z okazji 400-lecia śmierci św. Jana od Krzyża; KUL, 11 XI 1992 — nt. *Medytacja chrześcijańska*; KUL, 11 XI 1993 — nt. *Propagowane postawy względem Boga, Kościoła i człowieka przez wybrane organy prasowe III Rzeczypospolitej a duchowość chrześcijańska*; KUL, 11 XI 1994 — nt. *Bóg i człowiek w modlitewnym przeżyciu*; KUL, 25 V 1996 — nt. *Duchowość Akcji Katolickiej*; KUL, 10 V 1997 — nt. *Instytuty Świeckie w 50-lecie „Provida Mater Ecclesia”*; KUL, 06 XI 1997 — pt. „*W sercu Kościoła będę miłością*” z okazji 100-lecia śmierci św. Teresy od Dzieciątka Jezus; WSD Zmartwychwstańców Kraków, 5 XI 1998 — pt. *Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia „Tertio millennio adveniente”*; PWT Wrocław, 5 XI 1999 — *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka*; KUL, 5 XII 2000 — *Ks. Rektor Antoni*

Słomkowski (1900-1982), odnowiciel KUL i teolog duchowości — w stulecie urodzin, połączone z odsłonięciem w gmachu KUL pamiątkowej tablicy ku czci ks. Słomkowskiego, ufundowanej w większości przez członków SDTP; KUL, 9-10 XI 2001 — „*Signum magnum*”. *Duchowość maryjna* — połączone z XXVI Dniami Duchowości (→ Tygodnie Duchowości).

Od początku zaistnienia SDTP prowadzono prace nad wydaniem podręcznika teologii duchowości dla seminarzystów, który ukazał się drukiem pt. *Teologia duchowości katolickiej* (Lb 1993) w nakładzie 2,5 tys. egz. Ponadto w serii → „Duchowość w Polsce” wydano 7 tomów oraz szereg artykułów i sprawozdań z działalności w innych periodykach teologicznych, m.in. w „Ateneum Kapłańskim”. Największym z dotychczasowych przedsięwzięć jest wydanie niniejszego *Leksykonu*.

M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości*, Lb 1993; M. Chmielewski, *Członkowie Sekcji Duchowości Teologów Polskich i ich adresy. Stan z dnia 20 marca 1995 r.*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, red. M. Chmielewski, Lb 1995, 267-276; tenże, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lb 1999, 43-45.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

SEKCJA TEOLOGII DUCHOWOŚCI UKSW

I. Historia. Początkowo na Wydziale Teologicznym ATK istniała Katedra Teologii Życia Wewnętrznego prowadzona przez ks. prof. dr. hab. Stanisław Olejnika i Katedra Hagiografii w ramach Sekcji Teologii Moralnej prowadzona przez ks. doc. dr. hab. Jerzego Bajdę. Od roku akad. 1982/83 wykłady z teologii duchowości w Katedrze Teologii Życia Wewnętrznego powierzono ks. dr. Stanisławowi Urbańskiemu (uzyskał na KUL pierwszy dyplom doktora teologii duchowości w Polsce → Instytut Teologii Duchowości KUL), który w rok

później został adiunktem tej katedry przemianowanej na Katedrę Teologii Życia Duchowego.

W 1989 ks. Urbański, po przewodzie habilitacyjnym (na podstawie rozprawy pt. *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Wwa 1988 — pierwszy dyplom doktora habilitowanego w Polsce z zakresu teologii duchowości) i po nominacji na stanowisko docenta, objął Katedrę Teologii Życia Duchowego oraz kierownictwo nowo powołanej Sekcji Teologii Duchowości

(1990) składającej się z dwóch katedr: Teologii Życia Duchowego i Hagiografii.

Od roku akad. 1984/85 wykłady zleczone z teologii duchowości prowadzili: o. dr Otto Filek OCD, o. dr Paweł P. Ogórek OCD, zaś od roku akad. 1990/91 ks. dr Andrzej Santorski i ks. dr Ireneusz Werbiński, który po uzyskaniu habilitacji (na podstawie rozprawy pt. *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*, Wwa 1993) w 1994 objął kierownictwo Katedry Hagiografii po rezygnacji ks. Bajdy.

O. dr Paweł P. Ogórek, po uzyskaniu stopnia doktora habilitowanego (na podstawie dysertacji pt. *Mistyka wg T. Mertona*, Wwa 1996), objął kierownictwo nowo utworzonej w 1997 Katedry Mistyki Chrześcijańskiej.

II. Struktura i działalność. W roku akad. 2000/2001 obsada personalna STD już w strukturze Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego, przedstawia się następująco: Katedra Teologii Życia Duchowego — ks. prof. dr hab. S. Urbański, kierownik; ks. dr Marek Szymula, adiunkt; Katedra Hagiografii — ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński, kierownik; Katedra Mistyki Chrześcijańskiej — o. prof. dr hab. Paweł P. Ogórek OCD, kierownik.

Sekcja kształci kadry naukowe dla seminariów duchownych w Polsce, na Białorusi i Ukrainie oraz → formatorów (formatorki) → życia duchowego w instytutach życia konsekrowanego.

Wypracowano własną metodę badań duchowości katolickiej w Polsce w XIX w. i okresu dwudziestolecia międzywojennego. Rozprawy doktorskie, napisane zwłaszcza przy Katedrze Teologii Życia Duchowego, są pionierskimi badaniami z zakresu → historii polskiej duchowości. Dopracowano się również liczącego się dorobku z dziedziny teologii mistycznej, przede wszystkim polskiej. Opracowano oryginalnie duchowość mistyczną okresu między-

wojennego i mistykę T. Mertona. Podjęte zostały szerokie badania nad polską mistyką, a także mistyką Wschodu. Prowadzone są badania nad mistyką polską XIX w. Opracowano natomiast mistykę św. Faustyny Kowalskiej, słownik polskich mistyków, a także mistykę szkoły nadreńskiej. Poważnie zaawansowane są prace badawcze nad duchowością kapłańską (→ kapłaństwo), zakonną, laicką, hagiografią polską, kierownictwem duchowym, → formacją duchową oraz polskimi szkołami duchowości (np. zmartwychwstańczą, honoracką).

STD UKSW przejawia bogatą aktywność w organizowaniu sympozjów i udziału w wykładach publicznych w kraju i za granicą. W latach 1984-1990 ks. S. Urbański, przy współudziale ks. prof. dr hab. S. Olejnika, zorganizował 8 sympozjów ogólnopolskich na różne zagadnienia z teologii duchowości. Materiały z dwóch pierwszych zostały wydane drukiem pt. *W bliskości Boga*, (Kr 1986). W kolejnym dziesięcioleciu zorganizowano kilkanaście innych ogólnopolskich sympozjów naukowych dotyczących różnych aspektów duchowości. Pracownicy naukowcy STD biorą czynny udział w sympozjach krajowych oraz głoszą konferencje duchowe do wszystkich stanów życia w Kościele. STD UKSW utrzymuje kontakty z różnymi ośrodkami naukowymi USA, Europy zachodniej i Europy wschodniej.

Kierownik Sekcji ks. prof. S. Urbański pięciokrotnie otrzymał nagrodę rektorską za wyniki badawcze, dydaktyczne i organizacyjne. Od roku akad. 2000/2001 pełni funkcję dziekana Wydziału Teologicznego UKSW.

M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lb 1999, 38-41; P. Gwiazda, *Historia i rozwój Sekcji Teologii Duchowości ATK w latach 1989-1999*, RT 46(1999), 5, 7-19; M. Szymula, *Osiągnięcia naukowo-badawcze pracowników naukowych Sekcji Teologii Duchowości ATK*, tamże, 21-52.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

SEKTA

Pojęcie to ma wielorakie znaczenie, dotyczy jednak zawsze wspólnoty, grupy ludzi, która wyodrębniła się z jakiejś religii, ruchu społecznego czy światopoglądowego.

I. Pojęcie s. Należy je brać w różnych znaczeniach:

a) *znaczenie religioznawcze.* S. powstawały i powstają w kręgu wszystkich wielkich religii. W takim ujęciu s. określa się jako grupę czy ruch religijny, wyodrębniony z jakiejś religii, lub związek wyznaniowy, który oderwał się od któregoś z kościołów czy wspólnot religijnych i przyjął własne zasady doktrynalne, kultyczne oraz struktury organizacyjne;

b) *znaczenie socjologiczne.* Socjologowie uznają, że określenie s. jest wieloznaczne i dlatego poszczególni autorzy podają własne definicje. M. Weber i E. Troeltsch uznają za s. społeczność opartą na umowie w odróżnieniu od instytucjonalnej organizacji kościelnej. W przeciwieństwie do nich inni autorzy podkreślają, że są pewne grupy sekciarskie, które powstały niezależnie od większych Kościołów, bez powiązania z nimi w formie protestu lub reformy. E. Faris uznaje, że s. jest wysiłkiem grupy społecznej w kierunku nowego zintegrowania się. B. Wilson stwierdza, że s. jest ruchem protestu religijnego. J. Wach zauważa, że socjologiczny typ s. określają raczej charakterystyczne postawy, a nie zarysowane doktryny teologiczne i filozoficzne. Przy określeniu s. należy też brać pod uwagę silne oddziaływanie czynników historycznych, społecznych i kulturowych. Grupy sekciarskie uznają zwykle autorytety wysoce charyzmatyczne (bezpośrednie natchnienie, duch, światło wewnętrzne itd.) zastępując tradycję. W celu zachowania swej tożsamości oraz integralności, grupa sekciarska — bardziej „totalitarna”, niż ja-

kakolwiek inna grupa religijna — ma skłonność do jak najskuteczniejszego chronienia się przed ingerencją i wpływem z zewnątrz;

c) *znaczenie językowe.* Łac. *secta* oznaczało pierwotnie szkołę filozoficzną albo partię polityczną, bowiem słowo to pochodzi od *sequi* (postępować za mistrzem czy nauczycielem lub za jakimś kierunkiem myślowym związanym z pewną społecznością). Pochodzenie od łac. *secare* (oddzielić, obcinać) jest etym. mniej ściśle, lecz dość powszechnie uwypuklone. W tym ujęciu s. oznacza grupę czy wspólnotę, która przez doktrynę i praktykę życiową tworzy jakąś dysydencką, oddzieloną mniejszość w stosunku do pewnej wielkiej, centralnej wspólnoty;

d) *znaczenie eklezjalne.* Oba ujęcia językowe wskazują na powiązanie s. ze społecznością religijną, zaś w znaczeniu katolickim — z Kościołem. W NT używa się określenia „herezja” (stronictwo, s.) wobec saduceuszów (Dz 5, 17) i faryzeuszów (Dz 15, 5; 26, 5). Przeciwnicy określali chrześcijan jako s. (Dz 24, 5; 28, 22). Szczególne znaczenie, jakie chrześcijaństwo przypisywało błędnej nauce głoszonej poza Kościołem, wywodziło się stąd, że Kościół i różne nauki wykluczały się wzajemnie. Od samego początku Kościół stanął wobec problemu „wprowadzania zgubnych herezji” (2 P 2, 1), rozdarcia (1 Kor 11, 19), rozłamów (Rz 16, 17), siania zamętu doktrynalnego (Ga 5, 10), pseudoproroków, którzy odrzucali władzę Chrystusa (Jud 1, 8). Cała historia Kościoła była przeniknięta w ciągu dziejów powstawaniem i działaniem herezji, schizm i s., wnoszących podziały, błędy i bolesne rany na Ciele Chrystusa, jako jednego i powszechnego Kościoła świętego.

W prawodawstwie współczesnych państw demokratycznych i pluralistycznych

wszystkie religie, Kościoły i s. są traktowane równorzędnie i określane jako związki religijne (także w Polsce).

II. Współczesny rozwój s. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat nastąpił gwałtowny rozwój s. i wzmożona ich działalność. Ta nowa niejako sytuacja w skali całego świata spowodowała konieczność podjęcia problemu s. w wymiarze religijno-moralnym i duszpasterskim. Do ostatnich lat Kościół nie zajmował się s. w swych oficjalnych dokumentach. Dopiero Jan Paweł II wyrażał szereg razy niepokój z powodu szerzenia się s., ostrzegał przed ich złą działalnością i zalecał podjęcie duszpasterskich działań w tym kierunku (ChL 34; RMs 31; PDV 6). W 1986 został wydany przez Stolicę Apost. dokument pt. *S. albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie* (dalej: Raport — OR 7(1986), 5, 3-6), który zamiennie posługuje się określeniami s., nowy ruch religijny i nowa grupa. Przedstawia trzy typy s.:

a) *o pochodzeniu chrześcijańskim* — posługujące się Biblią. Kryterium rozróżnienia pomiędzy nimi stanowią „źródła” nauczania tych grup. Na tej podstawie jako s. uznaje się takie grupy, które poza Biblią mają także inne księgi „objawione” lub „przesłania prorocze”, bądź też grupy wyłączające z Biblii pewne księgi protokanoniczne, bądź wreszcie radykalnie zmieniające ich treść. Do tej grupy zalicza się (działające w Polsce) różne kierunki Adwentystów, Badaczy Pisma św., Świadków Jehowy i Kościół Nowoapostolski (w pewnym określonym sensie także mormonów);

b) *o wymiarze religioznawczym* — w tym wypadku określa się jako s. grupę religijną posiadającą własny, indywidualny światopogląd, wywodzący się z nauk jakiejś wielkiej religii światowej, lecz nie tożsamy z nimi. S. takie, działające w Polsce, są powiązane z dwoma wielkimi religiami azjatyckimi: → buddyzmem i → hinduizmem. Religie te są mocno zakorzenio-

ne od tysięcy lat w kulturze i mentalności ludów Azji. W swych ujęciach doktrynalnych zdecydowanie różnią się od chrześcijaństwa. S. religioznawcze, zwane też orientalnymi *ruchami religijnymi*, to ruchy jogistyczne (→ joga), traktujące jako swe główne źródło doktrynalne hinduizm, wraz z dodaniem różnych zachodnich technik psychoterapeutycznych. Ruchy buddyjskie są natomiast powiązane z systemem → zen wg tradycji japońskiej, koreańskiej i tybetańskiej. Grupy zen są przeważnie związane z ośrodkami buddyzmu w USA i w Europie Zachodniej. Proponowana przez ruchy orientalne → medytacja nie ma charakteru czysto naturalnego, areligijnego, lecz jest w kierunkach jogi i zen głęboko zakorzeniona w religiach azjatyckich, albo w kierunkach neohinduistycznych i neobuddyjskich;

c) *„destrukcyjne”* — to grupy swoistego rodzaju z programem i kultem, stanowiącym zagrożenie dla wolności obywateli i ogólnie dla społeczeństwa. Te s. i kultury charakteryzują się pewnymi szczególnymi zachowaniami, jak np. posiadaniem struktury autorytarnej, stosowaniem w różnej formie „prania mózgow” i kontroli myśli oraz nacisku grupowego, wsączania w swych członków poczucia winy, strachu itp. Tego typu s. (w Polsce), to: Kościół S. M. Moona, Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny, sejentologisci, sataniści (→ satanizm), Instytut Wiedzy Transcendentalnej, Wspólnota „Rodzina” i „Niebo” — Zbór Chrześcijan Leczenia Duchem Bożym. S. destrukcyjne stosują wobec pozytywnych adeptów głęboko nieetyczne metody i techniki → manipulacji, kształtowania bezwzględnego posłuszeństwa, odrywania od rodzin, szkoły, zawodu i tradycji;

d) *ruchy pseudoreligijne* — określające się jako ruchy „nowej religijności”, traktowane są przez niektórych autorów jako s. gnostyczno-magiczne. Pod względem treści programowej i doktrynalnej odznaczają się „wschodnią religijnością”, a więc zawierają

elementy pochodzenia hinduistycznego, buddyjskiego i taoistycznego. Do tego dochodzą elementy gnozy, neognozy, ezoteryzmu, teozofii, antropozofii, okultyzmu, astrologii, → magii, → spirytyzmu i reinkarnacji.

Główny nurt „nowej religijności” stanowi ruch Nowej Ery — *New Age*. Jest on niejednorodny w swych założeniach i praktykach, ale uważa się go obecnie za najbardziej liczącą się wyznaczniki ruchów pseudoreligijnych. Do niego odwołują się w różnej mierze rozmaite ruchy i grupy, dość liczne na Zachodzie. W Polsce działają niektóre z nich: Zachodni Zakon Sufi, Subud, Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki i Szkoła Złotego Różokrzyża.

III. Przyczyny szerzenia się s. Wg Raportu najważniejsze, to: potrzeba przynależności i poszukiwania życia we wspólnotcie; poszukiwanie odpowiedzi na nurtujące pytania, związane z życiem człowieka we współczesnym świecie; poszukiwanie transcendencji, czyli głębokich duchowych korzeni i więzi z Bogiem oraz odpowiedzi na pytanie o sens życia i duchową pełnię życia na ziemi i w wieczności; potrzeba → kierownictwa duchowego przez silnego charyzmatycznego przywódcę, mistrza życia, proroka, guru; potrzeba wizji świata, ludzkości, historii, wszechświata; potrzeba zaangażowania się i włączenia się w kształtowanie lepszej rodziny, lokalnej społeczności, w realizowanie planów danej grupy; potrzeba bycia rozpoznany, wyróżnionym przez przynależność do wybranej, elitarniej grupy.

Raport zauważa, że jedną z podstawowych przyczyn sukcesów odnoszonych przez s., stanowią techniki werbowania i szkolenia oraz sposoby indoktrynacji.

Raport podkreśla, że najbardziej narażoną grupą na wpływ s. jest młodzież, zwłaszcza wywodząca się z rodzin niestabilizowanych, bezrobotna, z bezkrytyczną ciekawością, bez zaangażowania w życie parafii, religijnie obojętna, nieraz zaniedba-

na moralnie. Część z nich, ale także dorosłych, ulega technikom werbowania i szkolenia. Niektórzy liczą na korzyści ekonomiczne. Część adeptów ma duże kłopoty małżeńskie, rodzinne, społeczne albo konfliktowe sytuacje z duchowieństwem.

Doświadczenie wykazuje, że s. osiągają największe sukcesy wtedy, gdy społeczeństwo lub Kościół nie potrafi odpowiedzieć na oczekiwania i pragnienia ludzi szukających rozwiązania swych życiowych problemów.

Interesujące wystąpienie nt. sekt i społeczno-kulturowych skutków ich działalności przedstawił 2 IV 1984 na forum Parlamentu Europejskiego Richard Cottrell (tzw. *Raport Cottrella*).

IV. Katolicy wobec s. Podstawowym zadaniem jest należąca wiedza o s. oraz dawanie świadectwa o swej wierze i życiu z wiary. Dialog religijny może prowadzić katolik dobrze znający zasady swej wiary i doktrynę s. Trzeba kierować się zawsze poszanowaniem prawa do wolności → sumienia i → wolności religijnej, ale także obowiązkiem katolików do działań ewangelizacyjnych i apostołskich pod kierunkiem Kościoła w wymiarze rodziny, parafii i diecezji.

Katolicy, zwłaszcza rodzice i wychowawcy, katecheci i ludzie pracujący w dziedzinie środków przekazu, powinni działać profilaktycznie, chroniąc zwłaszcza młode pokolenie przed błędną nauką s. oraz stylem życia, odbiegającym od chrześcijańskiego. Dotyczy to zwłaszcza najliczniejszej s. świadków Jehowy, jak również s. destrukcyjnych.

V. S. w Polsce. Obecnie jest 120 związków religijnych niechrześcijańskich, w tym 65 s. (31 religioznawczych, 7 destrukcyjnych, 7 ruchów pseudoreligijnych i 18 związków światopoglądowych oraz masoneria i wolnomysłiciele). Ogółem obejmują one ok. 100 tys. zwolenników, w tym 80 tys. liczą świadkowie Jehowy.

J. Kozłowski, J. Langner, T. Zagajewski, *Atlas wyznań w Polsce*, Kr 1989; K. Urban, *Nierzymkokatolickie związki religijne w Polsce*, Kr 1990; T. Doktor, *Ruchy kultowe*, Kr 1991; Z. Pawłowicz, *Kościół i s. w Polsce*, Gd 1992, 1996²; *Nowe religie i s. wyzwaniami dla Ko*

ścioła?, Pi 1994; S. Pyszka, *Kościół katolicki a s.*, Kr 1994; *Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, s.*, Wwa 1994; W. Nowak, *S. w Polsce a młodzież*, Ol 1995; A. Zwoliński, *Anatomia s.*, Kr 1996.

BP ZYGMUNT PAWŁOWICZ

SEN

W znaczeniu psychologicznym można s. rozumieć jako → symbol, w którym łączą się treści świadome i podświadome. Człowiek zasypiając, zapada do głębszych sfer życia wewnętrznego. S. jest konieczny do regeneracji sił.

Nie tylko stare kultury, jak egipska, asyryjska, babilońska, grecka i rzymska kładły wielki nacisk na wartość marzeń sennych, ale również ST i NT. Najstarsze interpretacje symboliki s. sięgają 15 tys. lat przed Chr. Egipskie interpretacje s., tzw. senniki, sięgają 4 tys. lat przed Chr. Z. Freud jako pierwszy badał wartość s., szukał źródeł, z których on pochodzi. Jego zdaniem s. ujawnia pewną zamaskowaną treść stłumionych przeżyć.

I. S. w znaczeniu biblijnym. W znaczeniu biblijnym s. możemy rozumieć jako symbol dziecięcego oddania (Mk 4, 38); jest to stan duchowy szczególnych nawiedzeń (Mt 1, 24; 2, 17). S., którego doświadcza człowiek w czasie „ciemnej nocy” (→ noc ducha; → noc zmysłów), może być również symbolem trwania w lenistwie, w stanie winy (1 Krl 19, 4-8; Mk 14, 37-40), co jest wyraźnym przeciwstawieniem ewangelicznej czujności, która nawet nie wygasa w czasie s. (Łk 21, 36). On nie przerywa naszej czujności, gdy mamy w sobie światło Chrystusa (Mt 25, 6-9). Może być również rozumiany jako symbol śmierci, to znaczy stanu, z którego zmartwychwstaniemy do życia mocą istniejącego w nas ducha Chrystusa eucharystycznego (Rz 8, 11). Z takiego s. zostaniemy wyprowadzeni do prawdziwego życia (J 11, 13). Trzeba zbudzić się ze s., powstać z mar-

tych, aby człowiekowi zajaśniał Chrystus (Ef 5, 14; 1 Tes 5, 6, 10).

Pismo św. nie mówi absolutnie nic o marzeniach sennych Jezusa Chrystusa i Bogurodzicy i dlatego Kościół święty, który wraz z Chrystusem stanowi Osobę Mistyczną (KKK 795), w swoim oficjalnym nauczaniu nie zajmuje się s., jest bowiem cały wypełniony świadomością Boga i nią żyje.

W kulturach starożytnych s. uważano za rodzaj swoistego języka, umożliwiającego komunikowanie ze światem, którego nie sposób doświadczyć na drodze poznawania zmysłowo-intelektualnego. O takich stanach psychicznych mówi również Pismo św. (Mt 27, 19; Dz 2, 17).

II. S. a duchowość. Zacieśnienie duchowości chrześcijańskiej do kultury grecko-rzymskiej stało się przyczyną zlekceważenia życia uczuciowego. Oddzielono uczucia od racjonalności, dlatego też zlekceważono przesłanie s., sfery podświadomej. Zapewne przyczynili się do tego ochrzczeni stoicy. Chrześcijaństwo jest w swej istocie objawieniem Miłości. Choć Kościół w swoim nauczaniu urzędowym nigdy nie będzie zajmował się treściami s., to jednak pozostaje on dla nas kryterium → normy, aby nie popaść w zabobon, by nie zamienić łąski → wiary na świadome czy podświadome doświadczenia. Należy korzystać tylko z osiągnięć zdrowej psychologii (OT 3, 11)

Poprawne odczytanie przesłania marzeń sennych jako symbolu zakłada wiedzę, że symbol łączy treści świadome z podświadomymi. Symbole potrafią otworzyć bogaty świat własnego wnętrza pełnego tajemnic.

Obrazy, doświadczenia zebrane w czasie s. są bardzo odległe od szarości dnia, mogą być one przerażające, ale również pełne uroku i ukojenia. Im bardziej w symbolice s. jest czytelna osobista wyobraźnia, tym głębsze wrażenie pozostaje w pamięci. Wszystkie przebogate symbole łączące w s. treść świadomą z podświadomą mają swoje źródło w osobistym życiu człowieka, w jego duchowości. Nie sposób oczekiwać s. o treści eklezjalnej, eucharystycznej itp. u człowieka religijnego. Takie s. powinien mieć człowiek nowy (→ *homo novus*). Człowiek jest reżyserem s., walki i pokoju, miłości i nienawiści, niepokoju → sumienia i poczucia prawości życia, zmagania się z Bogiem i uczucia Jego dotyku.

S. należy do naszego „ja”. Wyrażenie „śniło mi się” świadczy o lekceważeniu s., należy mówić „ja śniłem”. W s. może człowiek cierpieć (Mt 27,19), jak również doznawać wielkich radości, może zawiesić prawo grawitacji (lunatyzm), rozwiązywać skomplikowane zadania matematyczne, mówić logicznie, odpowiadać na pytania, może doświadczać ogromnego lęku, strachu, tak że krzyczy przez s. We s. przejawia się wiele różnic indywidualnych, które spostrzegamy w ciągu dnia; inne są s. neurotyków inne psychotyków, a inne człowieka zdrowego.

Swoista pedagogika eklezjalna polegająca na → chrystoformizacji nowego człowieka, nie może być nieskuteczna. Wnika ona do głębokich układów życia wewnętrznego, do podświadomości. Chrystus stoi u

drzwi i puka, otworzyć drzwi znaczy zaprosić Go, by celebrował z człowiekiem Wierzę (Ap 3, 20). On tworzy atmosferę modlitwy, która jest doświadczana i w czasie s.

Modlitwa wieczorna wpływa kojąco i umożliwia zaśnięcie, można mówić o modlitwie jako „s. mistycznym”. Doświadczenia mistyczne nie muszą wcale przebiegać w ogniskowej świadomości, zapewne ich początek przebiega w głębokich pokładach życia duchowego, w tajemnicy podświadomości człowieka.

Wydaje się, że zachodzi istotna różnica pomiędzy s. opisanymi w ST, a s. św. Józefa czy Mędrców (Mt 1, 24; 2, 12. 13-14. 19-21). W ST człowiek poszukuje interpretatora s., przy czym im bardziej trafna interpretacja s., tym większa powaga i autorytet interpretatora. Św. Józef oraz Magowie nie poszukują interpretatora s., lecz działają bezpośrednio i bezbłędnie. Można wyciągnąć wniosek, że nie chodzi o s. lecz o polecenia, które miały miejsce w doświadczeniu mistycznym podczas s.

I. A. Caruso, *Bios Psyche und Person*, Fri-Mn 1957; Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, Wwa 1967; G. G. Luce, J. Segal, *S., marzenia senne i czuwanie*, Wwa 1969; C. G. Jung, *Psychologia religii*, Wwa 1970; H. Harck, *Der Traum als vergessene Sprache*, St 1982; A. J. Nowak, *Proces umierania w aspekcie personalistycznej psychologii głębi*, w: *Cierpienie i śmierć* (HM, 13), red. A. J. Nowak, Lb 1992, 209-222; *Tajemnica s.*, red. A. J. Nowak, Lb 1997; A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lb 2000.

ANTONI J. NOWAK OFM

SERCE

Jedno z najbogatszych w treść pojęć wpisujących się głęboko w ludzkie doświadczenie w każdym miejscu i czasie. Rozpatrywane na tak szerokim tle kulturowym i czasowym wymyka się prostemu pojęciowemu określeniu.

W mentalności współczesnej s. jest identyfikowane zazwyczaj jako ośrodek życia afektywnego. Nie wydaje się jednak, aby ośrodek ten odgrywał obecnie ważną rolę w myśli filozoficznej (stanowiącej podstawę dla refleksji teologicznej), jak

i np. w poezji, muzyce. Wskutek tego, iż w filozofii arystotelesowskiej utożsamiano zazwyczaj uczucia z namiętnościami i — w relacji do aktów rozumu i woli — wskazywano na ich irracjonalny i nieduchowy charakter, w historii myśli filozoficznej (i w konsekwencji także w teologii) utrwaliła się negatywna ocena s. Wyjątkiem w tym względzie jest nurt filozoficzno-teologiczny obecny w tradycji chrześcijańskiej wywodzący się od św. Augustyna († 430).

I. W Piśmie św. W ST słowo s. pojawia się ok. 1000 razy, w NT ok. 150 razy. Hebr. *lēb* lub *lēbāb* (których synonimami w języku poetyckim są niekiedy: *kābôt* — chwała; *mē'im* — wnętrzości; *qérēb* — wnętrze; *heleb* — tłuszcz), odpowiada gr. *kardia* i łac. *cor*.

W sensie właściwym s. jest centralnym organem → ciała ludzkiego, od którego stanu zależy zdrowie (Prz 14, 30) i życie człowieka (2 Sm 18, 14; 2 Krl 9, 24). W tym znaczeniu utożsamiano je praktycznie z krwią (Kpł 17, 11), która dzięki pracy s. dociera do całego organizmu i go ożywia. Taki sens s. pojawia się w Piśmie św. zaledwie ok. 10 razy.

W j. hebr. brak jest terminów na określenie tego, co dziś nazywamy władzami duszy. Operacje rozumu, woli, pamięci i uczuć przypisywane są s., rozumianemu w sensie przenośnym. W znaczeniu najczęściej występującym s. jest więc ośrodkiem życia wewnętrznego człowieka, jego duchowych zdolności i mocy.

Jest ono w człowieku ośrodkiem myśli (Rdz 17, 17), miejscem poznania (Rz 1, 24), refleksji i medytacji (Łk 2, 19). Pełniąc funkcję rozumu i będąc otwarte na prawdę, s. ludzkie jest zdolne zarazem do poznania Boga (Jr 24, 7), który je ukształtował (Ps 33, 15). Człowiek będąc otwarty na światło prawdy Bożej wierzy s. (2 Kor 4, 6) i przyjmuje słowo, które zasiewane jest w głębie jego s. (Mt 13, 19).

Otwartość s. na słowa mądrości Bożej (Prz 23, 26) prowadzi człowieka do nabycia → mądrości (Job 12, 3), która wg mentalności hebrajskiej ma swoją siedzibę właśnie w s. ludzkim (Wj 31, 6). Przykład takiej mądrości czyniącej s. szerokim spotykamy u Salomona (1 Krl 5, 9). Mowa mędrca wyraża mądrość jego s. (Syr 21, 26) tak, iż z jego obfitości czerpie on swoje myśli i słowa (Mt 12, 34).

Wskutek grzechu, s. człowieka staje się skłonne do złego (Rdz 6, 5) i nieskore do wierzenia Bogu (Łk 24, 25). Choć jest zdolne Go poznać, pozostaje jakby przesłonięte a niekiedy nawet ślepe (Rz 1, 21) na światło chwały jaśniejącej w Chrystusie (2 Kor 4, 6). Takie bezrozumne s. pozostaje zawsze nieurodzajną glebą dla ziarna słowa Bożego, które jest z niego porywane przez → szatana (Mt 13, 19). Staje się ono siedliskiem złych myśli (Mt 15, 19) i wpływa na całościowe moralnie złe usposobienie człowieka (Rdz 6, 5; Rz 1, 21).

Bóg, będąc Stwórcą człowieka, przenika myśli jego s. (Rz 8, 27), bada je dogłębnie (Jr 17, 9) i wie wszystko o nim (1 J 3, 20). Nie przestaje umacniać go swoją → łaską, gdyż pragnie świętości człowieka (1 Tes 3, 13). W dniu sądu ujawnione zostaną zamysły s. ludzkich (1 Kor 4, 5).

Obok rozumu, hebrajskie pojęcie s. obejmuje instancję woli, tj. to, co składa się na chcenie i działanie człowieka. S. jest siedzibą chcenia i różnego rodzaju pragnień. W swych pragnieniach człowiek jako istota wolna, może skłaniać się ku dobru (i ostatecznie ku Bogu — Ps 19, 5) lub ku złu (wchodząc w stan grzechu — Mt 5, 28). Dzieje się tak ponieważ wolna wola pełni decydującą rolę w dziedzinie moralności, ogarniającej nie tylko sferę zewnętrzną, ale przede wszystkim wnętrze człowieka — jego s. Działanie zewnętrzne jest wyrazem wewnętrznego poruszenia s., które w postawie ludzkiej decyduje o dobrych uczynkach (Wj 35, 21), bądź o złych (Iz 10, 7). W

pierwszym wypadku można mówić o działaniu z s. wielkim (2 Mch 1, 3), w drugim natomiast o postępowaniu z s. opornym (Dz 7, 51). Synonimem tego ostatniego wyrażenia jest często spotykane w Piśmie św. pojęcie s. twardego (Pwt 15, 7) porównywalnego do kamienia (Jb 41, 16), a nawet do diamentu (Za 7, 12). Bóg przy poszanowaniu całej wolności człowieka może sprawić, że s. twarde skłoni się ku Niemu (Jb 23, 16).

S. ludzkie jest siedzibą różnorodnych przeżyć afektywnych. Ich zróżnicowanie na uczucia pozytywne, takie jak np.: odwaga (2 Sm 17, 10), ufność (Prz 3, 5), i negatywne, takie jak np. nienawiść (Kpł 17, 19), lęk (Kpł 26, 36) czy gniew (Dz 7, 54), wskazuje na spontaniczność s. i jego rozpiętość. Ta ostatnia jego właściwość ujawnia się głównie wtedy, gdy bierzemy pod uwagę moralno-duchowe postawy ludzi względem Boga i bliźnich nacechowane np. miłością (Pwt 5, 6; Mt 27, 37-38), miłosierdziem (Łk 19, 8), radością (Wj 4, 14; J 16, 22), pokojem (J 14, 27), duchem przyjaźni (J 15, 15), ale także niekiedy uczuciami: smutku (Prz 12, 25; J 16, 6), bólu (Ps 109, 22; J 20, 11), strachu (Pwt 20, 3; Mk 16, 6) itp.

S. ludzkie nie pozostaje obojętne także wobec dóbr ziemskich i jego reakcja — w zależności od postawy woliwnej człowieka — może się wyrazić np. w uczuciu zazdrości (Prz 23, 17), chciwości (Ez 33, 31; 1 P 2, 14) itp. Ten ostatni zakres uczuć, które sytuują się na poziomie natury (*appetitus*), w mentalności hebrajskiej łączono bardziej z duszą (*nefes*) niż z s. (*lêb*).

S. ludzkie może stać się mieszkaniem najbardziej wzniosłego przeżycia → miłości (*caritas*), rozumianej jako dar udzielony człowiekowi przez → Ducha Świętego (Rz 5, 5) i zarazem jako odpowiedź osoby udzielana Bogu i bliźnim w Chrystusie (Ga 4, 6), łącząca się z doświadczeniem uszczęśliwienia. Caritas, obecna w s., potwierdza najbardziej, iż jego przestrzeń jest prze-

strzenią ducha (*riah*), w której urzeczywistnia się człowiek.

S. przypisywana jest ponadto funkcja pamięci, czyli zdolność utrwalania, zachowywania tego, czego się człowiek nauczył i co przeżył. Jej przedmiotem są zwłaszcza wskazania, nakazy, przykazania i słowa mądrości Bożej, które każdy winien przechowywać w swym s. (Pwt 4, 9; Prz 4, 21). Słowa Jahwe należy zapisać na tablicy s. (Prz 3, 3). Zachowanie słowa Bożego w s. jest warunkiem jego owocności w życiu ucznia Chrystusowego (Łk 8, 15).

Wymienione aspekty pojęcia s. należy uzupełnić określeniem sprowadzającym je niejako do wspólnego mianownika, a mianowicie pojęciem s. jako centrum moralno-religijnego życia. Ten sens staje się zrozumiałym przy uwzględnieniu bardzo istotnej funkcji s. jako → sumienia. To właśnie s. w świadomości Izraelity jest w stanie rozemnieć i wydać sąd praktyczny o tym, że coś jest dobre lub złe moralnie, podpowiedzieć wewnętrzną postawę zgodności z wolą Bożą (Jb 27, 6). Gdy człowiek postępuje wbrew woli Bożej (→ zgodzanie się z wolą Bożą) zapisanej w Prawie, doświadcza drżenia s. (1 Sm 24, 6; 2 Sm 24, 10), czyli wyrzutów sumienia. Wskazują one na konieczność → nawrócenia i przemiany własnego s. Świadomość potrzeby tej przemiany narastała w Narodzie Wybranym i u pojedynczego Izraelity w miarę interioryzacji idei → przymierza. Sam Bóg wychodził naprzeciw Izraela z wezwaniem do duchowego „obrzezania” s. (Pwt 30, 6) czyli nowego sposobu życia. S. zatwardziało (Jr 7, 24), krnąbrne i przekorne (Jr 5, 23), obłudne (Oz 10, 2), nieobrzezane (Jr 9, 26) było przejawem postawy niewierności względem Boga i zawartej z Nim przymierza.

Prorocy w imieniu Jahwe wzywali Naród wybrany do nawrócenia, które winno polegać głównie na rozdarciu s. przed Bogiem (Jl 2, 13), porzuceniu idolatrii, odejściu od rytualizmu religijnego. Podjęcie pokuty,

przyjęcie postawy pokornego i skruszonego s. (Ps 51, 19), to moment zwrotny w życiu człowieka i warunek spełnienia się w stosunku do niego zapowiedzi otrzymania od Boga nowego s., z ciała (Ez 36, 26). Symbolizm obrzezanego s., z ciała, s. nowego był wyrazem nadziei Izraela na dogłębne przyjęcie przez niego Prawa (Jr 31, 33) i na nowy jakościowo sposób przeżywania przymierza z Bogiem w przyszłości.

Obietnica nowego s. wypełnia się w Jezusie Chrystusie, który swym życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem objawia dar s. i w ten sposób przyczynia się do urzeczywistnienia między Bogiem a Jego ludem Nowego Przymierza. Uczniowie Chrystusa wezwani są do przeżywania owego Przymierza, głęboko osobiście i w otwarciu się na całą wspólnotę Kościoła, a nawet każdego człowieka. Zawierzenie Chrystusowi oznacza przyłgnięcie do Niego całym s. (Dz 8, 37), stałą gotowość kierowania się Jego słowem (Łk 8, 15). Na objawioną w Chrystusie miłość Bożą, chrześcijanin wezwany jest do udzielania odpowiedzi miłości całym s. zwróconym jednocześnie ku bliźniemu (Mt 22, 37-39), zachowania gotowości przebaczenia z głębi s. (Mt 18, 35). Przyjmując dar miłości Bożej i poddając się jej działaniu w głębi własnego s. (2 Tes 3, 5) uczeń Chrystusa staje się mieszkaniem Trójjedynego Boga (J 14, 23), który jest w stanie dogłębnie przemienić s. ludzkie na podobieństwo S. Jezusowego (Mt 11, 29). Przeżywana z Chrystusem w Duchu Świętym komunია s. poszczególnego człowieka rozszerza się na całą wspólnotę wierzących i owocuje jednością jej członków (Dz 4, 32). Wszystkim tym, którzy przeszli proces odnowy s., dana jest obietnica oglądania Boga (Mt 5, 8).

II. S. w tradycji chrześcijańskiej. W teologii Ojców Kościoła można zaobserwować pewnego rodzaju napięcie pomiędzy biblijnym, całościowym widzeniem s., a punktem widzenia ukształtowanym pod

wpływem filozofii greckiej przyznającym decydującą rolę rozumowi. Orygenes († 253) postrzega s. zasadniczo jako umysł (*nous*). Jego czystość pozwala na kontemplację Boga, którego człowiek jest obrazem (*Contra Cels.* VI, 69). Takie rozumienie s. przyjmuje także św. Grzegorz z Nyssy († 394).

U autorów łacińskich — dzięki temu, iż *cor* w Wulgacie ma szerszy zakres niż *kardia* w Septuagincie (gdzie niektóre określenia s. zastąpiono pojęciem umysłu lub duszy) — na ogół pojęcie s. jest bliskie biblijnemu jego rozumieniu. Św. Ireneusz († 202) dostrzega w s. ośrodek człowieka, który, jak utrzymywana świeża glina w ręku artysty, może być przez Boga kształtowany (*Adv. haer.*, IV, 39). Myśl św. Augustyna († 430) o s. ludzkim ma charakter złożony. Najprawdopodobniej wskutek określenia natury nieśmiertelności duszy — objaśnionej pod wpływem hellenistycznej myśli filozoficznej — s. w jego pismach traci jedno ze swych biblijnych znaczeń przestając określać aktywność fizjologiczną człowieka. Tłumacząc np. Ps 50, 12 św. Augustyn używa słowa s. zamiennie z *cogitatio*, w jego jednak pismach filozoficznych ma ono o wiele szerszy zakres pojęciowy. Jest w człowieku „mieszkaniem wewnętrznym”, „niezłębioną przepaścią” (*In Ps.*, 41, 3), „szerokim namiotem Boga” (*In Ps.*, 44, 23). Ten to sens s. zostaje określony bliżej w *Wyznaniach* w stwierdzeniu: „s. moje, gdzie jestem kimkolwiek jestem” (X, 3, 4) i wskazuje na nie jako na najgłębszy wymiar osoby ludzkiej. W świetle zaś słów bpa z Hippony: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest s. nasze dopóki w Tobie nie spocznie” (I, 1), widać iż s. to cały człowiek wewnętrzny, „siła wewnętrzna, złożony dynamizm duszy działający z mniejszą lub większą intensywnością i zgodnie z określonym kierunkiem, od którego zależy stan moralny człowieka, jego szczęście lub nieszczęście” (Sellier). Odczytując całościowo

augustyńskie pojęcie s. można powiedzieć, że jest ono ośrodkiem poznania (*In Ps.*, 7, 11), wolnej woli (*In Ps.*, 77, 10), uczuć i sumienia (*De perf. just.*, 11, 28) umożliwiającym człowiekowi pozostawanie we wrażliwej postawie względem Boga, który kształtuje s. ludzkie lecząc jego przewrotność i zatwardziałość (*Wyznania*, VI, 5, 7). W nim rozgrywa się dramat ludzkiej egzystencji, ale także nawrócenie i doświadczenie osobistego spotkania z Bogiem (*Wyznania*, X, 8, 19).

To rozumienie s. jako centrum człowieka i ośrodek jego moralno-religijnego życia, będzie występować u wielu teologów średniowiecza, a zwłaszcza u św. Grzegorza Wlk. († 604). Nie zachowa ono jednak aż tak szerokiego zakresu pojęciowego, lecz zostanie w pewnym sensie zawężone, zwłaszcza, gdy chodzi o afektywność. Kasjodor († 580) postrzega s. w wyraźnej relacji do umysłu: „S. jest ustanowione dla umysłu, dzięki czemu możemy powiedzieć w jaki sposób znamy i czujemy dobro i zło” (PL 71, 932). W podobnym duchu wypowiada się o s. Izydor z Sewilli († 636). Dla Ryszarda od św. Wiktora († 1173) s. jest organem lub symbolem *consilium*, tj. osądu, jaki wydajemy w sprawach moralnych (*De statu interioris hominis*, 1, 2; PL 118b). Św. Tomasz z Akwinu († 1274) odchodząc od augustyńskiego sposobu pojmowania s. łączy je ściślej z aktem woli, miłością i *appetitibus* (*Catena aurea*, *In Mat.*, 22, 37). Tu miłość zostaje sprowadzona do zakresu wolitywnego. W rozumieniu natomiast św. Bonawentury († 1274), który nawiązuje do św. Augustyna, s. jest miejscem poznania i miłości (*In Epiphaniam Sermo*, 3, 159).

Analiza s. u wymienionych autorów średniowiecznych uwydatnia jego elementy intelektualne i wolitywne. Sens afektywny s. zostaje zaakcentowany przez Jana Gersona († 1429), który w *Theologia mistica*, mówiąc o kontemplacji i udziale w niej poszczególnej władzy duszy, pierwszorzędną

rolę przyznaje czynnikowi afektywnemu — miłości ekstazy, będącej wyrazem prostoty s. (*Opera omnia*, 3, 390).

Elementy wolitywne i afektywne s. zostają ponownie zaakcentowane dopiero w XVII w. Aktywność s. w pojęciu św. Franciszka Salezego († 1622) zakłada wybór podjęty przez wolną wolę (do której przynależą także uczucia) uwzględniającą raczej rozum (*Traktat o miłości Bożej*, 6, 12).

Afektywny wymiar s. uwidacznia w sposób oryginalny Blaise Pascal († 1662). S. jest wg niego wewnętrznym dynamizmem duszy ludzkiej (*Sur la conversion du pécheur*). Zawiera ono w sobie element wolitywny i afektywny, a także jest zdolne ze swej natury do szczególnego rodzaju poznania. Poznaje tzw. pierwsze zasady, jak np. przestrzeń, czas, ruch, liczby itp., które czuje (*Myśli*, 479). One stają się następnie punktem wyjścia dla rozumu rozwijającego własną logikę i formułującego własne twierdzenia. „S. ma swoje racje, których rozum nie zna” (*Myśli*, 477). Możliwość bezpośredniego poznania przysługującego s. tłumaczy Pascal metafizyczną sytuacją człowieka. W postawie wiary ważny jest nie tyle rozum, co raczej owo czucie s. otwartego na działanie łaski Bożej (*Myśli*, 480-81).

W obecnym wieku na szczególną uwagę zasługuje myśl Dietricha von Hildebranda († 1977) i Karla Rahnera SJ († 1984) pozwalająca głębiej zrozumieć istotę s. ludzkiego i jego funkcję w życiu moralno-religijnym. Wg Hildebranda s. jest źródłem uczuć, centrum sfery uczuć i wrażliwości uczuciowej człowieka. Ponadto, jak uzasadnia to tenże fenomenolog ukazując właściwą naturę duchowych przeżyć afektywnych (w odróżnieniu od uczuć cielesnych i psychicznych), w ich relacji do aktów rozumu i woli s. ludzkie cechuje się szczególną głębią i — podobnie jak rozum i wola — może być nazwane centrum człowieka, a nawet prawdziwym „ja” osoby. Tak rozumiane s. zostaje niejako uwolnione od dotychczasowej zależ-

ności od rozumu (przypisywanej mu przez filozofię tradycyjną) i uzyskuje pozycję równorzędną dwóm pozostałym centrom duchowym, z którymi winno współdziałać we wszystkich zajmowanych przez osobę postawach względem Boga, innych osób i wartości przedmiotowych. W życiu religijnym istotne jest rozwinięcie głosu s., tj. otwarcie głębi swej duszy na dar zbawienia i pełne zaangażowanie się, by całym sobą odpowiedzieć na miłość Bożą objawioną w → Jezusie Chrystusie.

„S. — zdaniem Rahnera — wskazuje na część centralną osoby ludzkiej, która jest pierwotną i wewnętrzną względem wszelkiej innej „rzeczy” w osobie [...], wobec której człowiek pozostaje pierwotnie i całkowicie w relacji do innych osób i nade wszystko, do Boga” (*Theological Investigations*, IV, 248). Jest ono realnym → symbolem tego, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne. Funkcja symbolu przysługuje s. jak każdej innej części ciała (będącego symbolem duszy) zaangażowanej w służbie całości. Dzięki s. człowiek doświadcza siebie jako jedności (zjednoczonego podmiotu) osiąganego w wielorakości działania w świecie. Człowiek wyraża swą najbardziej wewnętrzną rzeczywistość osobową w przeżyciu miłości, która urzeczywistnia się w pełni w spotkaniu z Chrystusem, gdy poznaje Jego S. (→ Serca Jezusa). Owo spotkanie ze Zbawicielem nie może ograniczyć się jedynie do wymiaru noetycznego, ale przekraczając go, ma być przeżywane w wymiarze ontycznym, w którym s. człowieka może stać się podobne w byciu i działaniu do S. Jezusowego.

III. Przemiana s. Obietnica dana przez Boga Izraelowi: „I dam wam s. nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza...” (Ez 36, 26), stała się dla Narodu Wybranego wielkim wyzwaniem do interioryzacji własnego doświadczenia religijnego. Tym większym wyzwaniem była ona od początku dla uczniów Chrystusa, którzy swą mo-

ralno-religijną postawę przeżywają w duchu odpowiedzi na objawioną w S. Chrystusa pełnię dobroci i miłości. Stąd też pragnienie „nowego” s. jako wewnętrznej postawy uległości umysłu-woli-afektywności wobec Boga — jak pokazuje to zwłaszcza doświadczenie duchowe Świętych — było zawsze naczelnym pragnieniem chrześcijan. Dynamizm tego pragnienia sprawiał, że doświadczenie wiary chrześcijan nigdy nie polegało tylko na odwróceniu się od zła i wyborze dobra, ale wyrażało się w → rozwoju duchowym człowieka zmierzającym do osiągnięcia coraz to pełniejszej dojrzałości, tj. podobieństwa do Chrystusa w wymiarze s. (→ chrystoformizacja).

Z zachowaniem owego podobieństwa i dążeniem do osiągnięcia „czystego s.”, łączy się znana, zwłaszcza w duchowości chrześcijańskiego Wschodu, praktyka „czuwania nad s.”. Polega ona na: strzeżeniu s. (Prz 4, 23) przed myślami, wyobrażeniami i skłonnościami natury prowadzącymi człowieka do grzechu; i na modlitwie kontemplacyjnej pozwalającej osobie głębiej otworzyć swe s. na światło, moc i miłość Ducha Świętego.

Egzemplifikacją najbardziej radykalnej i najpełniejszej przemiany s. są zwłaszcza ci mistycy, którzy doznali łaski tzw. odmiany (zamiany) s. Doświadczenie to staje się udziałem człowieka w trakcie wizji o charakterze zewnętrznym (cielesnym) lub wyobrażeniowym, kiedy mistyk widzi przed sobą Chrystusa wyjmującego z niego stare s., by je zastąpić nowym, albo swoim s. (św. Katarzyna ze Sieny), albo tym samym, ale odnowionym (św. Maria Małgorzata Alacoque). W takich przypadkach nie chodzi o fizyczną, lecz o mistyczną, duchową przemianę s. Osoba doznająca owej szczególnej łaski wchodzi w głęboki stan zjednoczenia z Chrystusem, przybierający zazwyczaj charakter → zaślubin mistycznych. Skutkiem odmiany s. jest uświęcenie danej osoby i wewnętrzne upodobnienie przez miłość do boskiego Oblubieńca.

A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Persönlichkeit bei Augustinus*, Sa [brw]; P. Sellier, *Pascal et S. Augustin*, P 1970; R. Kostecki, *Tajemnice s.*, Kr 1981; *Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christusfrömmigkeit*, red. L. Scheffczyk, Aschaffenburg 1982; *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, red. R. Faricy, E. Malatesta, Na 1982;

L. Lallement, *La doctrina spirituale*, Mi 1984; D. von Hildebrand, *S. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Pz 1987; S. T. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości s.*, Lb 1997.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

SERCE JEZUSA

I. Historia kultu S. J. W historii różnie pojmowano symbolikę → serca. Mówiono o sercu w znaczeniu etycznym i duchowym, a więc o organie pojmowanym abstrakcyjnie, a nie o konkretnym Sercu, które biło w piersi Boskiego Zbawiciela. Fizyczne S. J. stanowiło centrum, z którego wypływało wszystko, co stanowiło Jego ludzką naturę. S. J. zawiera w sobie szczególną spoiłość symbolu i rzeczywistości. Prawdziwość naturalnego → symbolu, to znaczy fizycznego S. J., opiera się na fakcie unii hipostatycznej: dwie różne natury złączone w jednej osobie. Żaden naturalny symbol nie może sam ze siebie mieć charakteru bóstwa; także najdoskonalsze przedstawienie fizycznego S. J. nie ukazuje pełni zbawienia, gdyby nie było oparte o wiarę i fakt unii hipostatycznej, dlatego S. J. oddajemy taką samą boską cześć jak Chrystusowi, Synowi Bożemu, który stał się człowiekiem.

Faktem jest, że Pismo św. nigdzie wyraźnie nie wspomina o czci fizycznego S. J.. Jednak w ST i NT znajdujemy podstawy, aby oddawać należną cześć Sercu Zbawiciela. W księgach ST spotyka się treści, które mówią o miłości Boga do człowieka, a także zapowiedzi pełni objawienia mesjańskiego i różne uczucia, które można odnieść do Serca Zbawiciela, zwłaszcza z okresu Jego męki (Pwt 6, 4-5; Oz 11, 1; Jr 31, 3).

W NT jest mowa o uczuciach ludzkiej miłości Chrystusa, natomiast o Jego sercu jest wzmianka kilka razy. Sam Jezus mówi o sobie: „uczcicie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem” (Mt 11, 29). W sposób szczególny podstawę kultu S. J. sta-

nowi Ewangelia św. Jana, w której jest mowa o przebiciu boku Chrystusa na krzyżu (J 19, 33-34). Ojcowie Kościoła ten tekst wyjaśniają w tym sensie, że z przebitego S. J. zrodził się Kościół i źródło łask życia sakramentalnego.

Do wielkich szerczyeli S. J. k. zalicza się świętych: Augustyna († 430), Ireneusza († 202), Jana Chryzostoma († 407), Anzelma († 1109), Bernarda z Clairvaux († 1153), Ludgardę († 1246), św. Bonawenturę († 1274), Alberta Wlk. († 1280), Gertrudę († 1302), Henryka Suzo († 1366), Bernardyna ze Sieny († 1446), Franciszka Salezego († 1622) i Jana Eudes († 1680).

Miejsce szczególne zajmuje św. Małgorzata Maria Alacoque († 1690), wizytka z Paray-le-Monial, której Chrystus w licznych objawieniach swojego Serca udzielił wiele pouczeń. W swoich pismach zwracała ona bardziej uwagę na symboliczny walor serca, a więc na Osobę, która kocha, i na wielkość miłości, niż na rzeczywiste, fizyczne S. J.. Podkreślała ona także, zgodnie z pragnieniem objawiającego się Chrystusa, potrzebę łączenia nabożeństwa do Serca Zbawiciela z kultem → Eucharystii.

Problematyce kultu S. J. poświęcony był Międzynarodowy Kongres Teologów w Tuluzie (24-28 VII 1981) pod hasłem „Od «Haurietis aquas» do «Dives in misericordia»” z udziałem ponad 200 osób z 34 krajów, w tym także z Polski. Kongres zorganizował Międzynarodowy Instytut S. J. w Milwauakee (USA), powstały w 1974.

II. Teologia kultu S. J. Zasadnicza nauka Kościoła o kulcie S. J. zawarta jest w

trzech następujących po sobie enc: a) *Annum Sacrum* — Leona XIII (25 V 1899) z okazji poświęcenia rodzaju ludzkiego Najśw. Sercu Jezusa. Celem tej encykliki było przedstawienie istoty, znaczenia i korzyści aktu poświęcenia się Bożemu Sercu; b) *Miserentissimus Redemptor* Piusa XI (8 V 1928), w której jest mowa zwłaszcza o obowiązku wynagrodzenia Sercu Jezusa; c) *Haurietis aquas* Piusa XII (15 V 1956), która nawiązuje do nauki obu poprzednich encyklik i podkreśla stulecie rozszerzenia S. J. k. na cały świat. Pius XII daje w niej głębokie podstawy teologiczne kultu, wobec podnoszonych zarzutów w tym względzie. Te trzy encykliki stanowią dopełniającą się wzajemnie całość doktrynalną i liturgiczną kultu S. J.

Nauka Kościoła odnośnie do kultu S. J. mówi, że przedmiotem tego kultu jest żywe ludzkie S. J. nierozdzielnie związane z Bóstwem Drugiej Osoby Trójcy Przenajśw. Jest to samo Serce, które było przebite na krzyżu, a teraz pozostaje razem z Bóstwem Chrystusa w Eucharystii, a dalszym przedmiotem tego kultu jest Osoba Zbawiciela: Boga-Człowieka. To Serce ciągle płonie miłością ku ludziom, chociaż doznaje wielu zniewag i obraz ze strony człowiek, dlatego wzywa go do wynagrodzenia, przeproszenia i zadośćuczynienia za grzechy własne i innych ludzi.

Również na terenie Polski stopniowo rozwijał się kult S. J. Pierwsze historyczne ślady tego kultu związane są z pobożnością pasyjną w XI w., czego dowodem jest m.in. modlitewnik Gertrudy Mieszkówny († 1108) (→ Kodeks Gertrudy), w którym znajdują się modlitwy do Rany boku Chrystusa. Do czcicieli Serca Chrystusa na ziemiach polskich należy zaliczyć: bł. Jutę z Chełmży († 1260), bł. Dorotę z Małotów († 1394), unickiego biskupa Hipacego Pocięja († 1613), Piotra Skargę SJ († 1612), Jana Wąchalskiego SJ († 1608) i Tomasza Młodzianowskiego SJ († 1686).

Kult S. J. na terenie Polski swój szczyt osiągnął dzięki pismom teologicznym i ascetycznym Kacpra Drużbickiego SJ († 1662). Naukę swoją oparł on na pogłębianym fundamencie teologicznym uwydatniając trynitarnie cechy kultu S. J. Zwłaszcza zasadniczym dziełem w tej dziedzinie było *Meta cordium Cor Jesu* (Kl 1623). Podstawową prawdę, którą Drużbicki przekazał wiernym, wyraził w samym tytule swojego dzieła podkreślając, że S. J. jestem celem, centrum i ośrodkiem wszystkich serc ludzkich, dlatego zostało wszystkim przedstawione jako przedmiot należytnej miłości i naśladowania Jego cnót. Żadna z dotychczasowych książek nie zawierała tak jasnej i praktycznej nauki odnoszącej się do kultu S. J..

III. Formy kultu S. J. Kult Boga jest najwyższym uznaniem Jego wielkości i wartości. Kult S. J. pojmowany jest jako kult nieskończonej Miłości, która objawiła się w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Jest to oficjalny kult, którego od wierzących wymaga Kościół zwłaszcza w dniu jego Święta (piątek po oktawie Bożego Ciała).

Rozwijający się kult S. J. i powstające jego różne formy wymagały oficjalnego zajęcia stanowiska Kościoła, dlatego z wielu krajów, zwłaszcza Europy, w tym także z Polski, wnoszone były liczne petycje do Stolicy Apost. o oficjalne zatwierdzenie kultu i święta Najśw. S. J.. Dopiero w 1856 Pius IX ustanowił liturgiczne święto Najśw. S. J. dla całego Kościoła z osobnym formularzem Mszy św. i tekstami liturgicznymi. Wcześniejsze teksty jako pierwsze były autorstwa św. Jana Eudesa († 1680). Pojawiały się także teksty liturgiczne, które zawierały różne idee przewodnie np.: miłosierdzie okazane ludzkości, którego symbolem jest S. J., potrzeba rozważania męki Chrystusa Pana czy zachęta do naśladowania cnót Serca Syna Bożego. Obecnie istnieją dwa formularze Mszy św. — msza wotywna o Najśw. Sercu Jezusa i na uroczystość

Najśw. S. J., które podkreślają obowiązek wynagrodzenia Sercu Jezusa, zgodnie z duchem objawień z Paray-le-Monial, jakie się należy Miłości zranionej grzechami.

Oprócz Mszy św., która jest Ofiarą miłości Chrystusa, wzorem i źródłem wynagrodzenia, oraz Liturgii Godzin, do form kultu S. J. zalicza się: praktykę I Piątków miesiąca, komunie św. wynagradzającą, eucharystyczną adorację wynagradzającą, Godzinę Świętą, koronkę i litanie do Najśw. S. J., a także akty poświęcenia, ofiarowania i wynagrodzenia oraz naśladowanie cnót Boskiego Serca.

A. Vermeersch, *Nabożeństwo do Najświętszego S. J. w praktyce i teorii*, Kr 1933; B. Pylak, *Kult i teologia Najświętszego S. J.*, RTK 4(1957), 177-192; A. Bober, *Kult Serca Bożego u Ojców Kościoła*, AK 53(1961) 231-236; E. Bulanda, *Podstawy teologiczne Serca Bożego*, AK 53(1961), 206-214; S. Szymański, *Dzieje kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa w Polsce*, HD 30(1961), 354-358; Cz. Drążek, *Rozwój kultu S. J. w Polsce*, w: *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, red. Cz. Drążek, L. Grzebień, Kr 1983; J. Misiurek, *Z teologii kultu S. J. w Polsce w XIX wieku*, AK 101(1983), 266-273; tenże, *Pierwszy polski modlitewnik czcicieli S. J.*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka* (DwP, 2), red. M. Chmielewski, Lb 1995, 198-215; A. Tassarolo, *Teologia S. J.*, Kr 1997.

JAN SYPKO SCJ

SKAUTING

Międzynarodowy młodzieżowy ruch formacyjno-wychowawczy oparty na zasadach chrześcijańskich, stosujący jako metodę przygodę, kontakt z przyrodą i pracę samowychowawczą.

I. Historia s. europejskiego. Założycielem s. był generał armii angielskiej Robert Baden-Powell († 1941), który podczas obrony miasta Mafeking w pld. Afryce podczas wojny angielsko-burskiej (1898-1900), zaangażował młodych chłopców w służbach łącznikowych. W oparciu o te doświadczenia wypracował system wychowawczy dla nastolatków. W 1907 na wyspie Brownse'a u wybrzeży Wielkiej Brytanii zorganizował pierwszy, wzorcowy obóz skautowy dla chłopców, a rok później dla dziewcząt. Na podstawie zdobytych doświadczeń opracował w 1908 podręcznik metodyczny pt. *Scouting for boys* (S. dla chłopców), który wzbudził zainteresowanie na całym świecie.

Po zakończeniu I wojny światowej (1918) powołano Światową Organizację Skautową, a w 1920 na Olympia Park w Londynie odbył się pierwszy światowy zlot skautów — Jamboree, w którym uczestniczyło 8 tys. osób z 34 krajów.

Dostrzeżoną w krajach katolickich (głównie we Francji, Belgii i Włoszech) rezerwę do s. jako dzieła protestanckiego, przełamał franc. jezuita Jacques Sevin, który w 1913 osobiście spotkał się z twórcą s. Niebawem ukończył kurs skautmistrzowski w Gilwell Park i uzyskał prestiżowy tytuł Deputy Camp Chief. Tworząc w 1920 organizację skautingu francuskiego (Scouts de France) i zakładając podobny do Gilwell Park obóz szkoleniowy w Chamarande we Francji, a potem będąc jego szefem przez 10 lat, o. Sevin połączył pedagogiczne zasady Baden-Powella z wychowaniem religijnym Kościoła katolickiego. Również w 1920, o. Sevin wraz z Włochem di Carpegna i Belgiem Corbisierem założył w ramach Światowej Organizacji Skautowej Międzynarodowe Biuro Skautingu Katolickiego. W ten sposób s. zaczął się rozwijać w dwóch odmianach: anglosaskiej — opierającej się wyłącznie na zasadach Baden-Powella i kontynentalnej (Francja, Belgia, Włochy) — uzupełnionej o myśl i ducha o. Sevin.

Pod wpływem idei socjalistyczno-liberalnych w latach 50. dokonało się wiele zmian w s. światowym, m.in. przesunięto akcent z formacji charakteru i przygotowania do

dorosłego życia (aspekt indywidualny), na aspekt społeczny, tzn. zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej lub wyrównywania szans, toteż s. stał się bardziej ruchem społecznym niż wychowawczym. Wprowadzono nowe przedziały wiekowe (12-13 i 14-16 lat), co pogorszyło efekt wychowawczy. We Francji s. przedziału wiekowego 14-16 lat otrzymał nazwę *pionierów* i nosił czerwone mundury. Wprowadzono koedukację i zrezygnowano z jednolitości wyznaniowej jednostek skautowych, który Baden-Powell uznawał za nieodzowny dla prawidłowego wychowania religijnego i uchronienia młodzieży przed sceptycyzmem oraz relatywizmem. Podobne zmiany wprowadzono w Polsce.

W 1958 doszło do powołania ruchu S. Europejskiego (w Niemczech, Austrii i Francji), do czego motywacją była potrzeba budowania w zniszczonej moralnie i materialnie Europie nowego braterstwa pomiędzy narodami opartego na zasadach chrześcijańskich. W 1963 przyjęto zasady nowego Międzynarodowego Związku Przewodniczek i Skautów Europy — Federacji Skautingu Europejskiego (UIGSE — FSE). Obecnie FSE liczy ponad 60 tys. dziewcząt i chłopców z 13 krajów Europy oraz z Kanady. Co 10 lat FSE organizuje międzynarodowy zlot skautów i przewodniczek (Eurojam). I Eurojam odbył się w 1984 w Velles k. Chateauroux (Francja) i zgromadził 6 tys. młodych. W sierpniu 1994 w Viterbo (Włochy) odbył się II Eurojam. 3 VIII 1994 uczestników tego zlotu (7,5 tys.) przyjął na specjalnej audiencji Jan Paweł II w Bazylice św. Piotra w Rzymie.

II. S. w Polsce. Inicjatorem s. (harcerstwa) w Polsce w 1910 był lwowski gimnazjalista Andrzej Małkowski, który przetłumaczył podręcznik Baden-Powella, adaptując go do warunków polskich (*Jak skauci pracują*).

S. w podzielonej zaborami Polsce rozwijał się dynamicznie na bazie istniejących stowarzyszeń młodzieżowych, głównie To-

warzystwa Gimnastycznego „Sokół”, Macierzy Szkolnej i Towarzystwa „Eleusis”. Najbardziej pod względem organizacyjnym i koncepcyjnym rozwijał się s. w zaborze austriackim (Lwów i Kraków) oraz na Rusi Kijowskiej. Tam staraniem Stanisława Sedlaczka i ks. Kazimierza Lutosławskiego sformułowano podstawy ideowe i organizacyjne s. polskiego, który niemal w całości został włączony do Związku Harcerstwa Polskiego (ZHP), założonego w 1918.

W dziejach h. przedwojennego wyróżnia się dwa okresy:

a) *lata 20.*, w których dominowała koncepcja ruchu wychowawczego stawiającego swoim członkom wysokie wymagania, jeśli chodzi o kształcenie charakteru, uwzględniającego w poważnym stopniu wychowanie religijne oraz niezależnego wobec administracji państwowej. Przy tej koncepcji liczebność ZHP nie była duża (ok. 40 tys. członków);

b) *lata 30.*, w których koncepcja s. uległa zmianie na skutek przejęcia władzy przez instruktorów związanych z rządzącym wówczas w Polsce obozem sanacyjnym. Złagodzeniu uległy wymagania formacyjne, w mniejszym stopniu troszczono się o wychowanie religijne. Wiązało się to z instytucjonalizacją harcerstwa, tj. uzależnieniu go od administracji państwowej i nadaniu mu statutu stowarzyszenia wyższej użyteczności. Zwiększyło to liczebność organizacji (ok. 200 tys. osób), przy jednoczesnym zmniejszeniu wpływu rodziców na harcerstwo.

W tym okresie współistniał w ZHP nurt społeczno-narodowy nie godzący się na uzależnienie od państwa i „laicyzację” ruchu harcerskiego. Różnice te mocno ujawniły się z chwilą okupacji niemieckiej w Polsce. 27 IX 1939 powołano konspiracyjną organizację harcerską „Szare Szeregi”, będącą emanacją nurtu państwowego, na czele z Florianem Marciniakiem, a następnie ze Stanisławem Broniewskim „Orsza”.

Miesiąc później grupa instruktorów nurtu społeczno-narodowego na czele ze Stanisławem Sedlaczkiem założyła Harcerstwo Polskie o kryptonimie konspiracyjnym „Hufce Polskie”.

„Szare Szeregi” całą działalność podporządkowały walce z okupantem, szkoląc młodzież w walce konspiracyjnej. „Hufce Polskie” stawiały na normalną pracę wychowawczą jak w czasie pokoju, tylko najstarszych harcerzy angażując w przeszkolenie wojskowe. Chciano w ten sposób oszczędzić młodym, nieukształtowanym charakterem demoralizacji okresu wojny i przygotować ich do służby w wolnej Polsce. „Hufce Polskie” na płaszczyźnie wychowawczej inspirowały się myślą o. Sevin, wprowadzając do programów wychowawczych jego założenia dotyczące wychowania religijnego.

„Szare Szeregi” liczyły w okresie wojny ok. 14 tys. osób, a „Hufce Polskie” 4 tys. Obie organizacje wpisały się w dzieje Polskiego Państwa Podziemnego, w szczególności podczas Powstania Warszawskiego (1944).

Po wojnie ZHP odrodził się jako jedna organizacja harcerska i na dawnych zasadach działała do 1948. Z chwilą wprowadzenia rządów komunistycznych wypaczono ideę harcerstwa, co zbiegło się z kryzysem s. europejskiego w latach 50. Utworzono Harcerską Służbę Polsce Socjalistycznej (HSPS).

Po upadku komunizmu nastąpiło odrodzenie harcerstwa. W latach 1980-81 doszło do powołania różnych niezależnych środowisk harcerskich, pracujących tradycyjną metodą bądź wewnątrz ZHP, bądź półjawnie poza oficjalnymi strukturami. Z części lubelskiego środowiska Niezależnego Ruchu Harcerskiego zawiązała się w Lublinie 28 II 1982 Harcerska Służba Liturgiczna, występująca od 1987 jako Harcerski Ruch Liturgiczny „Zawisza”. Jej twórcą i długoletnim przywódcą był hm. Michał Bobrzyński.

W poł. lat 80. doszło do powstania Polskiej Organizacji Harcerskiej (POH), a 12 II 1989 — Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej (ZHR). Niedługo potem powołano Związek Harcerstwa Polskiego (rok założenia 1918), który połączył się w 1992 z ZHR. Również w ZHP po 1989 doszło do oczyszczenia założeń ideowo-programowych z elementów komunistycznych.

Obecnie istnieją cztery organizacje harcerskie: a) *Związek Harcerstwa Polskiego*, liczący ok. 100 tys. osób (uczestniczących w pracy harcerskiej w ciągu roku szkolnego), który jest członkiem Światowej Organizacji Skautingu Męskiego (WOSM) i Światowego Stowarzyszenia Dziewcząt Przewodniczek i Skautek (WAGGS) z siedzibą w Genewie; b) *Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej*, liczący ok. 18 tys. uczestników; c) *Stowarzyszenie Harcerstwa Katolickiego „Zawisza”* — Federacja Skautingu Europejskiego (ukonstytuowane prawnie w 1989 z ruchu „Zawisza”), liczące ok. 1300 dziewcząt i chłopców, będące od 18 XI 1995 członkiem Międzynarodowego Związku Przewodniczek i Skautów Europy — Federacji Skautingu Europejskiego (UIGSE — FSE) z siedzibą w Château-Landon we Francji; d) *Polska Organizacja Harcerska*, licząca ok. 700 członków. Poza tym działa jeszcze kilka niezależnych środowisk, używających tradycyjnej symboliki i mundurów harcerskich oraz odwołujących się do metodyki harcerstwa przedwojennego.

III. System wychowawczy s. Zasady ideowe, organizacyjne i pedagogiczne zostały sformułowane w przyjętych przez Radę Federalną FSE w 1963 *Tekstach Fundamentalnych*, na które składają się: *Statut UIGSE — FSE* (cele i zasady organizacyjne), *Karta Skautingu Europejskiego* (zasady pedagogiczne), *Dyrektorium Religijne FSE* (zasady wychowania religijnego), *Zasady Podstawowe FSE* (hierarchia celów i wartości), *Prawo Skautowe* (kodeks postępowania) i *Rota Przyrzeczenia* (osobiste i do-

browolne zobowiązanie członka FSE do przestrzegania *Zasad* i postępowania wg Prawa).

Cele Międzynarodowego Związku (UIGSE — FSE) są wyrażone w artykułach 1.2.1-2 *Statutu*, na podstawie których można wyróżnić trzy fundamenty Federacji Skautingu Europejskiego:

a) *Zasady wychowawcze s. Baden-Powella*, które mają pomóc młodemu człowiekowi w formacji osobistej w wymiarze doczesnym (odpowiedzialność w życiu społeczno-rodzinnym) i nadprzyrodzonym (odkrycie → powołania). S. pozostaje w służbie rodziny, toteż nie od państwa, ale od rodziny otrzymuje legitymację do działalności wychowawczej. Jak szkoła, tak i s. jest komplementarny wobec rodziny, pełniąc wobec niej funkcję pomocniczą. S. dąży do wychowania całego człowieka wg pięciu celów: zdrowie, charakter, zmysł praktyczny, służba, Bóg. Tym, obok ściślego związku z akcją wychowawczą rodziny, różni się s. od innych organizacji młodzieżowych, które albo mają cele ściśle ograniczone (np. sprawność fizyczna lub działalność społeczna), albo są mniej lub bardziej związane z administracją, państwową lub partią polityczną.

Akcję wychowawczą s. rozwija w ścisłym kontakcie z naturą, starając się rozbudzić poczucie naturalnej harmonii i szacunku dla świata stworzonego przez Boga. Przywiązując wagę do kształcenia charakteru, rozwoju wewnętrznego, s. uczy miłości Ojczyzny, zaangażowania w sprawy społeczne i lojalności obywatelskiej.

Fundamentami metody skautowej zdefiniowanej przez Baden-Powella są: system zastępowy, gra, podział na trzy gałęzie wiekowe, odrębność organizacyjna jednostek chłopców i dziewcząt, jednolitość wyznaniowa jednostek.

System zastępowy polega na pracy w małych grupach — zastępach. Na czele zastępu stoi zastępowy (zastępowa), nieco

starszy od pozostałych członków zastępu, ale znajdujący się w tym samym przedziale wiekowym (12-16 lat dla harcerek i harcerzy). Przez drużynowego, który jest szefem zastępowych (drużyna składa się z 2 do 4 zastępów) i jest w wieku 18-22 lat zostaje zapewniona łączność ze światem dorosłych. W ten sposób s. jest metodą, w której młodzi wychowują młodych, a rolą dorosłych jest zapewnić należyte warunki pedagogiczno-organizacyjne. Młodemu szefowi — drużynowemu dorośli powierzają czuwanie nad prawidłowym przebiegiem procesu wychowawczego, pozostawiając młodemu należną im wolność i autonomię.

Gra jest metodą wychowawczą odpowiadającą naturalnemu zamiłowaniu chłopców i dziewcząt, stąd s. posługuje się zabawą, symboliką, obrzędowością itd., przez które uczy rycerskiego kodeksu postępowania, lojalności, uczciwości, oddania, karności, czystości, gospodarności, panowania nad sobą i służby bliźnim (tzw. *Prawo Harcerskie*).

Istnieją trzy gałęzie wiekowe. Podstawową gałęzią są harcerek i harcerze (12-16 lat). To dla tego wieku, najbardziej decydującego w wychowaniu młodego człowieka, Baden-Powell stworzył s. Pozostałe dwie gałęzie stanowią adaptacje metody harcerskiej do określonego wieku: gałąź „wilcząt” (8-12 lat) odpowiada okresowi późnego dzieciństwa, pomaga wyjść z dziecięcego egoizmu i przygotowuje do harcerstwa; gałąź „Droga — wędrownicy i przewodniczki” (powyżej 17 lat) — ma za zadanie przeniesienie ideału harcerskiego w dorosłe życie.

Z racji odmienności psychofizycznych obu płci i ich komplementarności wg zamysłu Stwórcy, s. pracuje w dwóch nurtach: męskim i żeńskim. Obydwa posiadają własną hierarchię i przywódców (od Naczelniczki i Naczelnika na szczeblu krajowym począwszy) oraz odrębne jednostki. Jedność ruchu zapewnia stojąca na czele orga-

nizacji Naczelna Rada Harcemistrzowska, spełniająca zadania administracyjne;

b) *Zasady chrześcijańskie.* Baden-Powell odrzucał s. bezwyznaniowy. Ustanowił zasadę, że jednostki skautowe winny być jednolite wyznaniowo, aby nie wprowadzać relatywizmu i sceptycyzmu. *Statut UIGSE* — FSE stanowi, że Federacja skupia stowarzyszenia skautowe wyznania rzymskokatolickiego. W duchu ekumenizmu i nadziei powrotu do jedności duchowej Europy, Federacja przyjmuje organizacje skautowe innych wyznań chrześcijańskich.

Jeśli zachodzi potrzeba ze względu na liczebność, tworzy się odrębne organizacje, jednolite wyznaniowo lub wewnątrz jednej organizacji istnieją jednolite wyznaniowo szczyty, a wyznanie mniejszościowe posiada reprezentację we władzach organizacji, zapewniającą zgodną z zasadami tego wyznania formację religijną.

Niewierzący mogą należeć do FSE pod warunkiem, że ich rodzice wyrażą zgodę na wyznaniowy charakter danej jednostki. Natomiast przyrzeczenie może złożyć tylko osoba ochrzczona lub przygotowująca się do → chrztu św.;

c) *Wymiar europejski.* Istotnym motywem powołania nowej struktury w s. było dążenie do budowy europejskiej wspólnoty narodów po doświadczeniu katastrofy dwóch wojen światowych. Nie można jednak utożsamiać idei FSE z ideą politycznego i gospodarczego zbliżenia państw europejskich (→ globalizacja). FSE nawiązuje raczej do myśli papieży (od Piusa XII do Jana Pawła II), którzy wzywali do odbudowy duchowej jedności starego kontynentu. Stąd w Federacji wspólne symbole podkreślające europejski i braterski wymiar: flaga europejska z gwiazdami Niepokalanej z Apokalipsy św. Jana, wisząca na każdym obozie i zlocie skautów oraz harcerzy z FSE, te same mundury i oznaczenia, w szczególności krzyż św. Bernarda o ośmiu ramionach, nawiązujący do ośmiu → bło-

gosławieństw z Kazania na Górze. Temu braterstwu służą kontakty bilateralne (wspólne obozy, pielgrzymki itd.) oraz zlot FSE (Eurojam).

IV. Duchowość s. Przez sam fakt obecności wychowania religijnego s. jest ruchem religijnym świeckich: rodziców i młodych, którzy w trosce o wychowanie młodego pokolenia, korzystają z wolności tworzenia stowarzyszeń, tak na gruncie prawa cywilnego, jak i prawa kanonicznego. W świetle tego ostatniego mogą ubiegać się o uznanie ze strony prawowitej władzy kościelnej, nie stając się przez to organizacją kościelną, tj. taką, której kierownicy są przez tę władzę powoływani i która korzysta ze statutu i trybu powołania przewidzianego w Polsce w ustawie o stosunkach między Państwem a Kościołem. S. jest więc świecką inicjatywą, która jednak korzysta z duchowej opieki Kościoła przez obecność duszpasterzy, sprawujących swoją misję za zgodą biskupów lub władz zakonnych. Duszpasterze we władzach organizacji nie mają głosu decydującego, lecz jedynie głosu doradczego.

S. nie stanowi odrębnego powołania w sensie teologicznym. Jego celem jest przygotowanie do życia dorosłego. „Jest się skautem, po to tylko, by w dorosłym życiu stać się po prostu i zwyczajnie chrześcijaninem” (o. Sevin).

Duchowość s. opiera się na powszechnym powołaniu do → świętości (LG 39-42). Chodzi więc o zdobywanie jedności życia — zgodności między życiem codziennym a wyznawaną wiarą, co osiąga się przez praktykę → cnót naturalnych i nadprzyrodzonych oraz przez osobistą → pobożność. Wykaz cnót naturalnych zawiera Prawo Harcerskie. Dzięki cnotom naturalnym możliwe jest pogłębianie życia nadprzyrodzonego. Równoległe z postęпами w pracy nad charakterem i w zdobywaniu sprawności, skaut (harcerz) postępuje na drodze wiary i modlitwy. Chodzi o wpojenie dziecięcego obcowania z Bogiem przez proste

modlitwy: modlitwę poranną, „Anioł Pański”, modlitwę przed i po posiłkach, Różaniec, modlitwę wieczorną, w czym pomaga klimat przygody i obcowania z przyrodą. Sami inicjując te formy pobożności i prowadząc je, skauci (harcerze) uczą się apostołatu. Obecność duszpasterza podczas zajęć umożliwia towarzyszenie duchowe i życie sakramentalne.

Obok pobożności ważna jest także formacja doktrynalna przynajmniej w zarysie, m.in. przez rozważanie Pisma św.

Cechą charakterystyczną duchowości s. jest jej młodość i konkretność. Zwraca się uwagę, by każde spotkanie z Bogiem: Msza św., → czytanie Pisma św., wieczorny rachunek sumienia itp., owocowały konkretnymi postanowieniami (dobrymi uczynkami) w kolejnym dniu. Prostota i konkretność życia duchowego harcerza i harcerki objawia się w zapale apostołskim, pragnie-

niu doprowadzenia do Chrystusa swoich kolegów, koleżanek i przyjaciół ze szkoły, podwórka itd. Dlatego młody zastępowy (zastępowa) szuka chłopców lub dziewcząt do swojego zastępu; harcerki i harcerze sami umawiają się ze swoimi przyjaciółmi na niedzielną Mszę św., czy na pierwszopiątkową spowiedź.

Jedna z *Zasad Podstawowych Skautingu Europejskiego* głosi: „Harcerz, Syn Chrześcijaństwa, jest dumny ze swej wiary: pracuje, aby ustanowić Królestwo Chrystusa w całym swoim życiu i w świecie, który go otacza”.

Z. Peszkowski, *Modlitewnik harcerski*, Wwa1981; R. Dankiewicz, *Harcerstwo polskie poza granicami kraju od zarania do 1930 w relacjach i dokumentach* Lb 1983; W. Błazejewski, *Z dziejów harcerstwa polskiego (1910-1939)*, Wwa 1985; F. W. Bednarski, *Katechizm harcerski*, R 1963;

STANISŁAW GREGORCZYK COR

SŁOWA NADPRZYRODZONE

Wyrazy działania Boga pozwalającego poznać Jego tajemnice przy pomocy zmysłu słuchu zewnętrznego lub wewnętrznego (→ zmysły duchowe), albo bezpośrednio przy pomocy umysłu (DGK, II, 23, 3).

Św. Teresa z Avila dzieli s. n. na: a) *zewewnętrzne* — odbierane przez ucho jako głos zewnętrzny; b) *wyobrażeniowe* — określane jako wewnętrzne, powstające przy współudziale wyobraźni, które przynoszą konkretne przesłanie dla człowieka, zachęcając do czynienia wszystkiego ze względu na Boga; s. n. intelektualne są słyszane bezpośrednio w umyśle bez udziału zmysłów słuchu; c) *mieszane* — będące wynikiem działania wyobraźni i biernego przyjmowania daru Bożego; d) *czyste* — wlewane przez Boga (TW, VI, 3, 4. 7. 16; Ży, 25. 27).

Św. Jan od Krzyża z kolei dzieli s. n. intelektualne na: a) *sukcesywne* umysł sam kształtuje w stanie skupienia pod wpływem działania Ducha Świętego. Mogą one być

manipulowane przez szatana mającego wpływ na umysł człowieka. Pochodzą one od Boga gdy prowadzą do → miłości i → pokory; b) *formalne*, otrzymywane przez umysł, są wolne od złudzeń, gdyż umysł nic do nich nie dodaje; c) *substancjalne* nie tylko są wlewane przez Boga, ale również przynoszą tę rzeczywistość, którą oznaczają. Człowiek nie musi się ich obawiać, ponieważ pochodzą bezpośrednio od Boga zapalając do większej miłości (DGK, II, 23, 1; 28, 2; 30-31).

Autorzy duchowi zalecają zachowanie ostrożności szczególnie wobec s. n. wewnętrznych i wyobrażeniowych, jak również sukcesywnych, gdyż mogą one być złudzeniem lub pochodzić od szatana. Najprostszym kryterium rozpoznawania s. n. jest pokora i podporządkowanie się spowiednikowi reprezentującemu autorytet Kościoła.

R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrzne-go*, Pz 1962, 2, 562-565; A. Poulain, *Laski modlitwy*, Pz-Wwa-Lb 1967; A. Royo Marín, *Teologia della perfezione cristiana*, Mi 1987⁷, 1070-1074; M. Chmielew-

ski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Ni 1992.

KS. JAN MACHNIAK

SŁOWACKA DUCHOWOŚĆ

I. Historia s. d. W początkowym okresie chrześcijaństwo na terenach obecnej Słowacji szerzyli prawdopodobnie pojedynczy mnisi iroszkoccy, później misjonarze niemieccy (VIII w.). Za pierwszą skuteczną ewangelizację tamtejszych Słowian należy uznać misjonarską działalność św. Cyryla i Metodego, prowadzoną w latach 863-885 (SA 23). Po upadku Księstwa Więkomorawskiego (907) rozpoczął się okres tysiącletniej przynależności Słowacji do Węgier. Przynależność państwowa odzwierciedliła się również w dziedzinie religijnej. S. d. rozwijała się w ramach duchowości węgierskiej i była pod jej wpływem. Wpływ widoczny jest zwłaszcza w kulcie maryjnym oraz w czci dla świętych związanych z historią Węgier (św. Stefan, św. Emeryk, św. Władysław, św. Elżbieta Węgierska, częściowo św. Wojciech).

Średniowieczna pobożność słowacka znajdowała się pod dużym wpływem duchowości zakonnych. Do najstarszych zakonów działających na terenie Słowacji należą benedyktyni. Ich pierwsze opactwo powstało w Nitrze po 880. Benedyktyni przyczynili się do wzrostu religijności i kultury słowackiej. Z ich środowiska pochodzi tzw. *Kodeks Nitrzański* — ewangeliarz będący najstarszym dziełem rękopiśmiennym na Słowacji (XI w.). Szczególne znaczenie dla duchowości mieli św. Andrzej-Świerad i Benedykt († 1034) związani z opactwem nitrzańskim (kanonizacja 1083). Ich życiorys *Vita sanctorum heremitarum Zoerardi confessoris et Benedicti martiris* (1064-1070) jest najstarszą zachowaną legendą w Królestwie Węgierskim. Autor dzieła (bp Maurus) podkreślił asceetyczny wymiar życia św. Świerada.

W XII w. przybyli na Słowację norbertanie (1131) i cystersi (1141) (→ cysterska duchowość), którzy przyczynili się do wzrostu pobożności maryjnej. W średniowiecznej s. d. należy podkreślić wpływy franciszkańskie (od 1228) (→ franciszkańska szkoła duchowości). Ich chrystocentryzm, szczególnie umiłowanie Jezusa w Jego męce, cześć dla Matki Bożej wywierały duży wpływ na religijną świadomość ludu. Mniejszy wpływ na maryjność słowacką mieli dominikanie (od 1275). Do rozwoju średniowiecznej s. d. przyczynili się również paulini (od 1369) (→ paulinów duchowość). Znacząca była zwłaszcza ich obecność w ośrodkach kultu maryjnego, takich jak: Marianka i Šaštín. W średniowiecznej s. d. rozbudowany był również nurt pasyjny. Ważne miejsce zajmował kult maryjny. Z 1380 pochodzi modlitwa *Mária, matko*, będąca najstarszym zachowanym utworem literackim napisanym w języku słowackim. W późnym średniowieczu szerzył się kult św. Józefa, wzrastał też kult świętych, zwłaszcza tzw. 14 pomocników w nędzy. Od XIII w. istniały na Słowacji bractwa, m.in. Bractwo św. Krzyża, Bractwo Najśw. Ciała Chrystusowego, Sodalicja św. Anny. Najbardziej rozpowszechnionym było Bractwo Chrystusa Umierającego na Krzyżu.

W czasach nowożytnych przybyły na Słowację nowe zakony, m.in. pijarzy (1642) i kapucyni (1674). W s. d. zaznaczył się głównie wpływ jezuitów (od 1561) (→ ignacjańska szkoła duchowości), którzy prowadzili działalność rekatolizacyjną. W 1619 w Koszycach poniosło śmierć męczeńską 3. księży, wśród nich 2. jezuitów (święci Melchior Grodziecki, Marek Krzy-

zyn, Stefan Pongracz). Ich kult przetrwał wieki (kanonizował ich Jan Paweł II w 1995). Jezuici krzewili kult maryjny. Zakładali sodalacje mariańskie. Ku czci Matki Bożej wznosili kościoły i kaplice. Z ich inicjatywy budowano liczne kalwarie (m.in. Bratysława, Banská Štiavnica, Prešov). Szerzyli kult → Serca Jezusa i Niepokalanego Serca Maryi. Zajmowali się też działalnością naukową i wydawniczą. Z dziedziny duchowości na uwagę zasługuje twórczość jezuita Jana Nádašiego. Kolejny jezuita Benedykt Szölösi wydał pierwszy śpiewnik katolicki (*Cantus catholici* 1655).

W XVIII w. osiągnął szczytu ruch pielgrzymkowy. Celem pielgrzymek były głównie sanktuaria maryjne: Marianka, Lewocza i Šaštín. W życiu duchowym dużą pomocą dla wiernych były modlitewniki. Pierwszy modlitewnik w języku słowackim wydano w 1693 (*Knižka modliteb nábožných* autorstwa franciszkanina Jana Abrahamfiego).

W 2. poł. XVIII w. rozpoczął się okres tzw. słowackiego odrodzenia narodowego, czyli walki o uznanie praw narodowościowych. W związku z pogłębianiem własnej tożsamości narodowej doszło do ożywienia kultu św. Cyryla i Metodego. Na polu formacji katolików słowackich ogromnie zasłużyli się księża: Andrzej Radlinský, Stefan Závodník, Jerzy Fándly, Stefan Moyzes, Franciszek Ryszard Osvald. Z ich inicjatywy wydawano m.in. modlitewniki, śpiewniki, książki religijne. Działalnością wydawniczą zajmował się głównie „Spolok sv. Vojtecha”, największe religijno-kulturowe stowarzyszenie katolików słowackich (zał. 1870 w Trnawie). Prawdopodobnie największy wpływ na formację wiernych świeckich wywarła książka *Nábožné Výlevy* (Buda 1850). Był to najpopularniejszy w XIX w. modlitewnik słowacki (do 1945 doczekał się 14 wydań). W XIX w. rozwijał się kult maryjny, zwłaszcza kult Matki Bożej Bolesnej. Nową formą pobożności były nabożeństwa majowe, wprowadzone w 1840.

1. poł. XX w. znamionował rozwój życia religijnego. Na Słowację przybyły nowe zgromadzenia męskie (m.in. salezianie, werbiści, redemptoryści). Najlicniejszym zgromadzeniem żeńskim były szarytki. W 1927 ogłoszono Matkę Bożą Siedmiobolesną Patronką Słowacji (Šaštín). W → maryjnej duchowości łączono element religijny i narodowy. Żywy był kult Serca Jezusa. Rozwijała się działalność stowarzyszeń katolickich. Wyróżnić należy: bractwa różańcowe, sodalacje mariańskie, bractwa Serca Jezusa oraz Apostolat św. Cyryla i Metodego. Niebawem rozwinęła się działalność misyjna. Krzewicielem idei misyjnej był bp Karol Kmeťko. W 1943 powstał ruch „Rodina”, który zasłużył się głównie na polu formacji katolików świeckich.

W latach 1948-1989 Kościół katolicki na Słowacji przeżywał okres prześladowań ze strony reżimu komunistycznego. Stał się „Kościółem milczącym i cierpiącym”. W 1950 skasowano 13 seminarium duchownych, 89 → klasztorów męskich (740 zakonników) i 720 klasztorów żeńskich (10 066 zakonnice). Uwięziono wielu duchownych i świeckich. Podczas prześladowań i przymusowej ateizacji zmniejszyła się liczba katolików (1950-82 — 75% obywateli, 1991-63 — 8%).

W dziedzinie formacji wiernych → świeckich ważną rolę odegrały w podziemiu działające zakony i ruchy (→ Fokolaryni, → Neokatechumenat, → Odnova w Duchu Świętym i Ruch Światło-Życie). Na uwagę zasługują rodzime stowarzyszenia „Hnutie kresťanských rodín” (zał. 1969) i „Rodina Nepoškrvnenej” (zał. 1975).

Po upadku reżimu komunistycznego (1989) doszło do ożywienia działalności kościelnej. We współczesnej s. d. wyróżnić należy nurt maryjny (reprezentowany przez rozmaite zakony, ruchy i stowarzyszenia) oraz nurt pneumahagijny (Odnova w Duchu Św., w 1998 — 8 tys. członków).

Spośród nielicznych autorów podejmujących obecnie tematykę duchowości na

uwagę zasługują bp Jan Chryzostom Korec i jezuita Jozef Porubčan († 1998).

II. Charakterystyczne cechy s. d. Zdaniami Jana Pawła II charakterystycznymi rysami katolicyzmu słowackiego są cześć Matki Bożej Siedmiobolesnej, Patronki Słowacji, oraz wierność Stolicy Piotrowej. Wierność Rzymowi wiąże się ściśle z „dziedzictwem ojców”, czyli z tradycją cyrylo-metodiańską.

1. Maryjność. Kult odznacza się różnorodnością form i nurtów. Dominuje kult Matki Bożej Siedmiobolesnej, Patronki Słowacji. Szczególny związek narodu z Matką Bożą Bolesną tłumaczy się najczęściej długotrwałym cierpieniem narodu, na kanwie którego z jednej strony kult znajdował podatny grunt, z drugiej zaś był źródłem pocieszenia i pomocy. Maryja stanowiła dla narodu wzór do naśladowania, uczyła go zwłaszcza właściwej postawy wobec cierpienia. W mariologii posoborowej kontynuowana jest tradycyjna nauka o siedmiu boleściach Maryi (prococtwo Symeona, ucieczka do Egiptu, zgubienie dwunastoletniego Jezusa, spotkanie Maryi z Jezusem niosącym krzyż, obecność Maryi pod krzyżem, zdjęcie Jezusa z krzyża, pogrzeb Jezusa). Kult maryjny posiada charakter ludowy. Dominuje → pobożność błagalna, której wyrazem są m.in. liczne pielgrzymki do sanktuariów maryjnych (Lewocza, Šaštín, Staré Hory, Mariánka, Nitra, Trnava). Czciociele Matki Bożej zrzeszają się w bractwach → Żywego Różańca, stowarzyszeniach („Združenie mariánskej mládeže”, „Združenie Máriina doba”) oraz ruchach. Największym ruchem maryjnym jest „Rodina Nepoškvrnenej” (ok. 300 tys. członków). Na 56 zgromadzeń zakonnych 10 jest pod wezwaniem Matki Bożej.

2. Tradycja cyrylo-metodiańska. Zapoczątkowali ją uczniowie św. Cyryla i Metodego. Po upadku Księstwa Wielkomorawskiego liturgia słowiańska przetrwała w Czechach i na Morawach, gdzie szerzono

kult Braci Sołuńskich. Na Słowacji obchody liturgiczne święta św. Cyryla i Metodego poświadczane są od XIV w. Do ożywienia kultu doszło w ramach tzw. odrodzenia narodowego w XVIII w. Wówczas tematyce cyrylo-metodiańskiej poświęcono liczne dzieła historyczne i literackie (autorstwa J. B. Magina, S. Timona, J. Papánka, J. Sklenára, J. Fándliego, J. Holliego). W latach 1850-1865 wydawano czasopismo „Cyrill a Method” poświęcone tematyce religijnej. Do ożywienia kultu Braci Sołuńskich przyczyniły się też obchody ich milenijnych jubileuszów (1863, 1869, 1885). Pierwsze kościoły pw. św. Cyryla i Metodego wybudowano w XIX w. (Selce 1863, Dohňany 1865, Mojttín 1874). Aktualnie takie wezwanie nosi ponad 40 obiektów sakralnych. W związku z powstaniem niepodległego państwa słowackiego (1993) doszło do ponownego ożywienia kultu Świętych Braci i ich uczniów, zwłaszcza św. Gorazda. Św. Cyryl i Metody są patronami Słowacji (święto 5 lipca). Ich kult ma wymiar ekumeniczny. Do tradycji cyrylo-metodiańskiej nawiązują dwa żeńskie zgromadzenia zakonne: Siostry św. Cyryla i Metodego, zał. 1909 w Danville (USA) dla wychowywania dzieci emigrantów słowackich, oraz Zgromadzenie Sióstr św. Cyryla i Metodego, zał. 1928 na Welehradzie (Morawy), które zajmuje się działalnością ekumeniczną (na Słowacji od 1933). Bracia Sołuńscy są także patronami Słowackiego Instytutu w Rzymie (zał. 1963).

A. Bagin, *Cirkevné dejiny. Novovek*, Bra 1982; A. Bagin, *Cyrylo-metodiańskie kostoly a kaplnky na Slovensku*, Bra 1985; A. Bagin, *Cirkevné dejiny. Stredovek*, Bra 1990; *Dejiny a kultúra rehoľných komunit na Slovensku*, red. J. Šimončič, Tv 1994; J. Ch. Korec, *Cirkev v dejinách Slovenska*, Bra 1994; J. Vavrovič, *Svetlá minulosť*, Tv 1994; *Rehole na Slovensku*, Bra 1996; V. Judák, *Kristova Cirkev na ceste*, Tv 1998; *Kresťanské hnutia, združenia a inštitúcie laikov na Slovensku*, Bra 1999.

JANA MORICOVÁ

SODALICJE MARIANSKIE

Publiczne stowarzyszenia religijne i kościelne o zadaniach formacyjnych i apostołskich, służące Kościołowi i oddane w sposób szczególny Najśw. Maryi Pannie. W myśl prawa kanonicznego są erygowane przez biskupa diec. lub za jego pisemną zgodą przez wyższego przełożonego zakonu, posiadającego przywilej apostołski. Statut każdej Sodalicyj wymaga aprobaty właściwej władzy kościelnej.

I. Rys historyczny SM. Pierwszą SM założył Jan Leunis SJ w jezuickim Kolegium Rzymskim w 1563. Miała ona na celu „wyrobienie swych członków — za pomocą gorącego nabożeństwa do Najśw. Panny i pod Jej opieką — na wybitnych chrześcijan, [...] dzielnie walczących w obronie Kościoła Chrystusowego przeciw wysiłkom jego wrogów”. Ułożone przez o. Leunisa i poszerzone w 1587 przez generała zakonu Klaudiusza Aquaviva SJ *Reguły*, stały się podstawą dalszej pracy.

W 1584 Grzegorz XIII bullą *Omnipotentis Dei* zatwierdził kanonicznie SM rzymską (*Prima Primaria*). Obdarzył ją prawem afiliacji wszystkich innych SM. W końcu XVI i w XVII w. szybko powstawały liczne SM młodzieży i dorosłych w innych krajach europejskich, a także w Afryce, Ameryce i Azji. Angażowały się aktywnie w obronę i szerzenie wiary oraz w działalność na rzecz ubogich.

Rozwój ten załamał się w XVIII w., zwłaszcza po kasacie jezuitów w 1773. Nieliczne pozostałe SM przeszły w ręce innych zakonów. Równocześnie prawo zakładania SM otrzymali biskupi. W 1814 jezuita zostali przywrócenie do istnienia i w 1824 objęli rzymską *Prima Primarię*. W 1825 Leon XII wyraził zgodę na afiliowanie do rzymskiej *Prima Primaria* SM założonych poza domami i kościołami jezuitów. W ten sposób

zatwierdził ostatecznie istnienie dwóch gałęzi sodalicyjnych: SM zakładanych i kierowanych przez jezuitów oraz SM założonych przy innych kościołach i podległych bezpośrednio zwierzchnictwu biskupa diec. Po ogłoszeniu w 1854 dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najśw. Maryi Panny rozpoczęło się ponowne ożywienie pracy sodalicyjnej. Ostatnim dokumentem papieskim poświęconym SM była konst. Piusa XII *Bis saeculari* (1948).

II. SM w Polsce. Pierwsza polska SM powstała w kolegium jezuickim w Poznaniu w 1574. Szeregi sodalicyjne skupiały zarówno młodzież szkolną, królów (Zygmunt III Waza, Jan III Sobieski), rycerzy (Żółkiewski, Czarniecki), szlachtę i mieszczan. Po załamaniu aktywności w XVIII w., stopniowy rozwój SM rozpoczął się w 2. poł. XIX w., najpierw w Galicji, później w poznańskim. Twórcami odrodzenia było grono wybitnych jezuitów (S. Załęski, M. Morawski, M. Czerwiński, S. Bratkowski).

W 1902 założono pierwszy organ sodalicyjny — miesięcznik „Sodalis Marianus”. Jego zadaniem była inspiracja różnorodnych grup, pogłębianie idei sodalicyjnej oraz uczenie metod pracy. Innym wyrazem aktywności stowarzyszenia było organizowanie Kongresów Mariańskich: we Lwowie (1905) i w Przemyślu (1911). W zaborze rosyjskim nielicznie powstające SM musiały działać w całkowitym ukryciu.

Podczas I wojny światowej większość SM włączyła się w różne działania charytatywno-społeczne. Po odzyskaniu niepodległości przystąpiły one do intensywnej pracy, współdziałając z → Akcją Katolicką, Stowarzyszeniami Katolickiej Młodzieży Żeńskiej i Męskiej oraz Harcerstwem (→ skauting). Jednocześnie umacniała się świadomość obowiązku wyrobienia we-

wewnętrznego oraz solidnej formacji intelektualnej: wiedzy religijnej i znajomości katolickiej myśli społecznej.

Dążeniu do pogłębienia pracy samowychowawczej i samokształcącej towarzyszył bardzo szybki rozwój liczebny SM. Rozwijały się również struktury organizacyjne: SM o jednakowym profilu tworzyły związki, organizowano różnego typu kursy, odbywały się zjazdy moderatorów. Od 1922 działał Krajowy Sekretariat SM w Polsce mający za zadanie utrzymanie łączności między Sodalicjami, koordynację ich działań, opracowywanie materiałów szkoleniowych itp. W latach 20. XX w. powstał hymn sodalicyjny „Błękitne rozwińmy sztandary”. Jego refren jest świadectwem trwałości szesnastowiecznych idei rycerskich.

II wojna światowa przerwała pracę sodalicyjną na terenach włączonych do Rzeszy Niemieckiej i Związku Radzieckiego. W Generalnej Guberni natomiast SM zeszyły do podziemia. Myślą przewodnią ich pracy było przygotowanie elity moralnej i intelektualnej, zdolnej budować przyszłą katolicką Polskę. Mimo dużych strat w swoich szeregach, natychmiast po zakończeniu wojny SM zaczęły nie tylko odradzać się, ale szybko rozwijać. Największy dynamizm przejawiały SM akademickie, mające świadomość, że są odpowiedzialne za przygotowanie twórczej, katolickiej inteligencji, współodpowiedzialnej za Kościół i za wprowadzanie prawa Bożego we wszystkie dziedziny życia. Jednocześnie odradzały się struktury ogólnopolskie SM: Krajowy Sekretariat oraz poszczególne związki. W miejsce miesięcznika „Sodalit Marianus” zaczęto wydawać „Biuletyn Informacyjny”.

W 1948 rozpoczęła się wśród członków SM szeroka fala przesłuchań. Aresztowanych zostało kilku moderatorów oraz kilkadziesiąt sodalisów. Wyroki wydane przez sądy wojskowe sięgały od 2 do 12 lat. W 1949 na skutek dekretu władz państwowych nakazującego rejestrację stowarzyszeń reli-

gijnych, Episkopat Polski był zmuszony zawiesić ich działalność. Dotyczyło to również SM.

Przywrócenie działalności SM w Polsce nastąpiło w 1980, kiedy Prymas Kard. Stefan Wyszyński zlecił ówczesnemu krajowemu duszpasterzowi akademickiemu, ks. Tadeuszowi Uszyńskiemu († 2001) „wznowienie działalności SM i to w dawnym stylu”. Od tej chwili SM zaczęły podejmować przerwana pracę. Powstało też kilka nowych. Na miejsce Krajowego Sekretariatu została powołana Ogólnopolska Konsulta SM, która wyłoniła spośród siebie Ogólnopolski Sekretariat jako organ koordynujący i inspirujący.

Od 1982 organizowane są ogólnopolskie pielgrzymki SM na Jasną Górę. 2 V 1996 Konferencja Episkopatu Polski erygowała Federację SM w Polsce. Zasady SM zostały przyjęte przez Zarząd Federacji 26 IV 1997.

III. Cel SM. Jest nim formowanie swoich członków na dojrzałych chrześcijan szczególnie odpowiedzialnych za Kościół i Jego misję w świecie. Dlatego też w pracy wychowawczej i samokształceniowej kładzie się nacisk z jednej strony na dążenie do świętości „dnia codziennego”, opartej na „integralnym” rozwoju osobowości, a z drugiej — na przygotowanie do przyszłych ról społecznych przez studium filozofii chrześcijańskiej, katolickiej nauki społecznej i etyki zawodowej.

Charakter życia duchowego sodalisów wyraża hasło „*Per Mariam ad Jesum*” (Przez Maryję do Jezusa). Sodalicyjne *Per Mariam* wyrasta z rozważania miejsca i roli Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Maryja jest dla sodalisów Matką, Pośredniczką i Wzorem. Naśladując Maryję sodalisli wchodzą w głębię tajemnicy → Wcielenia i Odkupienia, a tym samym w tajemnicę Kościoła. Jednocześnie odnajdują w Maryi najbardziej osobisty dar Chrystusa dla każdego człowieka i odpowiadają również osobistym oddaniem i zawierzeniem. We-

zwanie *ad Jesum* znajduje w SM wyraz przede wszystkim w stałej świadomości uczestnictwa w potrójnej posłudze Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej (→ chrystocentryzm). Na tej drodze sodalisi realizują swoje → powołanie w → Kościele i w → świecie, tzn. Chrystusowe wezwanie do osobistej → świętości i posłanie dla uświęcania bliźnich.

Uroczystym wyrazem takiej postawy i drogi duchowej sodalisów jest ślubowanie. Przez ten akt przyjmują Maryję jako swoją Panią i Matkę, a zarazem oddają się całkowicie do Jej dyspozycji.

Charakter i zakres działalności zewnętrznej SM wiąże się ze specyficznym powołaniem sodalisów do apostołstwa w świecie. Powołanie i posłannictwo wynikające z przynależności do Kościoła sodalisi realizują jako ludzie świeccy. Oznacza to, że włączeni w całą rzeczywistość doczesną (→ rzeczywistości ziemskie), w zwykłych i normalnych warunkach życia, zaangażowani w działalność gospodarczą, społeczną, polityczną, kulturalną (→ kultura), naukową i techniczną — podejmują z pełną gotowością, odwagą, w sposób twórczy i odpowiedzialny wyzwanie stawiane przez współczesną cywilizację. Budują we wszystkich dziedzinach życia ład moralny oparty na Ewangelii i w ten sposób „przyczyniają się do uświęcania świata na kształt zaczynu” (LG 31). Działając natomiast w strukturach Kościoła i pełniąc w nich różne funkcje oraz posługi — stają się współodpowiedzialnymi za budowanie Jego wewnętrznej wspólnoty.

IV. Zadania SM. Powyższe cele wytyczają dwa kierunki zadań: pracę formacyjną i samowychowawczą prowadzoną w zespołach oraz zadania apostołskie realizowane zespołowo lub indywidualnie.

a) *Praca formacyjna* ma na celu rozwój osobowy i dążenie do świętości wszystkich członków, przygotowanie i pomoc w chrześcijańskim kształtowaniu ich życia rodzin-

nego i społecznego, wyrobienie gotowości oraz umiejętności podejmowania szerszych zadań apostołskich;

b) Wynikiem *działań apostołskich* jest: szczególne zaangażowanie sodalisów w parafii i szerszych inicjatywach kościelnych; nowa → ewangelizacja oraz umiejętna obrona Kościoła; kształtowanie wg prawa Bożego środowiska rodzinnego i zawodowego; troska o zachowanie i rozwój wartości chrześcijańskich w kulturze polskiej oraz współpraca z instytucjami i ruchami społecznymi mającymi na celu przeciwdziałanie degradacji człowieka i przyrody.

V. Metody formacji sodalicyjnej. Proces formacji w SM obejmuje całego człowieka (integracja). W tym procesie zwraca się specjalną uwagę na: konsekwentną pracę nad sobą i kształtowanie postawy modlitwy, umiejętność harmonijnego łączenia życia modlitwy z aktywnością zewnętrzną, intelektualną podbudowę wiary, kształtowanie postaw „otwartych” wobec problemów współczesnego świata, a szczególnie własnego kraju i narodu, kształtowanie postaw społecznych, wypracowywanie postawy dawania świadectwa i koniecznej do tego odwagi, kształtowanie poczucia wspólnoty i umiejętności życia we wspólnocie oraz kształtowanie właściwego stosunku do całego Bożego dzieła stworzenia.

Syntezę wszystkich wątków formacji sodalicyjnej stanowi postawa służby. Najgłębszym źródłem takiej służby jest przemyślenie i przeżycie maryjnego *fiat*.

Indywidualna praca nad sobą opiera się na głębokim życiu sakramentalnym z możliwie codziennym udziałem w Eucharystii, codziennej lekturze Pisma św. i rozmyślaniu, modlitwie do Najśw. Maryi Panny (m.in. → Różaniec, → „Anioł Pański”, Apel Jasnogórski), systematycznej lekturze religijnej (szczególnie prasa katolicka) oraz poświęconej problemom rozwoju osobowego człowieka i praktyce „dyscypliny dnia codziennego”. Zaleca się również obranie

stałego spowiednika (→ kierownictwo duchowe) i regularną → spowiedź.

Wspólnotowa praca samowychowawcza w ramach całej SM lub poszczególnych zespołów (sekcji) oparta jest na uczestnictwie we wspólnych zebraniach, Mszach św., nabożeństwach, w dniach skupienia i rekolekcjach zwłaszcza zamkniętych, a przede wszystkim w ćwiczeniach duchowych św. Ignacego Loyoli. Służą jej również wspólna lektura Pisma św., konferencje i dyskusje na tematy religijne, światopoglądowe i wychowawcze, wymiana doświadczeń, refleksji oraz tzw. rewizja życia w specjalnych zespołach życia duchowego. Szczególnie dużo korzyści przynoszą obozy formacyjne i pielgrzymki.

Praca samokształceniowa prowadzona jest w ramach sekcji, grup zawodowych, kursów kandydackich oraz studiów w oparciu o instytuty i wydziały teologiczne. Obejmuje podstawy filozofii chrześcijańskiej i teologii, Pisma św. oraz katolickiej nauki społecznej. Szczególnym obowiązkiem jest znajomość głównych dokumentów Sob. Wat. II, *Katechizmu Kościoła Katolickiego* i posoborowego nauczania Magisterium Kościoła, a także polskich synodów (diecezjalnych i plenarnych).

W pracach „na zewnątrz” stosowane metody zależą od rodzaju wykonywanych zadań (wychowawczych, charytatywnych i innych). Samo jednak podejmowanie tych zadań i „dorastanie” do nich jest już doskonałą drogą formacji zarówno indywidualnej, jak zespołowej. „Dorastanie” bowiem oznacza nie tylko umiejętność działania, ale przede wszystkim świadectwo własnego życia.

VI. Formy organizacyjne. SM zrzeszają osoby różnego wieku, stanu i zawodów. Ze względu na charakter formacyjny pracy sodalicyjnej dąży się do tworzenia SM jednorodnych: młodzieży szkolnej i akademickiej (okres szczególnie ważny dla pracy samowychowawczej) oraz osób dorosłych o tym samym profilu zawodowym.

W SM wyróżnia się trzy etapy formacji: aspiranci, kandydaci i członkowie zwyczajni.

Działalnością SM kieruje zarząd, wybierany przez ogół członków zwyczajnych, oraz moderator, tj. kapłan mianowany przez biskupa lub właściwego przełożonego zakonu.

Praca w SM prowadzona jest przede wszystkim w małych grupach (do 15 osób), w tzw. sekcjach lub zespołach o charakterze samowychowawczym, samokształceniowym oraz apostołskim: np. zespoły kandydackie, katolickiej etyki zawodowej, zespoły podejmujące zadania wynikające z potrzeb środowiska itp. Oprócz pracy w małych grupach (zespołach) SM jako całość bierze udział we wspólnych Mszach św., zebraniach, rekolekcjach, pielgrzymkach, itp.

SM na terenie diecezji mogą tworzyć związki diec.; SM o jednakowym profilu mogą tworzyć związki krajowe; wszystkie SM na terenie całego kraju — Federację SM w Polsce.

J. Rostworowski, *Przewodnik SM*, Wwa 1946; T. uszyński, *SM. Informator*, [bmw] 1997.

KS. TADEUSZ USZYŃSKI

SOLIDARNOŚĆ

(łac. *solus* — sam; *dare* — darować)

I. Pojęcie. Słowo s. jest bardzo wieloznaczne. Tym mianem nazwała się partia robotnicza, która wyłoniła się z I Proletariatu w 1883; jest to ruch społeczny w Polsce po 1980; NSZZ „S.”, to związek zawodowy

powstały w 1980, którego organem był tygodnik „S.”; także ruch polityczny pod nazwą Akcja Wyborcza „S.”.

S. w sensie socjologicznym jest przejawem więzi w ramach jakiejś grupy lub społeczności w imię wspólnych interesów. W

sensie prawnym s., to wzajemne zobowiązanie i odpowiedzialność oraz wzajemna pomoc. Ks. Józef Tischner († 2000) pisze: „Człowiek wiąże się z drugim człowiekiem dla opieki nad tym, kto potrzebuje opieki. Ja jestem z tobą, ty jesteś ze mną, jesteśmy razem — dla niego. My — dla niego. [...] Wspólnota s. różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest „dla niego”, a „my” przychodzi potem” (*Etyka s.*, Kr 1981, 13-14).

Terminem bliskoznacznym jest *solidaryzm*, który wiąże się z ruchem społeczno-politycznym powstałym w 2. poł. XX w. Wg niego istnieje naturalna wspólnota interesów określonych grup społecznych, a nawet całej ludzkości ponad wszystkimi różnicowaniami, która winna stanowić podstawy ładu i pokoju ludzkich społeczności.

II. Podstawy s. ludzkiej i chrześcijańskiej. Zgromadzenie ONZ uchwaliło 10 XII 1948 Deklarację Powszechną Praw Człowieka, która m.in. stwierdza: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa. Każdy człowiek posiada wszystkie prawa do wolności, zawarte w niniejszej Deklaracji bez względu na jakiegokolwiek różnicę rasy, koloru, płci, języka, wyznania, poglądów politycznych i innych, narodowości, pochodzenia społecznego, majątku, urodzenia, lub jakiegokolwiek innego stanu”.

Dokument ten uznaje podstawową jedność wszystkich członków rodziny ludzkiej. Podstawę tej jedności widzi w → wolności, godności i równości praw wszystkich ludzi. Ich rozumność i → sumienie niesie ze sobą powinność powszechnego braterstwa, bez względu na wielorakie różnicowania, które mogą mieć miejsce.

Takie ujęcie jedności i braterstwa rodzaju ludzkiego, choć nie zostało to wprost w Deklaracji powiedziane, osadzone jest niewątpliwie w biblijnej i chrześcijańskiej

świadomości, która pełniej rozumie zarówno samą godność i osobowy charakter ludzkiej egzystencji, jak wymóg s. międzyludzkiej, osadzony w tej godności i osobowo-podmiotowym charakterze człowieczeństwa. Odwołuje się bowiem do jedynego Boga, Stwórcy człowieka na obraz i podobieństwo swoje i Stwórcy wszystkiego. Chrześcijańska idea Boga Osobowego Ojca, Syna i Ducha Świętego, i chrześcijańskie przeświadczenie o podobieństwie człowieka do Boga oraz jego powołaniu do komunii z Osobami Boskimi i osobami ludzkimi na podobieństwo komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego, rodzi nieporównywalną podstawę dla rozumienia s. międzyludzkiej i jej twórczego urzeczywistniania.

Temat ten został w naszych czasach bogato podjęty przez Sob. Wat. II oraz Pawła VI i Jana Pawła II.

III. Duchowość s. Za świadomością wskazanych wyżej podstaw międzyludzkiej s. i jej docenieniu, winny iść postawy i duchowość solidarnościowa: „Gdy naprawdę uświadomimy sobie to, że jesteśmy braćmi i siostrami we wspólnym człowieczeństwie, wówczas będziemy mogli kształtować swoje postawy wobec życia w świetle owej s., która nas jednoczy. [...]. Zawsze winniśmy pamiętać o słowach Chrystusa, które zwięzłe określają każdy doskonały przejaw ludzkiej s.: «Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie» (Mt 7, 12)” (Jan Paweł II, *Orędzie na XX Światowy Dzień Pokoju 1986*).

W Orędziu tym Ojciec święty wskazuje na rozliczne zranienia s. w relacjach międzyludzkich, dokonywane przez pogwałcenie ludzkiej godności i praw człowieka z niej wypływających, zarówno w małych wspólnotach ludzkich, jak narodowych oraz międzynarodowych. Jednakże wskazanie tego zranienia nie powinno prowadzić do pesymizmu, ale do odwołania się do zwycięskiej łaski → Jezusa Chrystusa. On przez swą Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie jest

źródłem zarówno naprawionej komunii człowieka z Bogiem jak też ludzi między nimi (Ga 3, 26-28).

Dla św. Pawła uzdrowiona s. między-ludzka przez Jezusa Chrystusa zobowiązuje do podjęcia odpowiednich postaw i → duchowości, która będzie się wyrażała ponad wszelkimi możliwymi zróżnicowaniami między ludźmi i będzie praktycznie wcielać w życie ideę budowania, a także bycia jednym Ciałem w Chrystusie (1 Kor 12, 13).

Kościół święty ma w Chrystusie pełnić dalej dzieło uzdrawiania zranionej ludzkiej s. i przywracania jej najdoskonalszego oblicza, gdyż zgodnie z nauką Sob. Wat. II sam „jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1).

Jan Paweł II uobecnia w sposób niezrównany to posłannictwo Kościoła. W tym nurcie jest też jego uznanie dla polskich dokonań w imię s.: „W imię przyszłości człowieka i ludzkości trzeba było wypowiedzieć to słowo «S.». Dziś płynie ono szeroką falą poprzez świat, który rozumie, że nie możemy żyć wedle zasady «wszyscy przeciw wszystkim», ale tylko wedle zasady «wszyscy z wszystkimi, wszyscy dla wszystkich»” (Gdynia, 11 VI 1987).

Zasadę tę nieco inaczej, ale nie mniej twórczo, wyraził św. Paweł: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełnijcie prawo Chrystusowe” (Ga 6, 2).

S., Com 13(1993), 2 (cały zeszyt); W. Słomka, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lb 1996, 200-214; tenże, *Dwudziestolecie „S.” w kontekście Wielkiego Jubileuszu*. To 2000.

KS. WALERIAN SŁOMKA

SPIRYTYZM

(łac. *spiritus* — duch)

Wiara w możliwości kontaktu z bezcielesnymi istotami, zwanymi „duchami”; zespół praktyk służących uzyskaniu tego kontaktu wiążących się z medium, zdolnym odbierać przekazy od tych istot przez kody, pismo automatyczne, tabliczkę *ouija* lub w inny sposób; doktryna powstała jako skutek praktyki s.

W jęz. pol. w XIX w. używano słowa „duchowieństwo” dla pierwszego znaczenia, zaś dla pozostałych znaczeń terminu „duchownictwo”.

S. odróżnić należy od spirytualizmu — doktryny filozoficznej przeciwnej materializmowi. S. bowiem zakłada spirytualizm, ale nie utożsamia się z nim. W j. ang. odwrotnie: *spiritualism* znaczy s.

Historia s. sięga czasów starożytnych, ma on te same źródła co → magia i → okultyzm. Niektórzy wywodzą go też od kultu przodków. Współczesny s. bezpośrednio wywodzi się z wydarzeń mających

miejsce w 1848 w amerykańskim mieście Hydesville, gdzie głośna stała się sprawa sióstr Fox, mających zdolność prowokowania przekazów od „duchów” komunikujących się za pomocą ogólnie słyszalnych stuków. W bardzo krótkim czasie stwierdzono, że wielu ludzi posiada podobne zdolności jak one. W przeciągu 4. lat ruch spirytystyczny rozprzestrzenił się na całe Stany Zjednoczone i dotarł do Europy. W 1855 ze s. zetknął się Francuz Alan Kardec (właściwe nazwisko D. H. L. Rivail), którego pisma (skompilowane przez niego wypowiedzi „duchów”) stały się później klasyką s. (zwłaszcza *Księga Duchów* z 1856). Istotne dla początków s. są również publikacje C. Crowe i A. Cahagneta.

Niemal od początku powstania ruchu pojawiły się próby naukowego wyjaśnienia zjawisk spirytystycznych. W tym celu zostało stworzone Society for Psychical Research w 1882 w Wielkiej Brytanii, później także w USA. W jego skład wchodziłi My-

ers, Gurney, Sidgwick, Balfour (przyszły premier), Barrett, Rayleigh (odkrywca argonu). Wkrótce dołączyli do nich Tennyson, Gladstone, John Thomson (odkrywca elektronu), Mark Twain, William James, Lewis Carroll, John Ruskin, Sir Olivier Lodge, F. Leighton, G. F. Watts. Byli tam naukowcy, m.in. chemik Rayleigh, przyrodnik Wallace (współtwórca teorii ewolucji), politycy i artyści. Towarzystwo to uznało, że zjawiska parapsychologiczne (→ parapsychologia) przedstawiają tak bogaty materiał dowodowy, że nie wolno go ignorować. Zasadniczo jego członkowie nie byli entuzjastami s., raczej sceptykami, szukającymi racjonalnego wyjaśnienia. Próbowano konstruować teorie (np. prof. Ernest Bozzano), które mogłyby stworzyć fundamenty „nauki parapsychologicznej”. Wydaje się, że próby te rozbiły się o nieprzekraczalną trudność teoriopoznawcze i metodologiczne. Z perspektywy nauk empirycznych, opartych na redukcjonizmie, dochodziły one do wniosków redukcjonistycznych (przede wszystkim psychologizowanie zjawisk, zacieśnienie ich do fenomenów psychicznych, np. C. G. Jung), albo przekraczały ramy oraz kompetencje tych nauk i traciły teoriopoznawcze podstawy formułowania swych sądów.

Z punktu widzenia teologicznego najbliższym prawdy wydaje się wyjaśnienie, że media oszukiwane są przez demony, które mogą posiadać stosunkowo dokładną wiedzę na temat zmarłych.

W dziewiętnastowiecznej Europie masowy s. był przeważnie salonową zabawą, główny jednak nurt s. — „kardecowski” traktował siebie jako nową dziedzinę nauki, kładąc nacisk na stronę informacyjną przekazów. W Ameryce Płd. s. (m.in. „kardecowski”) łącząc się z wierzeniami afrykańskimi oraz elementami chrześcijaństwa, wpłynął na uformowanie się nowych religii (czasem również zbiorowo zwanych s.), związanych z niższymi klasami społecznymi,

mi, mających kilkadziesiąt milionów zwolenników.

Od lat 20. XX w. s. zaczął tracić zwolenników w Europie, niemniej jednak wpłynął na rozbudzenie zainteresowań parapsychologicznych, pośrednio także na powstanie ruchu New Age. „Spadkobiercą” s. w ramach New Age jest praktyka *chanellingu*. Jest ona logicznym następstwem mediumizmu, który rozpoczynał od komunikacji za pomocą stuknięć, następnie wprowadził urządzenia piszące i tabliczki *ouija*, później zaczął korzystać z pisma automatycznego. Następnym etapem więc musiało być bezpośrednio nawiązywanie łączności ze światem „duchów”, co ma miejsce w *chanellingu*.

Praktyka i doktryna s. jest nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. Już w ST jest zakaz wywoływania duchów (Kpł 19, 31; 20, 6. 27). S. jest manipulacją rzeczywistościami duchowymi, próbą wdarcia się w domenę zastrzeżoną Bogu. Jest jednym z najcięższych grzechów → bałwochwaltwa (KKK 2117). Zamiast zwrócenia się do Boga, próbuje się zgłębiać świat duchów, albo dla własnej korzyści, albo też — co jeszcze groźniejsze — w posłuszeństwie wobec nakazów „z zaświatów”.

Doskonałą charakterystyką postawy spirytystycznej jest 1 Sm, 28, 3-19: Saul nie chce zaakceptować swojej ograniczoności i zależności od Boga, nie otrzymując odpowiedzi przez proroków w nurtującej go kwestii, zwraca się w końcu do kobiety wywołującej duchy, by wezwała ducha Samuela. Otrzymuje od niego odpowiedź, ujawniającą wewnętrzną sprzeczność jego postawy: po co zwracać się do duchów zamiast do Boga, skoro są one poddane Bogu. Jeśli zaś są wrogie Bogu, czego można się od nich spodziewać?

Wbrew własnym przekonaniom spirytystów ich doktryna jest zasadniczo niezgodna z chrześcijaństwem, zwłaszcza z chrześcijańską nauką o rzeczach ostatecznych

(m.in. → reinkarnacja, uznawana przez spirytystów, z wyjątkiem niektórych spirytystów anglosaskich).

Kościół pośrednio lub bezpośrednio potępił doktrynę i praktykę s. na: Sob. Lyonskim II (Denz. 857-858), Sob. Florenckim II (Denz. 1304-1306), Sob. Tryd. (Denz. 1820) oraz przez papieży: Innocentego VIII w bulli *Summis desiderantes* (1484), Benedykta XII w konst. *Benedictus Deus* (Denz. 1000-1002), Piusa IX w enc. *Supremae* (1856) (Denz. 2823-25), a także odpowiedź Świętego Oficjum z 1917 (Denz. 3642) i ostatnio w KKK 1013.

Duchowość s. jest wypadkową praktyk mediumistycznych, światopoglądów (lub doktryn podawanych przez „duchy”) i postaw wahających się pomiędzy gnostycką niechęcią do świata materialnego a naiwnym secentystycznym przekonaniem o nieograniczonych możliwościach nauki i ludzkiego rozumu w ogóle.

Analiza praktyki s. jest bardzo trudna. Badające ją Society for Psychical Research, po zgromadzeniu kilku tysięcy stron materiałów i kilkudziesięciu latach badań, nie doszło do żadnych miarodajnych wniosków. Światopogląd zaś s. najlepiej można poznać poprzez pisma A. Kardeca. Starają się one naszkicować w miarę kompletną kosmologię, ontologię, antropologię i etykę. Ewidentna jest jednak zupełna nieświadomość problematyki epistemologicznej.

S. wyrósł w klimacie dziewiętnastowiecznego pozytywizmu i mimo iż przeciwstawia się wąskiemu pojęciu nauki, to czyni tak dlatego, że sam pragnie się również uważać za naukę empiryczną. → Doświadczenie czyni zasadniczym kryterium → prawdy, nie biorąc pod uwagę różnych możliwości interpretacji tego doświadczenia. To, co szczególnie uderza przy lekturze pism Kardeca, to bezkrytycyzm w podawaniu rozmaitych „prawd”. Wprawdzie pisze on, że należy „badać duchy” (→ rozoznaczanie duchowe), czyli nie zawsze im do-

wierzać (1 J 4, 1), ponieważ istnieją duchy gorsze i lepsze. Niemniej jednak nie podaje kryterium tego badania. Podejrzewać należy, że jest ono nieuświadomionym *a priori*. Jeśli Kardec twierdzi, że duchy mogą świadomie oszukiwać ludzi, to dlaczego wierzy duchom zapewniającym, że są „doskonałe”? W rzeczywistości trzeba uznać, że kryterium to sprowadza się do zgodności z własnym światopoglądem Kardeca.

Mimo więc, że s. powołuje się na doświadczenie kontaktu z duchami, to jednak głębiej od tego doświadczenia leży pewien światopogląd, w którym można wyraźnie dostrzec wpływy dziewiętnastowiecznego pozytywizmu, teozofii, gnozy, a także wybiórczego chrześcijaństwa. Światopogląd ten jest stosunkowo spójny, jednak ceną za tę spójność jest zbanalizowanie podstawowych pytań filozoficznych i teologicznych. Np. odpowiedzią na problem sprawiedliwości Boga i odpowiedzialności moralnej jednostki jest → reinkarnacja, której rozumienie jest niemal baśniowe, podąża ona bowiem do nieuchronnego szczęśliwego końca w formie oczyszczenia się z niewoli materii, przy czym nie ma błędów ani możliwości cofnięcia się.

Porównanie kardecowskiej koncepcji reinkarnacji z buddyjską (→ buddyzm) wykazuje, jak płytko filozoficznie jest ta pierwsza. Problemy teologiczno-moralne są w większości nieobecne lub strywializowane, np. nie istnieje właściwie pojęcie grzechu, co najwyżej gnostyckie przekonanie, że duch „upadł” wiążąc się z materią. Brak problematyki odkupienia. Bóg jest właściwie pojmowany deistycznie: stworzywszy świat, nie działa sam, lecz za pośrednictwem duchów. Zasadniczą → wadą moralną jest samolubstwo. Brak jednak uzasadnienia, dlaczego miałoby ono być wadą. W każdym razie nie jest ono rozumiane jako postawienie miłości własnej na miejscu miłości Boga. Przy tym wszystkim Kardec twierdzi, że doktryna s. jest najzupełniej

zgodna z chrześcijaństwem, co więcej — że w końcu Kościół także dojdzie do uznania takich prawd, jak reinkarnacja.

Postawę duchową i intelektualną Kardeca można podsumować jako tego, który „wie lepiej”, więc nie liczy się z faktami, a często ich nie zna. Odrzuca przyjęte przez chrześcijaństwo dogmaty, zastępując je równocześnie innymi. Tworzy fantastyczną, nie poddającą się empirycznej sprawdzalności wizję świata. Sądzi przy tym, że jako jedyny jest w posiadaniu pełnej prawdy. Jest to postawa wspólna dla gnozy (→ gnostycyzm), → okultyzmu, pozytywizmu, a także wielu współczesnych → sekt. Kardeca odróżnia od gnozy czy sekt brak ekskluzywizmu soteriologicznego. Twierdzi bowiem, że do spirytystycznego zbawienia dojdzie w końcu każdy (apokatastaza).

Nie wszyscy spirytyści podzielają światopogląd Kardeca. Dla większości istotna

jest jedynie jego strona praktyczna: możliwość kontaktu z duchami (aczkolwiek posługują się często pismami Kardeca jako rodzajem modlitewnika lub księgi rytuałów). W wersji latynoamerykańskiej s. służy bardziej celom terapeutycznym niż poznawczym. Media (tj. osoby nawiedzone przez duchy) pełnią rolę uzdrawiaczy, czarowników czy też szamanów. Światopogląd tamtejszych spirytystów jest synkretystyczną mieszaniną różnych wierzeń i idei.

A. Kardec, *Co to jest duchownictwo? Przewodnik dla nieświadomych w dziedzinie objawów duchowych zawierający treściwe wyluszczenie zasad nauki duchowniczej*, Kr 1863 (oryg. *Qu'est-ce que le spiritism*, P 1859); S. Bramly, *Macumba, forces noires de Brésil*, P 1975; C. Wilson, *Mysteries*, Lo 1978; tenże, *Afterlife*, Lo 1987; *Psychologia wierzeń religijnych*, red. K. Janowski, Wwa 1990; C. Wilson, *The Mammoth Book of the Supernatural*, Lo 1991; J. Michaelsen, *Piękna strona zła*, Wwa 1992; A. Kardec, *Księga Duchów*, Wwa 1993.

MACIEJ GÓRNICKI

SPORT

Istota s. jest określona przez jego funkcję w rozwoju całej osoby ludzkiej, będącej jednością → ciała i ducha. W wymiarze indywidualnym ćwiczenia ciała i gry zespołowe służą: a) podnoszeniu i nabywaniu sprawności fizycznej zgodnie z olimpijską zasadą sformułowaną przez P. de Coubertin w 1896: *citius — altius — fortius* (szybciej — wyżej — mocniej); b) doskonaleniu i rozwojowi ducha ludzkiego.

W wymiarze społecznym służą one integracji jednostki z grupą osób czy nawet całej rodziny ludzkiej (idea Igrzysk Olimpijskich).

I. W życiu chrześcijańskim. S. jest odpowiednim „środkiem i pomocą” w doskonaleniu życia moralno-duchowego i formacji ludzkiej (GE 4). Kształtuje charakter poddając ciało i ducha ostrej dyscyplinie, przyzwyczajając do wysiłku i ucząc panowania nad sobą. Pomaga w zdobywaniu → cnót: roztropności, odwagi, uczciwości, wy-

trwałości, radości, → pokory i innych, potrzebnych do życia rodzinnego oraz społecznego. Stąd tak wielkie znaczenie s. dla → życia duchowego.

Św. Paweł wykorzystuje obraz walki sportowej o przemijającą nagrodę do opisu życia chrześcijańskiego jako → walki duchowej o nagrodę nieprzemijającą (1 Kor 9, 24-27) i jako znak dążenia do życia z Chrystusem w Jego chwale (Flp 3, 12 n.). Każdy chrześcijanin jest „atletą” ducha, który walczy uczciwie w nadziei zdobycia nagrody wiecznej (2 Tm 2, 5; 4, 7-8). Pius XII dodaje, że ta nagroda jest przygotowana dla wszystkich ludzi, którzy są wspierani przez → Jezusa Chrystusa, jedynego zwycięzcę świata (*Przemowa do członków Włoskiego Centrum Sportowego*, 9 X 1955).

Wg Sob. Wat. II, s. pomaga w „utrzymaniu równowagi ducha i braterskich stosunków między ludźmi” (GS 61). W ten sposób staje się przygotowaniem i wspar-

ciem życia łaski. Kościół widzi w nim także możliwość „chwaleń Boga w naszym cie-le” (1 Kor 6, 20).

II. Zagrożenia. Ujawniają się przede wszystkim poprzez: a) nieroztropne i przesadne uprawianie s., które szkodzi zdrowiu i grozi utratą życia; b) komercjalizację s.; c) pasywnych „graczy”, dla których s. zastąpił miejsce religii; d) → fanatyzm spor-

towy, który zagraża świętowaniu Dnia Pańskiego (→ niedziela) i życiu rodzinnemu.

Osobny problem moralno-duchowy uprawiania s. stanowi stosowanie dopingu przez środki farmakologiczne i inne.

Personalistyczna wizja sportu, red. M. Barlak, Wwa 1994.

KS. WŁODZIMIERZ WOŁYŃC

SPOWIEDŹ

Tradycyjne określenie → pokuty sakramentalnej zwracające uwagę na jeden z warunków tego sakramentu tj. na wyznanie → grzechów.

Termin ten znalazł się w powszechnym użyciu, odkąd praktykowana w starożytnym Kościele pokuta kanoniczna została zastąpiona indywidualnym przyznaniem się penitenta do popełnionych grzechów i gdy wyznanie win nabrało charakteru decydującego o akcie pokuty sakramentalnej. We współczesnej teologii termin s. wychodzi z użycia na rzecz określenia „sakrament pokuty i pojednania”, szczególnie wyeksponowanego przez adh. *Reconciliatio et paenitentia* Jana Pawła II (2 XII 1984).

Dla → rozwoju duchowego, zwłaszcza na etapie początkujących, duże znaczenie ma poprawna s., jako wyznanie grzechów i uznanie siebie grzesznikiem (RP 13). Powinna ona mieć bardziej charakter analityczny, aniżeli faktograficzny, przy całej trosce o właściwą identyfikację stanu sumienia, a więc poprawne nazywanie grzechu „po imieniu” itp. Chodzi o uchwycenie już w rachunku sumienia, a następnie wyznanie motywów i okoliczności popełnionych grzechów, a także analizę stanów emocjonalnych występujących przed, w trakcie i po popełnieniu grzechu, zwłaszcza ciężkiego.

W tym celu kard. Carlo Martini w ślad za posoborowym *Ordo paenitentiae* proponuje, aby s. odprawiać wg schematu: a) *confessio laudis* — dziękczynienie za otrzyma-

ne łaski pomimo grzeszności; b) *confessio vitae* — pokorne wyznanie swoich grzechów; c) *confessio fidei* — uwielbienie Boga za Jego → Miłosierdzie (*Wyznania Pawła*, Kr 1987, 57).

Adrienne von Speyr († 1967), współczesna mistyczka, zwraca natomiast uwagę, że częsta s., czyli tzw. s. dewocyjna, tj. nie z grzechów śmiertelnych, ale dla podtrzymania stanu łaski uświęcającej, winna mieć charakter charyzmatyczny. „Ta s. stawia sobie za cel nie tyle wyrwanie chrześcijanina ze społeczności żyjących w grzechu, co raczej uzdolnienie do życia pośród grzeszników, do uczestniczenia w ich losie. [...] Chrześcijańska s. dewocyjna musi zawierać w sobie pragnienie pełniejszego uczestniczenia w losie grzeszników, co więcej — pragnienie dzielenia się łaską rozgrzeszenia z tymi także, którzy o s. nie wiedzą lub jej nie praktykują, a wreszcie pragnienie uzyskania dla nich jak najwięcej łask z pomocą częstej lub nawet codziennej Komunii” (*Spowiedź*, Pz 1993, 105).

S. dewocyjna u stałego spowiednika zwykle połączona jest z → kierownictwem duchowym, dzięki czemu zyskuje szczególną owocność dla → życia duchowego.

S. Moysa, *Sakramentalne wyznanie grzechów w świetle współczesnych dyskusji*, AK 89(1977), 192-207; A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Op 1992; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Sob. Wat. II*, Zb 2000, 309-324.

KS. MAREK CHMIELEWSKI
KS. WOJCIECH ZAWADZKI

STABILITAS LOCI

(łac. stałość miejsca)

Warunek stawiany → mnichom, zwłaszcza benedyktynom. *Reguła* św. Benedykta z Nursji († 547) kładła nacisk na → pokorę, → posłuszeństwo, → miłość, → ufność w Opatrzność oraz na s. l. Śluby → mnicha wiążą go do śmierci z jego → klasztorem. Św. Benedykt przeciwstawiał się krążeniu po świecie mnichów wędrownych i włóczęgów, którzy nie tylko narażali swe zbawienie w podróżach i pielgrzymkach, lecz nawet byli przyczyną zamętu na Wschodzie. Na Zachodzie włóczęgostwo bywało

przyczyną upadku klasztoru po śmierci opata-założyciela. Ścisła reguła, zastępująca dowolność władzy przełożonego i s. l. uświęcona przez → śluby zmniejszały znacznie włóczęgostwo monastyczne po drogach i miastach, a nawet je usunęły.

Oprócz mnichów i mniszek zobowiązanych do → klauzury, s. l. stosują różne → stowarzyszenia życia apostołskiego, np. filipini (→ oratoriańska szkoła duchowości).

Sluchaj, módl się, pracuj, Pz 1989; Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, Pz-Wwa 1984.

JERZY SKAWRON OCARM

STAŁY SPOWIEDNIK

Kapłan pełniący funkcję spowiednika danej osoby, będący niekiedy równocześnie jej → kierownikiem duchowym, bądź też mistrzem nowicjuszy w zakonach.

Przed Sob. Wat. II dla spowiadania osób zakonnych s. s. winien posiadać specjalną jurysdykcję od ordynariusza miejsca (CIC kan. 521, § 2; 566, § 2), natomiast posoborowy Kodeks Prawa Kanonicznego poleca, aby przełożeni zatroszczyli się o odpowiednich spowiedników dla swoich podwładnych (kan. 630 § 2).

Kościół, zwracając uwagę na korzyści duchowe płynące z częstej → spowiedzi, zaleca jednocześnie s. s., który mógłby łatwiej dopomóc penitentowi w jego pracy wewnętrznej. Takiemu spowiednikowi, oprócz wyznania grzechów, należałoby składać swego rodzaju „sprawozdanie” z pracy nad sobą od poprzedniej spowiedzi. Dzięki temu możliwym staje się postęp duchowy, jak też głębsza praca nad uświęceniem siebie, człowiek bowiem przez częstą spowiedź coraz pełniej poznaje Boga, jak i siebie samego, własne swe niedoskonałości.

Zgodnie z adh. Jana Pawła II *Reconciliatio et paenitentia* (2 XII 1984), spowiednik działający *in persona Christi* winien okazać się „bratem człowieka, miłosiernym, wiernym i współczującym arcykapłanem, pasterzem gotowym szukać zabłąkanej owcy, lekarzem, który leczy i pociesza, jedynym nauczycielem, który jest prawdomówny i naucza drogi Bożej, sędzią, który sędzi prawdziwie, a nie wg pozorów” (RP 29).

Choć moralisci zalecają, by zwłaszcza osoby o sumieniu skrupulatnym korzystały z posługi s. s. i były mu posłuszne, to jednak zalecenie to odnosi się do wszystkich, którzy pragną osiągnąć wysoki stopień → doskonałości moralno-duchowej. Z tego względu s. s. winien być do ich dyspozycji także poza wyznaczonym na spowiedź czasem.

S. Nowak, *Rola spowiednika w teorii i praktyce współczesnego Kościoła*, AK 89(1977), 208-222; S. Witek, *Duszpasterstwo w konfesjonale*, Pz 1988; W. Świerzawski, *Kapłan drugi Chrystus. Listy do młodych kapłanów*, Sd 1994, 155-172; J. Misiurek, J. M. Popławski, *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, Lb 2000.

KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

STOWARZYSZENIA ŻYCIA APOSTOLSKIEGO

Zrzeszenia osób, których członkowie z zasady nie składają → ślubów, realizują jednak własny cel apostolski i prowadzą życie wspólne, dążąc do → doskonałości przez praktykowanie → rad ewangelicznych. S. ż. a., podobnie jak → zakony i → instytucje świeckie, dzielą się na kleryckie i laiczne. Mogą być na prawie papieskim lub diec.

Podobnie jak zakony dążą do doskonałej miłości przez praktykowanie → rad

ewangelicznych, różnią się jednak od nich sposobem praktykowania → czystości, → ubóstwa i → posłuszeństwa, naturą węzła łączącego członków ze s. ż. a. (np. przyrzeczenia zamiast ślubów), sposobem życia oraz działania.

J. R. Bar, J. Kałkowski, *Prawo o instytucjach życia konsekrowanego*, Wwa 1985; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

STYGMATY

(gr. *stígo* — ranić, przebijać, znakować, piętnować)

Są to spontanicznie zaistniałe zewnętrzne rany na ciele, podobne do ran Chrystusa w czasie męki (korona cierniowa, przebity bok, ran rąk i nóg). Zaliczane są jako najbardziej znane zjawiska paramistyczne porządku somatycznego.

Pierwszą wzmiankę o s. uczynił św. Paweł (Ga 6, 17), z czego nie wynika jednak że sam był stygmatykiem. Być może chodziło o rany, jakich doznał wskutek przesładowań. Niemniej jednak od niego pojęcie s. weszło na trwałe do terminologii teologiczno-mistycznej.

Pierwszym bez wątpienia udokumentowanym przypadkiem stygmatyzacji był św. Franciszek z Asyżu († 1226), który 17 IX 1224 na górze La Verna (ok. 80 km na południowy wschód od Florencji) otrzymał fizyczne rany w tradycyjnych miejscach ran Chrystusa.

Francuski lekarz, neurolog Antoni Imbert-Gourbeyre zajmujący się s. w końcu XIX w. doliczył się 321 autentycznych przypadków stygmatyzacji (*La stigmatisation*, P 1894). W tej liczbie zdecydowaną większość stanowią kobiety (tylko 41 mężczyzn); 62 osoby to kanonizowani. Wg →

szkół duchowości i przynależności zakonnej statystyka przedstawia się następująco: szkoła dominikańska — 109 osób, franciszkańska — 102, karmelikańska — 14, urszulanek — 14, wizytki — 12, szkoła augustiańska — 8, cystersi — 5, szkoła benedyktyńska — 4, szkoła jezuicka — 3, teatyni — 3, trynitarze — 2, hieronimici (jezuaci) — 2, koncepcjoniści — 2, z różnych zakonów — 13, świeckich — 28 osób.

Szacuje się, że przypadków s. w średniowieczu było ok. 5,5 tys., z czego nie wszystkie były autentyczne (A. Gentilli, *L'amore li spinge a soffrire con Lui*, „Jesus”, 11(1989), 3, 79).

Także w XIX i XX w. znane są przypadki s. Do najbardziej znanych należą: Luiza Lateau († 1883), św. Gemma Galgani († 1903), Maria Marta Chambon († 1907), Teresa Higginson († 1905), Barbara Pfister († 1909), Anna Schaeffer († 1926), Maria Rosa Ferron († 1936), Lucia Mangano († 1946), Alexandrina Maria da Costa († 1955), Teresa Neumann († 1962), Teresa Musco († 1976), Marta Robin († 1981).

Współczesnym fenomenem s. jest kapucyn, o. Pio Forgione z Pietrelciny († 1968), beatyf. przez Jana Pawła II 2 V 1999 w Rzymie.

Najczęściej rany stygmatyczne występują na rękach, stopach, boku w okolicach serca i na głowie. Mają kształt okrągły lub owalny; bywają płytkie lub głębokie, a nawet były przypadki ran przebijających na wylot ręce i stopy. Różne są ich wymiary, zwykle jednak na zewnętrznej stronie dłoni lub stóp są nieco większe, aniżeli po stronie wewnętrznej. Krwawienie bywa dość intensywne, ciągle lub okresowe. Najczęściej związane jest z rozważaniem Męki Pańskiej. Z ran wydobywa się krew tętnicza bądź różowy płyn, a niekiedy krew z osoczem, zwłaszcza z rany na boku.

Charakterystyczną cechą s., odróżniającą je od fałszyfikacji na tle neurotycznym, jest to, że nie goją się, a mimo to zachowują świeżość. Nigdy też nie ulegają infekcjom, nie stwierdzono w nich rozkładu tkanki. Często z tych ran wydziela się przyjemny zapach zamiast oznak infekcji.

Stygmatyk odczuwa autentycznie fizyczny ból, adekwatny do stopnia zranienia, który jest zasadniczym motywem stygmatyzacji. Chodzi o „dopełnianie w swoim ciełe braków udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, jakim jest Kościół” (Kol 1, 24).

S., związane z głębokim przeżywaniem Męki Jezusa i są darem Bożym wskazującym na wielki związek z Chrystusem cierpiącym oraz udział w tajemnicy Zbawienia przez przyjęcie Krzyża. Św. Jan od Krzyża († 1591) podkreśla, że s. zewnętrzne są konsekwencją s. wewnętrznych (PD 1, 17). Stygmatyk, dzięki misji, jaką pełni w Kościele, ukazuje tajemnicę Chrystusa wzywając do większej miłości → krzyża i pokutowania za → grzechy. Jednoczy się z dzie-

łem zbawczym Chrystusa przyczyniając się do rozszerzania Królestwa Bożego. S. wynikające z autentycznego życia mistycznego, pomimo cierpienia, stają się źródłem radości wynikającej z przeżycia → zjednoczenia z cierpiącym Chrystusem.

W → duchowości oprócz s. fizycznych mówi się o s. duchowych, niewidzialnych, które polegają na dotkliwych bólach odczuwanych w częściach ciała, którym odpowiadają rany Jezusa. Łaskę s. duchowych otrzymała m.in. Cecylia Działyńska († 1899) i św. Faustyna Kowalska (Dz. 46, 705, 759, 931, 942, 976, 1055, 1079, 1196, 1247, 1468).

Zdaniem niektórych, Katarzyna Szymon († 1986), mieszkanka woj. katowickiego, cieszyła się wyjątkowymi s. Opinia ta nie znalazła potwierdzenia w orzeczeniach specjalnie powołanej przez ordynariusza diec. katowickiej komisji kościelnej.

W ocenie zjawisk stygmatycznych trzeba zdawać sobie sprawę, że stygmatopodobne fenomeny mogą być powodowane przez szatana lub powstawać na bazie naturalnej, głównie przez hipnozę lub silną autosugestię.

A. Poulain, *Łaski modlitwy*, Pz-Wwa-Lb 1967; A. Royo Marín, *Teologia della perfezione cristiana*, CB 1987⁷, 1092-1101; S. Budzyński, *Spoza innego wymiaru. Niewytłumaczalne zjawiska*, Wwa 1991, 98-105; V. Marozzi, *Fenomeni paranormali e doni mistici*, CB 1991; I. Burchacka, *Stygmatycy XX wieku*, Wwa 1991; tenże, *Ojciec Pio. Stygmatyk — Mistyk — Cudotwórca*, Wwa 1995; *Przesłanie Ojca Pio z Pietrelcinu dla ludzi naszych czasów*, red. A. Horowski, Kr 1999.

KS. MAREK CHMIELEWSKI
KS. JAN MACHNIAK

SUBKULTURA

Zbiór wzorów i norm zachowania, które stanowią wyróżnik jakiejś grupy społecznej, funkcjonującej w ramach kultury danego społeczeństwa, powiązanych ze sobą w taki sposób, że można je wyodrębnić z szerszej kultury, której są częścią.

1. Przejaw działania ludzi młodych, powiązanych w grupy rówieśnicze i uczestniczących okazjonalnie w zbiorowych, publicznych wystąpieniach, stanowiących okazję do silnej ekspresji postaw sprzecznych z wartościami i normami społecznie uznany-

mi, często wchodzących w kolizję z obowiązującym prawem. W ideologii s. młodzieżowych wyrażającej bunt wobec dominującej kultury (w tym również wobec wartości duchowych), zaznaczają się trzy podstawowe kierunki ucieczki od współczesnego społeczeństwa: naturalizm (hippisi), agresja (skinheadzi, punki, poppersi), irracjonalizm (sataniści, rastafarianie, wyznawcy Kriszny, → sekty i nowe ruchy religijne).

Tego typu s. kreuje zwykle własną duchowość lub przynajmniej niektóre jej elementy, zwłaszcza w postaci namiastek rytuałów i kultów, a nie rzadko także doktryn i swoistych kodeksów etycznych.

2. Wyodrębnione wg różnych kryteriów (np. pozycji klasowej, pochodzenia etnicznego, terytorialnego, miejsca zamieszkania w mieście lub na wsi, przynależności reli-

gijnej itp.) wartości i normy wyrażające odmienność grup społecznych, tworzące w połączeniu funkcjonalną jedność, która wywiera na jednostkę całościowy wpływ.

Istnieją różne teorie wyjaśniające przyczyny powstawania i zasady funkcjonowania s., szczególnie dewiacyjnych (teoria s. opartych na buncie i negacji A. Cohena; koncepcja kultury warstw niższych W. Millera; teoria zróżnicowanych możliwości R. Clowarda i L. Ohlina; teoria neutralizacji D. Matza i G. Sykesa).

A. Kłosowska, *Socjologia kultury*, Wwa 1981; M. Pęczak, *Mały słownik s. młodzieżowych*, Wwa 1992; A. Siemaszko, *Granice tolerancji. O teoriach zachowań dewiacyjnych*, Wwa 1993; F. Ułasiuk, *NiefORMALNE ruchy młodzieżowe*, Wwa 1993; L. Konarski, *Podkultura żołnierska*, Wwa 1994.

IWONA NIEWIADOMSKA

SUBLIMACJA

(łac. *sublimis* — wniósły, wspaniały, ambitny, dumny; *sublimitas* — wzniosłość, duma, zuchwałość; *sublimatio* — podnoszenie)

S. może być rozumiana jako wzniesienie się pewnej rzeczywistości na wyższy poziom, jaki jej nie przysługuje.

Jeden z siedmiu podstawowych → mechanizmów obronnych osobowości polegający na zmianie kierunku energii psychicznej z celu, którego nie można zrealizować (zablokowane przez jednostkę popędy, uczucia i potrzeby) ku celom, które są aprobowane społecznie (np. sfrustrowane i zakazane emocje erotyczno-seksualne często znajdują swoje ujście w rozmaitych formach twórczości pisarskiej, poetyckiej, malarskiej, czy też w pracy zawodowej). Uzyskanie satysfakcji z tej przetworzonej aktywności jest tym większe, im bliższa jest ona wypartym dążeniom i motywom zakazanych działań.

W ocenie psychoanalityków proces s. jest konstruktywnym, społecznie użytecznym i najbardziej dojrzałym mechanizmem obronnym, ponieważ warunkuje prawidłowy rozwój *ego*.

Jeżeli pod terminem s. będziemy rozumieli ustawiczną korektę motywów w aspekcie rezygnacji dla wyższych celów, wtedy należałoby wykazać, że wszystkie wielkie dzieła osoby ludzkiej są zespolone z s. Niektórzy psychoanalitycy uważają, że duchowość to efekt s. Praktycznie trudno tego typu argumenty przedłożyć. W psychoanalitycznym ujęciu s. jest mechanizmem obronnym *Ego*; prowadzi do zneutralizowania psychoseksualnej energii (*libido*), która koncentruje się na wielorakich wartościach kultury. Owocem s. jest odseksualizowanie człowieka. Przebieg s. wyraża się zasadniczo w dwóch postaciach: wyparcie — popęd seksualny zostaje wyobcowany z wymiaru osobowego; stłumienie — brak akceptacji seksualnej wartości. S. bywa nie w pełni skuteczna, wprawdzie likwiduje napięcie i prowadzi do swoistego zadowolenia, jest to jednak błędne rozumienie: „wyciszenie” sfery popędowej blokuje bowiem autentyczną postawę → miłości. S. ma swoje źródło w negacji sfery seksualnej, a więc już z założenia ma charakter nega-

tywny. Stłumione doświadczenia, zranienia psychiczne nie znikają z pola ludzkiej egzystencji lecz płyną jak podziemna rzeka, która wcześniej lub później musi wypłynąć na powierzchnię; ten negatyw osobowości nazywał C. G. Jung cieniem.

K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lb 1960;
C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti*

teologici e psicologici, R 1983; S. Siek, *Struktura osobowości*, Wwa 1986; J. Aleksandrowicz, *Nerwice. Psychopatologia i psychoterapia*, Wwa 1988; A. J. Nowak, *Człowiek wiary nadziei miłości*, Ka 1988; A. Jakubik, *Podstawowe kierunki psychiatrii dynamicznej*, Wwa 1989; D. Rosenhan, M. Seligman, *Psychopatologia*, Wwa 1994; A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, 3 — *Ślub czystości*, Lb 1997.

IWONA NIEWIADOMSKA
ANTONI J. NOWAK OFM

SUMIENIE

Uzdolnienie rozumu do osądu, przy pomocy którego człowiek rozpoznaje moralną jakość konkretnego czynu, jaki spełnił, spełnia lub zamierza spełnić (KKK 1778). Należy on do trwałej, istotnej wartości ludzkiego bytu, jest istotnym elementem ludzkiej natury, warunkującym doświadczanie wolności.

Pozostając w służbie prawdy o powołaniu i moralnym postępowaniu człowieka, stanowi źródło jego godności, istotny element bytu człowieka jako osoby oraz fundament jego dążenia do doskonałości. „S. jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdy przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa” (GS 16).

Zjawisko s. znane było na wiele wieków przed Chr. Po raz pierwszy termin techniczny *sineidesis* na określenie s. pojawił się w kręgu kultury grecko-rzymskiej (gr. *syn* — razem; *oída* — wiedzieć) i oznaczał wiedzę intuicyjną lub zastosowanie wiedzy do czegoś, a także świadectwo. S. było więc wiedzą refleksyjną lub świadkiem wobec samego siebie. Ekspozowano wtedy najbardziej pojęcie s. następczego (*pouczynkowego*) niż uprzedniego (*przeduczynkowego*).

Uosobieniem s. karzącego za popełnione złe czyny w literaturze i filozofii greckiej (Ajschylos, Sofokles, Eurypides, Sokrates) byli bogowie oraz tzw. Erynie. Stoicy (Epiktet) widzieli s. jako udział w mądrości bożej, rozumianej jako rządzące naturą odwieczne prawo. Dla Seneki s. jest mieszkaniem Boga, który dostrzega dobro

i zło. Wg Cycerona ma ono swoją podstawę w boskim rozumie.

I. Aspekt teologiczno-duchowy. Starożytność przedchrześcijańska zawsze wiązała s. z bóstwem widząc jego boskie pochodzenie.

1. S. w Biblii i w historii. ST zdolność rozeznawania dobra i zła umieszcza sercu człowieka (hebr. *léb*; gr. *kardía*). Serce należy do podstawowych pojęć biblijnych i stanowi najbardziej istotny element bycia człowiekiem. Pochodzi ono od Boga i w działaniu jest od Niego zależne (Syr 17, 1-8). Salomon modli się o mądrość serca, aby mógł sprawiedliwie osądzać (1 Krl 3, 9). Serce pochwała za dobre czyny lub wyrzuca zło popełnione (Hi 27, 5; Ps 16, 7; 17, 3). Bóg zna serce człowieka, przenika je i osądza. Określa ono wartość człowieka i wg niego ocenia go Bóg (1 Krn 28, 9). Może ono ulec zepsuciu (Mdr 2, 12), ale tylko Bóg może dać nowe serce (Ez 11, 19; 18, 31).

W ST prawo oraz autorytet Boga są partnerami dla człowieka. ST wiele razy wskazuje na wewnętrzne przeżycia człowieka, z którym łączy się głębokie poczucie winy, np.: Adam i Ewa ukrywają się przed Bogiem (Rdz 3, 8); Kain uznaje swoją winę (Rdz 4, 13-15). Człowiek czuje się winny, gdy lekceważy wolę Boga, nawet wtedy, gdy nie przestąpił prawa Bożego, które obowiązuje w znaczeniu ogólnym. Tak Dawid czuje się winny, ponieważ odciął kawałek płaszcza Saulowi (1 Sm 24, 6), ponieważ nakazał zliczyć naród (2 Sm 24, 10). Jednakże Hiob w oczach Jahwe czynny

Dawida mają swoją wartość (3 Krl 16, 7). On przenika serce i nerki (Jer 11, 20; 17, 10; Ps 7, 10), widzi wszystko, co czyni człowiek (Ps 139, 2). Tak rozumiane s., choć wciąż znajduje się pod presją prawa, ma swoją relację do ojca Izraela.

W ST znajdowało się nie mniej niż 613 przykazań, wśród nich było 365 zakazów, a więc tyle co dni w roku. Do tego należy jeszcze dodać 248 przepisów. W niektórych przypadkach nie było nawet miejsca na pokutę, przez sam fakt zła człowiek sprowadzał na siebie karę śmierci (Lb 18, 22; Pwt 22, 25-26). S. oceniało dobro i zło w świetle prawa.

W NT faryzeusze są ukazani jako obłudni stróże prawa, im przeciwstawia się nowy człowiek (→ *homo novus*), który posiada inną formację s. Żal, wewnętrzna przemiana, miłość i pojednanie usuwają lęk przed prawem. Chrystus likwiduje legalizm i domaga się etyki → serca (Mt 5, 1-11; Łk 6, 20-23).

Dalsze pogłębienie pojmowania s. następuje w NT, gdzie określane jest ponad 20 razy mianem *sineidesis*, a także — zwłaszcza u św. Pawła — mianem *gnosis*. Chrystus w swoim nauczaniu odwołuje się do ludzkiego serca, wskazując, że wszystko co uszlachetnia lub plami człowieka, pochodzi z jego serca, czyli s. (Mt 12, 35; 15, 18-20; Mk 7, 21; Łk 6, 45).

Chrystus daje nowe prawo. W Nim wszystkie normy etycznego postępowania otrzymują nowe centrum. Tak więc s. nowego człowieka nie kształtuje się w relacji do zbiorów przepisów, nakazów i zakazów, nawet nie w relacji do Dekalogu, lecz w relacji do żyjącego Chrystusa, który jest Miłością i Miłosierdziem (Mt 11, 28). On nie lekceważy prawa (Mt 5, 17), jednocześnie jest od niego niezależny, jest ponad nim, skoro jest Panem szabatu (Mt 12, 8), jest również Panem prawa, którego szabat był zwornikiem.

Osoba Chrystusa przynosi s. nowego człowieka, absolutnie nową syntezę, uczy bowiem wdzięczności za to co było, za hi-

storię i tradycję, a równocześnie żąda otwartości i odpowiedzialności za przyszłość. S. nowego człowieka nie ulega fikcji co do w przeszłości i tradycji, nie odczuwa także zablokowania przyszłością. W Chrystusie s. nowego człowieka umożliwia zajęcie nowej postawy wobec prawa. Centralne prawo etyki biblijnej, to miłość Boga i bliźniego, przy czym dla s. nowego człowieka nie jest decydujące to, jak się zachowuje wobec prawa lecz wobec bliźniego (Mt 25, 31-46; Mk 12, 28-34). Miłość i wiara są ponad wypełnianiem prawa. Nowy człowiek będzie usprawiedliwiony przez wiarę w Chrystusa (Rz 3, 20-28; Ga 2, 16-21; 3, 11).

Szczególnie św. Paweł rozwinął koncepcję s. Uczy zatem o s.: „czystym” (Dz 24, 16; 1 Tm 1, 5; 1, 19; Flp 2, 15), „słabym” (1 Kor 8, 12), „spokojnym” (1 Kor 10, 27); „napiętnowanym” (1 Tm 4, 2), „zbrukany” (Tt 1, 15). Mamy się modlić o „dobre s.”, które jest owocem zmartwychwstania Chrystusa (1 P 3, 21).

Duch Święty wpływa na człowieka poprzez s. (Rz 9, 1). Postępując dobrze, czyniąc dobro, zwalczając zło dobrem (Rz 12, 21), człowiek doświadcza miłości, którą rozlewa Duch Święty w sercu (Rz 5, 5). Łaska wiary w Chrystusa nie wyklucza s., lecz je oświeca na sposób osobowy. Postępowanie za Chrystusem oraz wg s. współdziałają ze sobą. Tak więc Chrystus wprowadzając swoją Osobą nowy porządek wartości, kształtuje człowiekowi poprawne, wolne s. (2 Kor 3, 6. 17).

S. nowego człowieka słucha Chrystusa. Radykalne usytuowanie Osoby Chrystusa na pierwszym miejscu, nie oznacza jednak lekceważenia etycznych obyczajów. Apostoł Paweł pisze o prawie wiary (Rz 3, 27). Nowy człowiek kieruje się w swoim s. prawem Chrystusa (1 Kor 9, 21; Ga 6, 2), ono określa normę etycznego postępowania. Miłość Chrystusa jest prawem naczelnym, bowiem tylko ono przynosi owoce Bogu (Rz 7, 4).

O sercu, rozumianym jako s., pisze również św. Jan Apostoł, podkreślając jego charakter normatywny. Może ono oskarżać człowieka lub być źródłem pokoju (1 J 3, 19-21).

Podobnie s. ujmuje myśl patrystyczna. Jest ono centrum życia chrześcijańskiego, co sprawia, że człowiek ma nową świadomość egzystencji w świetle Boga oraz kształtuje życie wg nowej hierarchii wartości. Spełnia ono rolę świadka i sędziego, jest także źródłem wyrzutów za złe czyny. Z dobrego s. wypływa radość i szczęście. Dla Orygenesa († 253), jako wewnętrzna sfera bytu, jest ono źródłem działalności religijnej i moralnej, źródłem sądów moralnych. Podobnie uczy św. Hieronim († 419), nazywając je iskrą duchową oraz św. Augustyn († 430), określa je jako wnętrze, w którym mieszka Bóg — świadek ludzkich czynów. Wg św. Ambrożego († 397) s. osądza wartość moralną czynu człowieka niezależnie od opinii innych. By mogło właściwie funkcjonować, nie może ono być omyłnie ani zdeprawowane.

Średniowiecze zaowocowało uściśleniami ujęć s. Pod wpływem filozofii scholastycznej wyodrębniły się dwa nurty: intelektualistyczny (św. Tomasz z Akwinu — † 1274), sprowadzający s. do działania rozumu i zdolności do poznania zasad moralnych (*syndereza*) oraz nurt woluntarystyczny (św. Bonawentura — † 1274) także ujmujący sumienie jako *synderezę*, ale nie w sensie zdolności poznawczej, lecz wrodzonego nastawienia woli do dobra.

2. S. we współczesnym nauczaniu Kościoła. W 2. poł. XX w. w ujmowaniu s. zwraca się uwagę na jego złożoność i określa je jako przeżycie i dyspozycję w której dominuje nie rozum, lecz sfera emocjonalno-wolitywna. Całościowo i personalistycznie ujmuje s. Sob. Wat. II. Widzi je jako zjawisko religijne, jako sanktuarium dialogu człowieka z Bogiem (GS 16). Natomiast ujęcia współczesne podkreślają dialogalną strukturę s. Dialog, jaki człowiek prowadzi w s. z Bogiem, jest najbardziej intymnym

i podstawowym dialogiem życia (VS 58). Dzięki niemu kochający Bóg odsłania człowiekowi swoje Boskie prawo jako wyraz swojej woli, które powinien on, jako istota rozumna i wolna, poznać i wypełnić. S. jest zarówno własnym przekonaniem człowieka o tym, co powinien złożyć, jak i głosem Boga, który przekazuje człowiekowi swoją wolę.

3. S. a życie duchowe. S. należy wiązać nie tylko z moralnością, ale również z → życiem duchowym, rozumianym jako styl życia, życie wg Ducha (Rz 8, 9), postępowanie wg Ducha (Rz 8, 4), zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha, a mianowicie przekonań, motywacji, decyzji. Duch Święty będąc Światłem s. i ludzkiego ducha, doprowadza człowieka do całej Prawdy, którą jest Jezus Chrystus oraz do prawdy o nim i jego powołaniu do świętości. Dzięki temu, s. otwarte na Ducha Świętego, jest wewnętrznym przewodnikiem oraz sędzią czynów człowieka i umie „rozpoznać, jak jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 2). Działanie s. zaangażowanego na drodze świętości człowieka kształtowanej wiarą, nadzieją i miłością, przejawia się nie tylko w wyborze między dobrem a złem lecz w wezwaniu do dokonywania wyborów doskonalszych, do coraz pełniejszego pójścia za Chrystusem aż do zjednoczenia z Nim, upodobnienia do Niego oraz do miłowania Boga i bliźniego na Jego wzór (VS 19. 21).

4. Formacja s. Nie jest ono rzeczywistością od razu doskonałą i nieomylną, musi być zatem odpowiednio formowane. Stała troska o formację s. jest obowiązkiem człowieka, gdyż jest ono wyznacznikiem jego osobowego → rozwoju duchowego. Punktem wyjścia winno być przekonanie, że istotę duchowego i moralnego życia stanowi wezwanie, jakie kochający Bóg kieruje do człowieka oczekując, by na nie odpowiedział miłością do Boga, do innych i do samego siebie.

S. dojrzałe to s. prawe i prawdziwe. Owocem prawego s. jest przede wszystkim

nazywanie po imieniu dobra i zła. Jego właściwe działanie uzależnione jest od odpowiedniej formacji rozpoczynającej się w odpowiednim klimacie rodzinnym i realizowanej przez zdobywanie wiedzy o nim i jego rozwoju, o wartościach duchowych oraz przez poznanie siebie i → pracę nad sobą, → rachunek sumienia, → modlitwę, słuchanie słowa Bożego, udział w życiu sakramentalnym, odpowiednią lekturę, współpracę z kierownikiem duchowym itp. W ten sposób dokonuje się jego rozwój w świętości, solidarności z innymi i zjednoczenia z Bogiem. Od stopnia dojrzałości s. zależy m.in. właściwe rozeznanie duchowe, przeżywanie sakramentu pokuty, jakość modlitwy. S. dojrzałe wprowadza w życie duchowe pokój, którego źródłem jest Bóg i Jego miłość. Otwierając człowieka na Ducha Świętego umożliwia mu rozeznanie duchowe, kształtowanie → cnót i podejmowanie właściwych decyzji. W s., w którym człowiek prowadzi dialog z samym sobą i z Bogiem, dokonuje się jego → nawrócenie i uświęcenie.

5. S. zdeformowane. Takie s. ma negatywny wpływ na życie duchowe ponieważ zachwianiu, osłabieniu lub zniszczeniu ulegają relacje z Bogiem, z innymi oraz relacja wobec samego siebie. Może ono być błędne *pokonalnie* lub *niepokonalnie*, w zależności od tego na ile błąd jest uświadamiany i usuwany. S. *szerokie* jest niewrażliwe na grzech, może go lekceważyć a nawet usprawiedliwiać (deprawacja) i dlatego uniemożliwia ono wszelki rozwój życia duchowego. S. *skrupulatne* (wąskie) czyli nadwrażliwe i nadmiernie bojaźliwe widzi grzech ciężki tam, gdzie go nie ma.

Przyczyny ukształtowania się takiego s. mają swoje źródło w psychice i w braku zaufania do Boga jako kochającego Ojca. Leczenie takiego s. winno zmierzać w kierunku budzenia jego zaufania do Boga i posłuszeństwa kierownikowi duchowemu. Sytuacje trudniejsze mogą wymagać leczenia specjalistycznego.

6. Człowiek s. Być człowiekiem s., do czego wielokrotnie wzywał Polaków Jan Paweł II głównie podczas pielgrzymek do Ojczyzny (m.in. Jasna Góra 1991, Skoczów 1995, Gorzów Wlkp. 1997), to znaczy przede wszystkim w każdej sytuacji słuchać swojego s. i jego głosu w sobie nie zagłuszać, choć jest on nieraz trudny i wymagający; angażować się w dobro i pomnażać je w sobie i wokół siebie, a także nie godzić się nigdy na zło, w myśl słów św. Pawła: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!” (Rz 12, 21).

Być człowiekiem s., to znaczy wymagać od siebie, podnosić się z własnych upadków, ciągle na nowo się nawracać; angażować się w budowanie królestwa Bożego: królestwa prawdy i życia, sprawiedliwości, miłości i pokoju, w rodzinach, w społecznościach, w których się żyje, w całej Ojczyźnie; podejmować odważnie odpowiedzialność za sprawy publiczne; troszczyć się o dobro wspólne, nie zamykać oczu na biedę i potrzeby bliźnich w duchu ewangelicznej solidarności (Ga 6, 2).

Ludźmi s. byli święci, szczególnie męczennicy.

KS. TOMASZ RUSIECKI

II. Aspekt psychologiczny. W świetle psychologii personalistycznej i eklezjalnej, s. należy rozumieć jako genotyp (gr. *synderesis*), tj. jako dyspozycję duchowo-psychiczną właściwą tylko człowiekowi, która uzdalnia go do poznawania dobra i zła. Natomiast sposób oceny czynu jest nabyty (*syneidesis*) — fenotyp.

Zygmunt Freud († 1939) był pierwszym, który próbował przebadać s. człowieka na płaszczyźnie eksperymentalnej. W modelu osobowości, jaki zbudował (*Id, Ego, superego, Ego-ideal*), s. jest ciałem obcym. Dla Freuda s. było bezosobowym *superego* jako owoc presji środowiska, narzut społeczny, owoc tresury. Początkowo Freud używał terminów *superego* oraz *Ego-ideal* zamiennie, w późniejszych fazach swoich badań widzi w *superego* funkcję zakazu: „Tego ci czynić nie wolno”, natomiast w *Ego-ideal*

funkcję nakazu: „Tak masz postępować”. *Ego-ideal* mówi: „Masz być takim jak ojciec”, natomiast *superego* mówi: „Nie wolno ci być takim jak ojciec; są pewne sprawy zastrzeżone wyłącznie ojcu”.

Zdaniem Freuda struktura *superego* rozwija się pomiędzy 5. a 6. rokiem życia, jest ona skutkiem przewycięzania kompleksu Edypa. S. jest zatem doświadczeniem niepokoju, lęku, zło góruje nad dobrem, nienawiść nad miłością, śmierci nad życiem. S. ma charakter pesymistyczny, jest ono antyosobowe, nie posiada absolutnie żadnej hierarchii wartości, w świetle której mogłoby oceniać dobro i zło.

Alfred Adler († 1937) nie lekceważy wartości s., nie posługuje się freudowskim terminem *superego*. Jest ono dla niego wartością specyficzną ludzką, jest uczuciem, które towarzyszy człowiekowi. Ono osądza, czy styl życiowy jest dostosowany do planu życiowego. S. spełnia rolę zabezpieczenia, stoi na straży harmonii planu życiowego i stylu życiowego. Brak harmonii uniemożliwia osiągnięcie życiowego celu, dlatego budzi się s. w formie wyrzutów, upomnień, domaga się harmonii. Człowiek przegrywa swoje życie, gdy żyje inaczej, niż tego wymaga plan życiowy. Adlerowska apoteoza społeczeństwa spowodowała, że ostatecznie normą postępowania dla s. jest adaptacja. Człowiek jest dobry, gdy jest adaptacyjny. Adler używa terminu s. w następującym szeregu pojęć: okrucieństwo, s., perwersja, nerwica.

W koncepcji s. Carla Gustava Junga († 1961) widzimy wyraźne przesłanki w kierunku duchowości. Indywiduacja rozumiana jako proces samowychowawczy pomaga człowiekowi dotrzeć do sanktuarium własnego wnętrza, do „wsobności” (*das wahre Selbst*). *Selbst* jest najgłębszą i najistotniejszą warstwą człowieka, jest sanktuarium, „naczyniem dla Bożej łaski”. Bezpośrednim wyrazem *Selbst* jest s. etyczne, jako specyficzną ludzką dyspozycją psychiczną. S. etyczne jest głosem *Selbst*. Nie jest ono narzuconą instancją, owocem presji

społecznej, jak sądził Freud, ani też reakcją na brak harmonii pomiędzy stylem życiowym a planem życiowym (Adler), lecz istotnym elementem ludzkiego bytu. Jest ono zakotwiczone w samym centrum ludzkiej istoty.

Istotną różnicą, zachodzącą pomiędzy freudowską a jungowską koncepcją s., polega na tym, że s. etyczne jest dyspozycją specyficzną ludzką, natomiast s. uformowane w procesie wychowawczym, czyli s. moralne, utożsamia Jung z freudowskim *superego*. Jeżeli człowiek w swoim rozwoju zaniedbał proces indywiduacji celem dotarcia do *Selbst*, wtedy budzi się w nim wina egzystencjalna, której nie można ani psychologicznie ani psychoterapeutycznie usunąć. Tego rodzaju wina, zdaniem Junga, wymaga przebaczenia. W *Selbst* odkrywa człowiek w sobie *imago Dei* (obraz Boga) i dlatego s. etyczne będąc głosem *Selbst*, jest głosem tego właśnie *Imago*.

Trzeba jednak pamiętać, że Jung za bardzo uwikłał się w duchowość Dalekiego Wschodu. Rozwój w jego ujęciu nie polega na relacji do drugiego „ty”, lecz na wnikanii w siebie. *Selbst* jest odizolowane od „ty”, zamyka się w sobie, zanikają relacje interpersonalne, stąd niebezpieczeństwo uczynienia z własnego *Selbst* normy etycznego postępowania.

Twórca analizy bytowania L. Binswanger daje bardzo oryginalną koncepcję s. Wyróżnia trzy pojęcia: możliwość istnienia, powinność istnienia, „zezwozenie” na istnienie. *Możliwość istnienia* oraz *powinność istnienia* odpowiadają samej egzystencji ludzkiej, natomiast „zezwozenie” na istnienie jest odpowiednikiem miłości. Spotkanie „ja — ty” w miłości określa Binswanger „łaską”. Wolność, miłość i przyjaźń, to zasadnicze wymiary ludzkiego bytowania. S. dochodzi do głosu, gdy na horyzoncie ludzkiego bytowania pojawi się miłość. Zaistnienie miłości sprawia, że s. automatycznie troszczy się o jej rozwój. S. pochwała, gdy miłość się rozwija, ostrzega, gdy miłość słabnie, gdy jest zagrożona oraz karci, gdy

człowiek miłość zlekceważył lub też z własnej winy miłość utracił. Miłość zatem w sensie ontycznym wyprzedza s. Ona warunkuje narodzenie s. oraz jego funkcjonowanie.

Koncepcja Binswangera jest bardzo zbliżona do szkoły franciszkańskiej, która stwierdza, że człowiek rozwija się poprawnie tylko *in ordine amoris*. Jednak dla Binswangera najwyższą wartością nie jest Bóg, lecz samorealizacja człowieka. Człowiek, który ma być lektorem wartości, staje się kreatorem wartości, stąd s. nie może funkcjonować w relacji do obiektywnej hierarchii wartości.

Inną ważną szkołą zajmującą się problematyką s. jest analiza egzystencjalna Victora Emmanuela Frankla. Człowiek posiada nade wszystko naturalną potrzebę sensu. → Wolność, odpowiedzialność i → duchowość — to zasadnicze wymiary ludzkiego bytu. Duch przenika całą sferę biologiczną i psychiczną człowieka. S. jest wprawdzie instancją, wobec której człowiek czuje się odpowiedzialny, to jednak nie jest ono instancją ostateczną; tą bowiem jest Bóg. Zdaniem Frankla obok i ponad *superego* nie egzystuje jakiejś „ja” nadludzkie lecz „Ty” Transcendentne. S. nie można zredukować, sprowadzić do *superego*, podobnie jak nie można sprowadzić miłości do sfery popędowej. Frankl określa s. jako *Sinn-Organ*, *Wert-Organ* (organ sensu, organ wartości), s. steruje człowiekiem w poszukiwaniu sensu istnienia. Jest specyficzną zdolnością człowieka, które umożliwia mu samodystansowanie, znaczy to, że człowiek potrafi z odpowiedniego dystansu ocenić własne postępowanie. W miłości z kolei uzewnętrznia się zdolność do samotranscendowania.

S. rozumiane jako *Wert-Organ* nie jest nowością, bowiem tak rozumiał już s. św. Augustyn († 430). Nie wiadomo również, jaka jest treść terminu „Bóg”, Frankla bowiem nie interesuje Chrystus, którego rozumie jako ucznia Hillela, stąd też wątpliwe, czy Bóg w jego rozumieniu może być

instancją ostateczną dla s. nowego człowieka, nie jest to bowiem Bóg poznany przez Chrystusa.

Szkoła analizy osobowej Igora A. Caruso jest najbliższa chrześcijańskiego ujęcia s. Dokonał on przewartościowania freudowskiej psychoanalizy metodą dialektyczną, stąd można mówić o swoistym personalizmie dialektycznym. *Superego* jest tylko moralnością prowizoryczną. Nie jest ono s., lecz tylko formą s. na określonym etapie rozwojowym, jest ono „złem koniecznym” występującym u dziecka, które potrzebuje nakazów i zakazów, nie potrafi bowiem uchwycić abstrakcyjnej normy etycznego postępowania. S. jest specyficzną zdolnością, właściwą tylko człowiekowi i podobnie jak zdolność mówienia, rozwija się w poszczególnych fazach. Caruso posługuje się freudowską terminologią, daje jej jednak inną treść. *Faza oralna*, zdaniem Caruso, obejmuje dziecięcy świat moralnego postępowania; *faza edypalna* dotyczy środowiska rodzinnego; *superego* zawiera w sobie świat autorytetów empirycznych; natomiast świat wartości obiektywnych dobra i zła dotyczy *s. ukształtowanego*.

Zafiksowane s. w *superego* jest nerwicogenne. Człowiek musi na każdym etapie rozwojowym rozbić zdobytą integrację, celem zintegrowania siebie na wyższym poziomie (→ dezintegracja). Trzeba również wyzbyć się moralności heteronomicznej, której wyrazem jest *superego* (s. przejściowe, s. symboliczne), by przejść do moralności autonomicznej manifestującej się w sumieniu osobowym. W s. człowiek doświadcza sprzeczności pomiędzy psychofizyczną determinacją a duchowym samostanowieniem osoby.

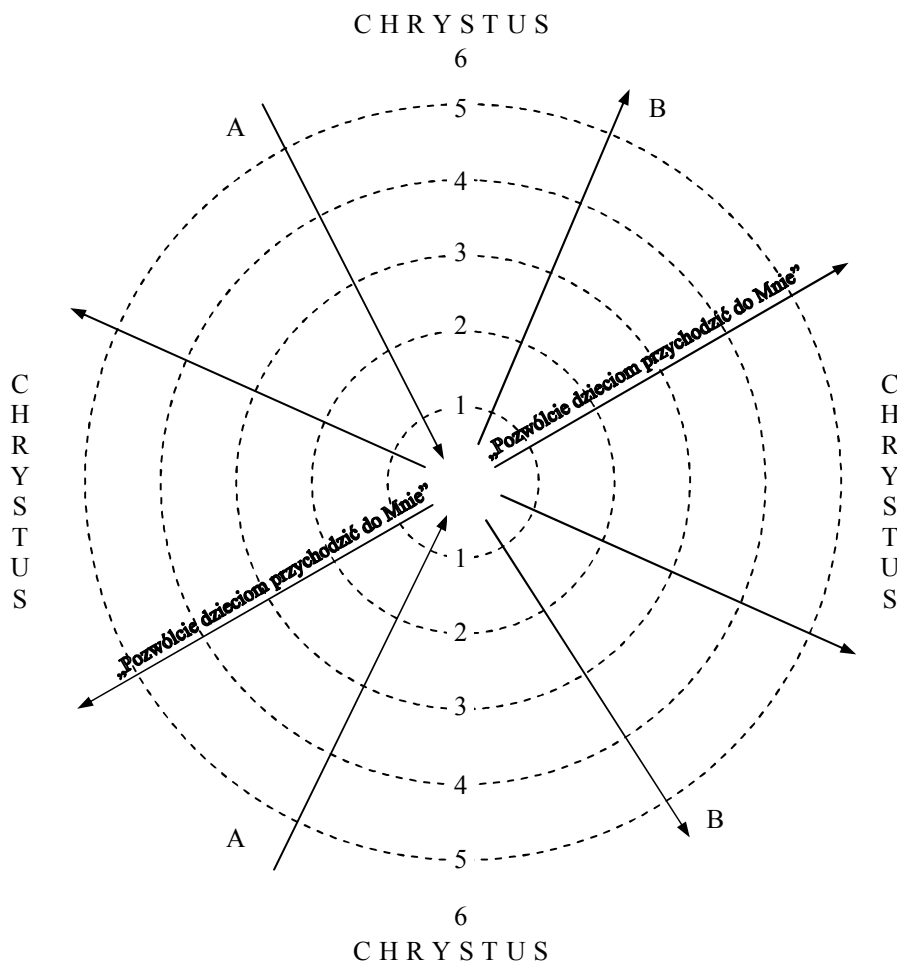
Wszystkie kierunki psychologiczne zajmujące się problematyką s. nie dają zadowalającej odpowiedzi odnośnie do obiektywnej hierarchii wartości. Pytanie, w świetle jakich kryteriów winno s. odróżniać dobro od zła, pozostaje bez odpowiedzi z tej prostej przyczyny, że problem dobra i zła znajduje się poza kompetencją nauk psychologicznych.

III. Psychogeneza s. S. jest wolne, nie ma jednak wolności w kształtowaniu s. Tylko Miłość warunkuje właściwą formację s. Droga s. nowego człowieka nie jest system wartości, hierarchia wartości, lecz Osoba-Chrystus. Człowiek akceptuje każdą sytuację życiową, jeżeli wie, że istnieje Prawdziwa Miłość, którą przyjął. Bez hierarchii wartości, w centrum której jest miłość, formacja sumienia jest niemożliwa.

Osoba ludzka przerasta każdy system wartości, jest wartością najwyższą w świecie

przyrody. Równocześnie człowiek nie może być miarą wszystkiego, bowiem sam tej miary potrzebuje. „Dobro należy czynić, zła unikać”, jest to aksjomat każdej kultury. Na pytanie, co to jest dobro i co to jest zło, mamy tyle odpowiedzi ile jest systemów wartości.

Psychogeneza s. w aspekcie → psychologii eklezjalnej, przebiega następująco:



A. Matka żyjąca → Misterium Paschalnym staje się środowiskiem Bożym dla

dziecka, które w niej zaistniało i rozwija się. Modli się za dziecko, jest głęboko świadoma

faktu, że Bóg również jako człowiek został przyjęty przez Matkę i przez Nią zrodzony. W takiej matce Chrystus w szczególny sposób „oświeca” dziecko w jej łonie. Matka posiada wiarę zastępczą, wierzy w imieniu dziecka (Mk 2, 5). Należy zatem również mówić o endogenetycznej formacji s.

B. Matka od momentu uświadomienia sobie, że stała się mieszkaniem dla zaistniałej w niej osoby-dziecka, czyni wszystko, aby jak najlepiej wypełnić polecenie Chrystusa: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie” (Łk 18, 16). Nie można być prawdziwym dzieckiem Prawdziwego Boga odrzucając Chrystusa (J 1, 12). Wiarą, miłością, modlitwą i duchem ofiary od samego początku matka toruje swojemu dziecku drogę do Chrystusa, usuwa wszystkie w tym kierunku przeszkody, by po urodzeniu włączyć dziecko sakramentem → chrztu św. do Ciała Mistycznego Chrystusa, w sakramentalny rozwój (→ osobowość sakramentalna).

1. Faza symbiotyczna. Dziewięciomiesięczna biologiczno-psychiczna, personalna symbioza matka-dziecko nie kończy się z chwilą porodu. Trwa ona jeszcze jakiś czas po porodzie i bywa nazywana *dual-union* (E. Kutter).

Matka, żyjąca sakramentalnie, staje się więc dla dziecka nie tylko pierwszą umiłowaną osobą, ale również w takiej matce dziecko na sposób nieświadomy doświadcza Chrystusa. Matka adoruje dziecko, dziecko adoruje swoją matkę. W tej wzajemnej adoracji (ze strony dziecka nieświadoma, ze strony matki świadoma) obecny jest Chrystus. Matka odmawia swoje modlitwy, modli się głośno, dobitnie, modulując głos, modli się za swoje dziecko i do swojego dziecka, w którym po chrzcie św. zamieszkała cała Trójca Przenajśw.

Dziecko gaworząc wpatruje się w matkę, wsłuchuje się w jej głos. Odpowiada rączkami i nóżkami, uśmiechem wdzięczności. Ono doświadcza w matce kapłana

Chrystusowego „Kościoła-rodziny”. To, co początkowo było nieświadome, stanie się potem radosnym uświadomieniem wartości Osoby. Relacja: matka-dziecko, będąc relacją autentycznej miłości, warunkuje poprawny rozwój s. Relacja miłości aktualizuje sumienie. Miłość matki, świadomej swego powołania, otwiera stopniowo s. dziecka na Miłość Chrystusa.

2. Faza identyfikacji. Dziecko posiada s. „wspólne” z matką, która staje się dla dziecka „osobową normą moralną”. Gdyby potrafiło w tej fazie dziecko przemówić, wyraziłoby swoją normę moralną następująco: „Kto jest taki, jak moja mama, ten jest dobry; kto nie jest taki, jak moja mama, ten jest zły”. Cała troska matki wokół dziecka służy zatem formacji s. Wspólna obecność na Mszy św., w sakramencie pokuty, gdy matka spowiadając się trzyma swoje kilkumiesięczne dziecko w ramionach, przystępuje z nim do Komunii św. (kapłan czyni znak krzyża na czole dziecka), to wszystko służy sakramentalnej formacji s. w fazie identyfikacji.

Na tym etapie osobniczego rozwoju s. ojciec spełnia rolę drugorzędną. Wpływa na swoje dziecko poprzez matkę. Matka o wiele doskonalej wypełni swoje obowiązki miłości, gdy wie, że u jej boku jest dojrzały, kochający mąż i ojciec.

3. Faza autorytetu. Z rozpoczęciem okresu dzieciństwa dziecko zaczyna coraz bardziej koncentrować swoją uwagę na ojcu. Relacje ulegają zmianie, teraz matka wpływa na swoje dziecko przez ojca. W tej fazie rozwojowej ojciec winien być pomocny w dalszej formacji s. Przykład wierzącego, kochającego ojca ma ogromny wpływ na dziecko. Mówimy, że dziecko uczy się służyć i miłować na przykładzie matki, zaś na przykładzie ojca uczy się wiary i posłuszeństwa (słuchanie Słowa), to jednak nie w znaczeniu wyłączności, bowiem i matka wierzy i słucha, ojciec również miłuje i służy.

Chodzi tu o swoistą rolę, jaką spełniają rodzice sakramentalni w formacji s. swojego dziecka. Oboje świadomi, że centrum sakramentu małżeństwa, rodziny nie jest ojciec, matka ani dziecko, lecz Chrystus. W fazie identyfikacji dziecka, przeważa relacja miłości do matki, w fazie autorytetu w relacji do ojca aspekt podziwu i szacunku. Ten podwójny wpływ rodziców żyjących sakramentalnie ma ogromne znaczenie w formacji S. W autorytecie rodziców dziecko doświadcza Chrystusa i z Nim się identyfikuje. Nie jest to identyfikacja definitywna, podlega ona dalszemu rozwojowi. Przykład takiej identyfikacji znajdujemy na kartach Pisma (Ga 2, 20; 1 Kor 11, 1; Flp 3, 12).

4. Faza *superego*. Trzy omówione fazy wskazują na formację s., którego etyczne zachowanie w odniesieniu do Chrystusa biegło przez rodziców. *Superego* jest s. prowizorycznym. Sposoby zachowania, ich ocenę etyczną przyjęło dziecko od rodziców. Fazy *superego* nie sposób uniknąć, jest ona fazą konieczną, dziecko nie potrafi bowiem inaczej odróżnić dobra od zła, jak tylko na zasadzie przykładów. *Superego*, bazujące na autorytecie, jest jakby „koroną promienistą” otaczającą s. do pewnego czasu. Nie może ono stać się więzieniem dla s. osobowego. Trzeba się wyzbyć bezproblemowego świata. Na etapie *superego* również wiara nie ma jeszcze charakteru osobistej decyzji. Jest ona wyrazem związku dziecka z autorytetem rodziców. Droga do samostanowienia o sobie wymaga, aby opuścić dom wewnętrznego i zewnętrznego bezpieczeństwa. Na etapie *superego* jest to s. prawa, tymczasem nie jesteśmy pod prawem lecz pod łaską (Rz 6, 15; Ga 3, 23-24).

5. Faza *hierarchii wartości*. Nakazy i zakazy domu rodzinnego relatywizują się. Zachowanie etyczne nie jest oceniane na kanwie autorytetu. W okresie dojrzewania młody człowiek szuka obiektywnych kryteriów oceny dobra i zła, poszukuje hierarchii wartości. Jest to chwila narodzin s. osobo-

wego. Odkrycie obiektywnej wartości, zaakceptowanie jej, przy równoczesnym rozwoju norm i normatywnych tendencji, prowadzi s. do relatywnego stadium końcowego — relatywnego, ponieważ s. dojrzałego człowieka nie jest raz na zawsze osiągniętym statusem, lecz zadaniem, wezwaniem tak długo jak długo człowiek żyje. S. osobowe czuje się wewnętrznie zobowiązane wobec obiektywnej hierarchii wartości.

6. Faza *relacji osobowej*. We wszystkich fazach rozwojowych, dziecko, które rozwija się w Ciele Mistycznym Chrystusa jest ukierunkowane ku Niemu, doświadcza Go (spowiedź św., Eucharystia, bierzmowanie). Jednak po osiągnięciu dojrzałości duchowo-cieleśnej uświadamia sobie w pełni ten swoisty proces → chrystoformizacji w Kościele świętym. W ostatniej fazie, w normalnym procesie współpracy z łaską, dochodzi do głosu szeroka przestrzeń wewnętrzna i wdzięczność za ukierunkowanie ku Chrystusowi, który jest jedynym dawcą wolności, to znaczy wolnego s. (J 8, 32; 2 Kor 3, 17; Ga 5, 1).

W osobniczym rozwoju musi nadejść moment egzystencjalny, który postawi człowieka twarzą w twarz wobec Chrystusa, w konfrontacji z Nim, o donośnym znaczeniu duchowym, osobowym: z Chrystusem — czy przeciw Chrystusowi! Silne „tak” pod adresem Chrystusa jest gwałtownym uświadomieniem sobie, że dana hierarchia wartości nie jest wystarczająca, skoro nie potrafi całościowo uchwycić ludzkiej osoby. Osoba ludzka domaga się Osoby — Chrystusa. S. osobowe dopiero wtedy jest wolne, gdy rozwija się oraz ocenia wszelkie prawdy częściowe w świetle Prawdy Osobowej, którą jest Chrystus (KKK 1777-1782). Takie s. sięga poza hierarchię wartości do Miłości, to znaczy do Chrystusa. Dialog z Chrystusem w sanktuarium człowieczeństwa, to znaczy w s., rozwija się, pogłębia i może doprowadzić do autentycznego doświadczenia mistycznego (J 14, 21). Tak ukształtowane s. posiada Osobową normę etycznego postępowania — Chrystusa, w

światle której ocenia dobro i zło, działa poprawnie w polityce, w ekonomii, w środowiskach masowego przekazu, potrafi także w konkretnych sytuacjach wznieść ponad treść przepisów, by ukazać moc Miłości.

A. J. Nowak, *Gewissen und Gewissensbildung heute in tiefenpsychologischer und theologischer Sicht*, W 1978, 1981²; tenże, *Hierarchia wartości a s. w aspekcie psychologii głębi*, RF 30(1982), 4, 105-124; C. G. Jung,

Menschenbild und Gottesbild, Fr 1984; A. J. Nowak, *Psychogeneza s.*, RT 41(1994), 5, 87-102; Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, s., religijność*, Pz 1991; S., Com 14(1994), 5 (cały zeszyt); A. J. Nowak, *S. miejscem doświadczenia miłości i grzechu*, w: *Miłość większa niż grzech* (HM, 12), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1996, 89-112; J. Wróbel, *S. a doskonałość chrześcijańska. Wybrane elementy aspektu chrystologicznego*, w: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lb 1998, 223-249; J. Tomczak, *Formowanie dojrzałego s.*, „Horyzonty wiary”, 9(1998), 2, 25-41; M. Chłopowiec, *S., jego istota i rozwój*, w: *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego*, red. M. Biskup, T. Reroń, Wr 2000, 103-115.

ANTONI J. NOWAK OFM

SYMBOL

(gr. *simbállo* — zebrać w całość, złączyć)

Znaczenie s. w poszczególnych dziedzinach naukowych ustawicznie wzrasta. Poznanie zmysłowe nie jest wiernym odbiciem rzeczywistości. Rola s. jest donośna w modelach filozoficznych, psychologicznych w religiach oraz w Objawieniu. S. należy do słupów granicznych, które w sposób definitywny dzielą otwarty świat → człowieka od środowiska zwierząt. Można więc powiedzieć, że zdolność do tworzenia s. jest wyznacznikiem duchowości człowieka w sensie ogólnym. Dzięki s. człowiek sięga do rzeczywistości, która nie jest doświadczalna zmysłami. Ma on moc dynamiczną, łączy sferę racjonalną i irracjonalną, materialną z duchową, świadomą z podświadomą. *Homo est animal symbolicum* (E. Cassirer). Bez s. człowiek zapadłby w czystą zwierzęcość, która jest jego śmiercią (R. Ingarden). W s. ujawnia się skomplikowana zdolność duchowa człowieka. Poprzez s. człowiek wnika o wiele głębiej w rzeczywistość, w prawdę. S. wypełniają bowiem funkcje, które dotyczą tajemniczej, duchowej struktury naszego bytowania. Człowiek zaufał bardziej s. niż zmysłom. Np. muzyka Fryderyka Chopina nie jest tylko splotem akustycznych doznań, lecz swoistym światem dźwięków, w którym człowiek przeży-

wa konkretną rzeczywistość. Bez s. człowiek nie miałby dostępu do bogatego świata religii, pracy, sztuki, filozofii, muzyki, w ogóle do świata nauki. S. jest praobrazem, w którym manifestuje się istnienie.

Krzyż dla chrześcijanina jest s. zbawienia. Bogata symbolika sakramentalna i liturgiczna (np. pascha wielkanocny) i cała ta empiria transcenduje człowieka zakotwiczonego w Chrystusie (→ *homo novus*) do świata tajemnicy, przeżyć, fascynacji. S. zatem jest wyrazem mocy ducha, syntezą, wyrazem wszystkich obszarów życia wewnętrznego człowieka, jest stykiem immanencji i transcendencji. Odślania i zasłania prawdę, jest przeźroczysty i zarazem nieprzeźroczysty. „S. wiary” (*Credo*) mówi dużo o tajemnicy Boga Trójosobowego a zarazem uświadamia niezgłębianą Jego tajemnicę. S. jest spotkaniem dwóch wymiarów istnienia, które w nim tworzą jedność. Jest znakiem, który uświadamia człowiekowi dwuaspektowość istnienia. Jednak nie każdy znak jest s., (np. znaki drogowe).

W psychologii personalistycznej → sen jest rozumiany jako nośnik s., które nie podlegają interpretacji. Dostarcza on wiele informacji o → życiu wewnętrznym człowieka i zarazem przysparza wiele trudności we właściwym odczytaniu jego treści.

Poprzez s. poznajemy wprawdzie obiektywnie, ale tylko częściowo otaczającą nas rzeczywistość. Dopiero w przyszłym świecie nastąpi pełne uchwycenie rzeczywistości przez podmiot (1 Kor 13, 12). Dzięki s. człowiek poznając granicę, musi zapytać, co znajduje się poza tą granicą.

E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Wwa 1971; W. Brugger, *Summe einer philosophischer Gotteslehre*, Mn 1979; R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kr 1987; A. J. Nowak, *Duchowość człowieka w świetle psychologii personalistycznej*, TDK, 94-113; tenże, *S. Znak. Sygnał*, Lb 1994.

ANTONI J. NOWAK OFM

SYNOSTWO

Określenie więzi przez pochodzenie i tytuł uprawniający do dziedziczenia. S. Boże chrześcijan (→ dziecięstwo Boże) wypływa z faktu, że Jezus Chrystus Syn Boży „przez Wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (GS 22), stał się naszym bratem po to, by każdy człowiek, będąc bratem Jezusa Chrystusa, mógł mieć wspólnie z Nim, jako przybrany syn, udział w dziedzictwie Boga Ojca. Z Boga się narodzili ci, którzy przyjęli Słowo Wcielone (J 1, 12-13).

Synami Bożymi są ci wszyscy, których prowadzi Duch Boży (Rz 8, 14). Stają się więc nimi na skutek pozytywnej odpowiedzi na dar → łaski i jako synowie w Synu nabywają prawa do współdziedziczenia z Chrystusem i współuczestnictwa z Nim w chwale Boga Ojca (→ chwała Boża). Mają zatem udział w Jego → świętości, → wolności (płynącej z poznania Prawdy — J 8, 32) oraz → miłości wzorem Jezusa — sy-

nowskiej względem Ojca i braterskiej wobec bliźnich.

Pełny udział w tych dobrach i ich realizację gwarantuje synom (dzieciom Bożym) dar życia wiecznego — otrzymają go wszyscy, w których mieszka Duch Jezusa Chrystusa, żyjącego w chwale Ojca, jako pierworodny pośród wielu braci (Rz 8, 1-30; Ga 4, 4-7; 1 J 3, 1; J 1, 12-13; 8, 31-34).

Postawa s. Bożego jest fundamentalną postawą chrześcijańskiego życia duchowego, zarówno w aspekcie teologicznym, jak i praktycznym.

W. Słomka, *Powszechny udział w królewskiej godności i funkcji Chrystusa a świętość ludzi świeckich*, RTK 22(1975), 3, 45-66; J. Misiurek, *Przedwieczne s. Boże Chrystusa w świetle teologii polemicznej z braćmi polskimi w drugiej połowie XVI w.*, „Studia Pelplińskie”, 1980, 129-150; Z. J. Zdybicka, *Wiara w godność synów Bożych w postawie ludzkiej*, w: *Wiara w postawie ludzkiej* (HM, 6), red. W. Słomka, Lb 1991, 93-103; *Chrzest — nowość życia* (HM, 10), red. A. J. Nowak, Lb 1992.

ALICJA PAPLIŃSKA

SZATAN

W ST jest oskarżycielem człowieka przed Bogiem i nieprzyjacielem Boga. Słowo *satanás* (przeciwnik) występuje rzadko w judaizmie, raczej używa się terminu *diábolos* (oszczerca). Istnieje nie tylko „to zło”, ale również „ten Zły”, tzn. zło osobowe (Rdz 3, 1-15; Hi 1, 6-12; 2, 1-7; Mdr 2, 23-24).

W NT spotykamy termin sz. 36 razy. SZ. nie jest abstrakcją, jest osobą, złym

aniołem, który przeciwstawia się Bogu, działa na przekór planom Zbawienia, które zostały wypełnione w Chrystusie i przez Chrystusa (KKK 2851). Jest osobą zdeformowaną, rozpadem bytu osobowego, dlatego jest osobą bez → łaski, bez miłości, bez sumienia, bez twarzy. Jest jednak bytem o genialnej inteligencji, toteż potrafi ludźmi manipulować. Posiada moc zwodzenia ludzi nadzwyczajnymi czynami. Będą one

szczególnie widoczne krótko przed paruzją Chrystusa (Mt 24, 24; Mk 13, 22). SZ. poszukuje ludzi — towarzyszy kłamstwa, błędów, utopii, pychy, zarozumiałości, nienawiści do człowieka, do wszelkiego dobra, a nade wszystko do Kościoła świętego, bo-wiem z nim toczy bój (Ap 12, 17).

On jest początkiem i źródłem wszelkiego zła. Z faktu istnienia zła trzeba wyciągnąć wniosek, że istnieje Zły. Początkowo miał naturę niebiańską, dziś jako upadły anioł jest duchem złości, jest bytowo starszy niż świat, chytry i bardzo przebiegły. Kto próbuje go pokonać swoją inteligencją, ten boleśnie przegrywa. SZ. zionie zazdrością wobec człowieka, dyszy żądzą zabijania, niszczenia, deprawowania ludzi, pragnie zniszczyć w człowieku obraz Boży i wszelkie przejawy duchowości. W tym celu posługuje się → pokusą jako powszechną for-

mą oddziaływania na każdego człowieka, a także działa przez napaści i → opętania.

Pokorna modlitwa, czuwanie, sakramentalne życie i umartwienie są środkami, które nowemu człowiekowi (→ *homo novus*) zaskarbiają łaski do pokonania SZ. (Mt 26, 41; 17, 20; 1 Kor 10, 12). Nowy człowiek żyjący → Misterium Paschalnym nie obawia się SZ. gdyż wie, że Chrystus, którym żyje jest silniejszy.

T. D. Łukaszuk, *Istnienie sz. i demonów jako problem w katolickiej teologii posoborowej*, Kr 1990; M. Introvigne, E. Türk, *Satanismus. Zwischen Sensation und Wirklichkeit*, Fri-Bas-W 1995; Ch. W. Haris, *Przeciwstawiajcie się diabłu. Wskazówki duszpasterskie do modlitwy o uwolnienie*, Wr-Kr 1996; R. Laurentin, *SZ. mit czy rzeczywistość?*, Wwa 1998; *Satanizm. Rock. Narkomania. Seks*, red. A. J. Nowak, Lb 1999, 2000²; A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lb 2000; *Teologia o s.*, red. K. Gózdź, Lb 2000.

ANTONI J. NOWAK OFM

SZKAPLERZ

Pierwotnie wierzchnia szata, którą mnisi od czasów św. Benedykta († 543) przywdziewali na habit w czasie ręcznej pracy. Składała się ona z dwóch zszytych prostokątnych kawałków materiału z otworem na głowę sięgających do kolan lub stóp. Do codziennego stroju wprowadzili go cystersi (→ cysterska duchowość), natomiast nie przyjęli go franciszkanie (→ franciszkańska szkoła duchowości).

Od XII-XIII w. nabrał on znaczenia symbolicznego i wyrażał niesienie codziennego krzyża → przez naśladowców Pana Jezusa (→ naśladowanie Chrystusa), dlatego czasem na plecach miał kształt krzyża (Mt 16, 24). Z uwagi na jego symbolikę został zredukowany do dwóch połączonych tasiemkami niewielkich kawałków materiału noszonych pod ubraniem na piersiach i plecach. Zwykle nosili go → tercjarze na znak przynależności do danej rodziny zakonnej. Z jego noszeniem wiąże się prawo uzyskiwania specjalnych odpustów.

Znane są sz. jako znak oddania się → Przenajsw. Trójcy (→ trynitarze) i jako przejaw czci dla Siedmiu Boleści Matki Bożej, Niepokalanego Poczęcia (od 1691) lub Męki Pańskiej (u pasjonistów od 1847).

Najbardziej znany jest sz. karmeliński (→ karmelińska szkoła duchowości), który wg tradycji otrzymał z rąk Matki Bożej św. Szymon Stock († 1265), przeor → mnichów na górze Karmel. Podczas modlitewnego czuwania w nocy 15/16 VII 1251 św. Szymon ujrzał Maryję w otoczeniu aniołów, podającą mu sz. brązowego koloru, i usłyszał słowa skierowane do niego: „Weź, najmilszy synu, ten sz., znak moich uczuć, znak szczególnych przywilejów dla ciebie i dla wszystkich karmelitów. Ktokolwiek pobożnie go nosząc, umrze w nim, nie zostanie potępiony. Oto znak zbawienia, orężem pokoju i wieczystego przymierza”.

Kult Matki Bożej Szkaplerznej szybko rozprzestrzenił się najpierw w Europie w

związku z przybyciem tu karmelitów, a następnie po całym świecie. W Polsce dostrzegalny rozwój nabożeństwa szkaplerznego przypada na XIV w. po wybudowaniu przez Władysława Jagiełłę i św. Jadwigę Wawelską w Krakowie na Piasku kościoła i klasztoru karmelitańskiego ku czci Matki Bożej z Góry Karmel.

Oprócz → Różańca, sz. stanowi jedną z najbardziej popularnych form → pobożności maryjnej. Jako znak zawierzenia siebie Mat-

ce Bożej, zachowuje bowiem niezmiennie duchową wartość i niewątpliwą aktualność w świetle współczesnej teologii znaków.

Marie Joseph du Sacré Coeur de Jésus, *Le scapulaire de Notre Dame du Carmel est authentique*, „Etudes Carmelitaines”, 13(1928), 11-27; E. Hebda, *Przywilej sobotni sz. karmelitańskiego*, „Głos Karmelu”, 20(1951), 172-177; E. J. Wanat, *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce*, Kr 1979, 29-32.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

SZKOŁA DUCHOWOŚCI

Termin sz. d. pojawił się w 2. poł. XIX w. w związku z badaniami prowadzonymi nad życiem monastycznym. Dopiero jednak publikacje Pierre Pourrata, Henri Bremonda, Jeana Gautiera, jak również prace badawcze prowadzone na Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie upowszechniły to pojęcie. Do dzisiaj nie przez wszystkich jest ono jednoznacznie rozumiane.

Agostino Favale i Eulogio Pacho wyodrębniają trzy zakresy znaczeniowe sz. d.: a) w *sensie szerokim* — to oryginalna droga dążenia do doskonałości, polegająca na stosowaniu środków odpowiednio do określonego zbioru zasad doktrynalnych; b) w *sensie węższym* — o sz. d. można mówić, gdy całość charakterystycznych wskazań duchowych, zakotwiczonych w syntezie doktrynalnej, zostanie przyjętych jako wspólny ideał doskonałości dla określonej grupy osób, która za przewodnika wybiera znaczącą osobowość religijną, uważaną za założyciela sz. d.; c) w *sensie ścisłym* — organiczna synteza doktryny i życia mistrza (lub mistrzów), przekazywana, przyjmowana, pogłębiana oraz integrowana przez naśladowców.

W szerokim rozumieniu sz. d. podkreśla się oryginalność drogi i środków w poszukiwaniu doskonałej miłości, w węższym — zwraca się uwagę na konieczność powiąza-

nia doświadczenia duchowego z wiarygodną syntezą doktrynalną, zaś w ścisłym rozumieniu sz. d. wyakcentowano oryginalność doświadczenia jej inicjatora i jego pierwszych naśladowców. Oryginalność ta powinna być poddana refleksji teologicznej przez wybitnych mistrzów.

Wszystkie te zakresy znaczeniowe wzajemnie się dopełniają, przy czym za najważniejszą cechę uważa się oryginalność ideału → życia duchowego, na podstawie którego rozróżnia się: *sz. d. większe* — wyraźnie określone co do oryginalnej i nowej formy realizacji życia duchowego. Są one nieliczne; *sz. d. mniejsze* — są liczniejsze. Co do ilości sz. d. większych i mniejszych, zdania są podzielone, zależnie od metody, wymienia się od kilku do kilkunastu. Sz. d. w sensie ścisłym jest kilka. Ich formalnoprawnym wyrazem są wielkie → reguły monastyczne (np. augustiańska, benedyktyńska, dominikańska, franciszkańska, karmelitańska i ignacjańska). Natomiast bardzo liczne i zróżnicowane są formy życia duchowego wyrosłe na bazie tychże sz. d.

Istotne różnice pomiędzy sz. d. skupiają się wokół trzech aspektów: a) odmienny sposób używania i przedstawiania wspólnych elementów świętości chrześcijańskiej; b) wybór różnych dróg, które byłyby zdolne zapewnić owocne zastosowanie tych środ-

ków; c) całość zasad doktrynalnych i wskazań życia duchowego, które stanowiłyby „ukryte źródło” lub „szkielet” poszczególnej szkoły. Zróżnicowane wykorzystanie tych aspektów sprawia, że każda szkoła otrzymuje oryginalny kształt. Istotny wkład wniesiony w każdy z tych trzech aspektów uzasadnia także mówienie o pojawieniu się nowej sz. d.

Sz. d. rodzi się z podwójnego → doświadczenia duchowego: najpierw jakiejś wybitnej charyzmatycznej osobowości, którą potem zwykle Kościół wynosi na ołtarze, zwanej fundatorem, oraz z doświadczenia duchowego pierwszych uczniów. Pociągnięci przykładem założyciela, naśladowując go i uświęcając się przy pomocy tych samych środków oraz dążąc do tych samych celów, ukazują, że duchowość świętego inicjatora ma wartość formacyjną dla całych zbiorowości.

Zwykle po upływie pewnego czasu jeden z uczniów tejże szkoły, śledząc doświadczenie fundatora i jego naśladowców, odkrywa oraz porządkuje jej treść doktrynalną i praktyczną, a następnie opisuje strukturę tego doświadczenia i środki doń prowadzące. Dzięki temu depozyt fundamentalnego doświadczenia duchowego może być przekazywany naśladowcom, na nowo odkrywany, interpretowany i pogłębiany.

W zależności od tego, w jakiej mierze naśladowcy fundatora oraz jego bezpośredni współpracownicy rozwijają i ubogacają depozyt duchowego doświadczenia, można mówić o ilościowym lub jakościowym rozwoju sz. d. *Rozwój ilościowy* polega na liczebnym wzroście uczestniczących w tym dziedzictwie duchowym, zaś *rozwój jakościowy* dotyczy aspektu doktrynalnego, prawnego i egzystencjalnego danej sz. d.

Nie oznacza to, że wraz z zaistnieniem danej sz. d. pojawia się nowa szkoła teologiczna. Historia pokazuje, że jest więcej sz. d. aniżeli szkół teologicznych. Ponadto

różne sz. d. powstają i rozwijają się w łonie tych samych szkół teologicznych, np. doktryna sz. d. karmelitańskiej mocno osadzona jest w tomistycznej szkole teologicznej. Inaczej uważa Giovanni Colombo. Jego zdaniem to szkoła teologiczna rodzi się z doktryny wypracowanej w sz. d. i czerpie z praktyki życia duchowego innych szkół. Jest w tym wiele racji zważywszy, że najpierw jest doświadczenie życia duchowego, a dopiero potem teoria tegoż doświadczenia.

W strukturze sz. d. należy wyróżnić elementy: a) *podmiotowy* — konkretny fundator, który jednocześnie może być założycielem jakiegoś instytutu życia konsekrowanego; b) *przedmiotowy* (doktrynalny) — oryginalność doktryny tak w sensie absolutnym, kiedy pojawia się nowa jakość lub forma życia duchowego, jak i w sensie formalnym, kiedy mamy do czynienia z nowym ujęciem teologicznym prawd uniwersalnych.

Wyodrębnienie sz. d. oznacza uznanie wielości form wyrażania się doświadczenia duchowego w obrębie jednej → duchowości chrześcijańskiej. Oznacza także zaakceptowanie faktu, że duchowość realizuje się w różnych postaciach wewnątrz swojej istotowej lub formalnej jedności. Wszystkie bowiem sz. d. zbieżne są w elementach istotnych, różne zaś w elementach akcydentalnych. Prawdopodobnie tę trafnie uchwycił Innocencio Colombo porównując poszczególne sz. d. do prądów morskich, które w istocie nie są niczym innym jak morską falą, różnią się jednak kierunkiem i prędkością własnego ruchu. Zwykle na obrzeżach konkretnego nurtu trudno dostrzec ów ruch i kierunek, ponieważ woda miesza się z innymi, ponadto dużo wody pozostaje poza wszelkimi prądami. Statki przecinają te nurty dążąc do swych portów. Jeśli jednak potrafią wykorzystać istniejące prądy morskie, żegluga staje się szybsza, pewniejsza i łatwiejsza. Podobnie jest z chrześcijańskim powołaniem do świętości. Może ono doko-

nywać się poza jakimikolwiek stylami, nurtami, czy sz. d., jednakże włączenie się w określony i historycznie sprawdzony nurt życia duchowego, jakim jest bez wątpienia sz. d., pomaga w osiągnięciu tego celu.

F. X. Maquart, *Écoles de spiritualité*, VSp 14(1926), 302-315; I. Colosio, *Intorno al problema della molteplicità delle scuole spirituali*, „Vita Cristiana”, 15(1943), 167-182; *Le scuole di spiritualità*, Mi 1944; S. Pani, *I principi fondamentali della spiritualità catto-*

lica secondo le varie scuole di spiritualità, R 1954; A. Matanić, *Le scuole di spiritualità nel magistero pontificio*, Bre 1964; R. Blatnický, *Il concetto di scuola di spiritualità*, R 1967; tenże, *Il concetto di «scuola di spiritualità»*, „Rivista Pedagogica delle Scienze Religiose”, 5(1967), 52-75; A. Favale, *Spiritualità e scuole di spiritualità*, „Salesianum”, 52(1990), 819-856; E. Pacho, *Le scuole di spiritualità*, w: *La spiritualità come teologia*, red. Ch. A. Bernard, CB 1990, 65-74; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lb 1999, 101-109.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

§

Ś

ŚLUBY ZAKONNE

Jako forma → profesji życia konsekrowanego, są świadomą i dobrowolną obietnicą złożoną Bogu, dotyczącą dobra możliwego i lepszego, podejmowaną z motywu cnoty religijności (KPK kan. 1191 § 1). Wg posoborowego prawa kościelnego „przez profesję zakonną członkowie zobowiązują się publicznym ślubem do zachowania trzech rad ewangelicznych, zostają konsekrowani przez posługę Kościoła Bogu i włączeni do instytutu z prawami i obowiązkami określonymi w prawie” (kan. 654).

Kierowani → wiarą, → nadzieją i → miłością zakonnicy i zakonnice zobowiązują się przez ś. z. do praktykowania i głoszenia → rad ewangelicznych, a w ten sposób do dania świadectwa światu, że → Błogosławieństwa wciąż zachowują aktualność i sens (LG 31).

Dawniej podkreślano negatywny aspekt ś. z., zwłaszcza ich funkcję ascetyczną. Dzisiaj należy podkreślać ich stronę pozytywną, do czego potrzebna jest formacja teoretyczna i praktyczna.

Praktykowanie → czystości, → ubóstwa i → posłuszeństwa, jako streszczenie → słów i przykładu życia Jezusa Chrystusa (LG 43), będące przedmiotem ś. z., uwydatnia kluczowe i poniekąd „syntetyczne” znaczenie całej ekonomii Zbawienia (RD 9). Pozwala naśladować Chrystusa „bardziej z bliska” (PC 1). Są one bowiem związane z życiem i nauczaniem Chrystusa (LG 44; PC 1). Jan Paweł II stwierdza, że „czystość, ubóstwo i posłuszeństwo nadają tej drodze szczególny rys chrystocentryczny” (RD 1). Śluby pomagają wyzwolić serce z niewoli władzy, chciwości, i przyjemności (1 J 2,16).

Ślubowane rady są darem Bożym (LG 43). Na czele stoi dar czystości udzielony

przez Ojca Niebieskiego (LG 42; PC 12; PO 16). Podjęcie się ich praktyki nie jest wynikiem ludzkiej inicjatywy, ale jest owocem specjalnej Bożej łaski (LG 39). Jest to dar dla Kościoła. Powołany nie może więc traktować → powołania jako sprawy prywatnej. Są one ponadto drogą do wolności. Przez ś. z. rad ewangelicznych chrześcijanin „postanawia w Kościele uwolnić się od przeszkód, które mogłyby go odwieść od żarliwej miłości i od doskonałości kultu Bożego” (LG 44; PC 1). Czystość czyni wolnym serce zapalając je coraz bardziej miłością do Boga i człowieka (PC 12; PO 16).

Ś. z. oznaczają ponadto bezwarunkowe poświęcenie siebie. Przez nie człowiek oddaje się Bogu całkowicie (PC 1) bez zachowania czegokolwiek dla siebie. Wyrzeka się grzechu i świata (PC 5; LG 42). Życie wg ślubowanych rad „stanowi wybitny znak Królestwa niebieskiego” (PC 1). Trzeba podkreślić transcendentny charakter królestwa Bożego oraz nadal działającą moc Chrystusa i Jego Ducha (LG 44). Takim znakiem jest przede wszystkim → dziewictwo konsekrowane.

Sobór podkreśla, że życie wg ślubowanych rad ewangelicznych jest nie tyle znakiem świętości człowieka, co przede wszystkim Boga i Jego Królestwa (LG 44).

F. Bogdan, *Prawo Zakonów, Instytutów Świeckich i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego*, Pz 1988, 268-269; M. Chmielewski, *Duchowość życia konsekrowanego*, TDK, 235-237; J. Gogola, *Formacja zakonna*, 1, red. J. W. Gogola, Kr 1995; A. J. Nowak, *Rady ewangeliczne w świetle adhortacji „Vita Consecrata”*, ŻK 1996, 3, 31-36; tenże, *Osobowość sakramentalna*, Lb 1997.

JERZY SKAWROŃ OCARM

ŚMIERĆ

Rozłączenie duszy i → ciała przeciwne naturalnemu pragnieniu zachowania życia. Nieuchronnie wpisana jest w kondycję ludzką, toteż ludzie przejawiają wobec niej ambiwalentny stosunek: z jednej strony myśl o niej odsuwa się jest jak najdalej, przez co jest wydarzeniem coraz mniej znanym i napawającym dużym lękiem, z drugiej strony ś. stanowi częsty przedmiot zainteresowania i sensacji, a także rozmyślań.

Współczesny postęp techniczny znacznie ograniczył śmiertelność, a jednocześnie oddalił od bezpośredniego doświadczenia ś. najbliższych. Kiedyś najczęściej umierano w domach, dziś zwykle w szpitalach. Śmiertelnie chorych oddaje się opiece lekarzy. Często nie ma tak ścisłej więzi fizycznej, psychicznej i duchowej z umierającymi, jak dawniej. Rzeczywistość ś. staje się szczególnie daleka dla dzieci. Coraz rzadziej widzą umierającą lub zmarłą osobę w domu rodzinnym. Rodzice próbują oszczędzić dzieciom przykrych przeżyć związanych z widokiem umierającego lub zmarłego. W ten sposób ś. staje się dla nich bardziej tajemnicza i przykra. Są coraz mniej przygotowane do stawiania jej czoła w wieku dorosłym.

I. Pismo św. o ś. Księga Mądrości wyjaśnia, że Bóg stworzył człowieka do nieśmiertelności. Uczynił go na wzór swojej natury. Ś. zaś weszła na świat z powodu zawiści szatana. Doświadczają jej ci, którzy należą do szatana (Mdr 2, 23-24). W różnych tekstach ST ś. przedstawiana jest jako naturalny koniec życia ludzkiego. Miejscem zmarłych jest Szeol. Nie ma tam życia (Iz 38, 18; Ps 6, 6). Pierwsza wzmianka o życiu pozagrobowym znajduje się w Księdze Daniela, gdzie mówi się o nowym życiu, zależnym od zasług (Dn 12, 2-3). W Mdr 3, 1 i 2 Mch 7, 9 oraz 12, 43-44 jest mowa się o zmartwychwstaniu sprawiedliwych do nowego i wiecznego życia.

Jezus Chrystus „przewycięzył ś., a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię” (2 Tm 1, 10). Został On dany przez Ojca, aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale żeby miał życie wieczne (J 3, 16). Chrystus jest zmartwychwstaniem i życiem. Kto w Niego wierzy, choćby i umarł, żyć będzie (J 11, 25).

Jezus płakał i był głęboko wzruszony ś. swojego przyjaciela Łazarza (J 11, 35. 38). Po ludzku odczuwał też lęk przed męką i własną ś. Był smutny aż do ś. (Mk 14, 33-34). Podczas publicznej działalności przywrócił kilkoro zmarłych do życia (córkę Jaira, syna wdowy z Nain, Łazarza).

Ś., której człowiek powinien się obawiać, nie jest ś. fizyczną, lecz duchowo-moralną i wieczną (Mt 16, 25-26). Ś. duchowo-moralna może przynieść w skutkach definitywne wyłączenie człowieka z komunii z Bogiem (Łk 12, 4-5). Warunkiem ocalenia przed potępieniem wiecznym jest życie zgodne z wolą Bożą (J 8, 51). Pokarmem, który chroni przed śmiercią wieczną jest Eucharystia (J 6, 50).

Chrześcijanin jest wezwany do obumierania dla → grzechu i tego wszystkiego co przeszkadza w zjednoczeniu się z Bogiem (1 Kor 15, 31). Żyjąc w łasce uświęcającej jest pewny, że nawet ś. nie może odłączyć go od miłości Chrystusa (Rz 8, 38). Tęsknota za życiem wiecznym nie oznacza jednak braku zainteresowania sprawami doczesnymi (→ rzeczywistości ziemskie). Chrześcijanin ma przemieniać ten świat, ma się uświęcać przez pracę ku pożytkowi braci, być promotorem i obrońcą wartości, mających swe źródło w Bogu, a kiedy trzeba, zdolny jest oddać wielkodusznie swe życia dla Boga i autentycznych wartości. Gotowość na ś. wynika z głębokiej wiary w życie wieczne i z codziennego doświadczenia życia realizowanego w Chrystusie-Życiu.

Ś. jest skutkiem grzechu (Rdz 2-3; Mdr 2, 24; Rz 5, 12). Chrystus zmienił jej znaczenie, nie likwidując jej, ani nie odsuwając od siebie. Przyjął ją z miłością (J 13, 1), osiągnął w niej szczyt *kenozy* i nadał jej charakter odkupieńczy. Świat został odkupiony przez ś. Jezus nie uważał jej za bezskuteczną. Jego ś. stała się życiem wszystkich. W ś. Zbawiciela ś. ludzka znalazła nieśmiertelność i doznała odkupienia. Jezus odkupił ją zadawszy jej ś. swoją ś. Zwyciężył ją poprzez zmartwychwstanie. Tym sposobem straciła ona swój triumfalny charakter zwycięstwa szatana nad człowiekiem.

II. Chrześcijański wymiar ś. Zwycięstwo Chrystusa realizuje się w ś. każdego człowieka, kiedy ten współ-umiera z Nim na sposób mistyczny w → chrzcie św. (Rz 6, 4), w życiu w zjednoczeniu z Nim i na końcu w momencie własnej ś. Chrzest i ś. są nowymi narodzinami chrześcijanina. Św. Ignacy Antiocheński († 110) pisał do Rzymian: „[...] oto właśnie nadeszła chwila moich prawdziwych narodzin. [...] nie zagradzajcie mi drogi do prawdziwego życia” (*List do Rzymian*, 6).

Ś. jest dla chrześcijanina dopełnieniem i kontynuacją spotkań z Chrystusem, jakie przeżywa od chwili chrztu przez całe swe ziemskie życie. Jest momentem upragnionym, gdyż pozwala spotkać Boga nie tylko w wierze, ale już twarzą w twarz. Wielu świętych wyrażało pragnienie ś., by wejść w głębsze zjednoczenie z Bogiem (→ mistyczna ś.). Św. Paweł wyraził się, że dla niego umrzeć — to zysk (Flp 1, 21; 2 Kor 5, 8). Św. Franciszek z Asyżu († 1226) chwalił Pana Boga za ś. i nazywał ją siostrą: „Pochwalon bądź, Panie mój, przez siostrę naszą, ś. cielesną, której żaden człowiek żywy uniknąć nie może” (*Pieśń stworzenia*). W poezji św. Teresy od Jezusa († 1582) i św. Jana od Krzyża († 1591) często przewija się myśl wyrażona słynną glosą: „Umieram, bo nie umieram”.

III. Chrześcijańska akceptacja ś. Nie jest ona straszna dla tego, kto obcuje na co dzień z Chrystusem. Kto żyje, porusza się

i jest w Jezusie (Dz 17, 27-28), ten nie boi się tego szczególnego z Nim spotkania.

Chwila ś. nikomu nie jest znana. Trzeba być na nią przygotowanym, dlatego Chrystus wzywał do czujności (Mt 24, 44; 25, 13). Podobnie czyni Kościół, troszcząc się o godne przeżywanie ś., czego nie gwarantuje nagła i nieoczekiwana ś., dlatego wierni w suplikacjach proszą: „Od naglej i niespodziewanej śmierci, wybaw nas Panie”. W „Zdrowaś Maryjo” zawarta jest prośba do Matki Bożej o modlitwę w godzinie ś. człowieka. Znane są także modlitwy do św. Józefa patrona dobrej ś.

Pamięć o ś. mobilizuje do dobrego życia: „We wszystkich sprawach pamiętaj na koniec, a nigdy nie zgrzeszysz” (Syr 7, 36; por. 14, 12-13).

Dla chrześcijanina ś. nie jest końcem wszystkiego. W liturgii za zmarłych Kościół modli się: „Albowiem życie Twoich wiernych, o Panie, zmienia się, ale się nie kończy, i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdują przygotowane w niebie wieczne mieszkanie” (Mszał Rzymski, *Prefacja o zmarłych*). Św. Teresa od Dzieciątka Jezus († 1897) wyrażała swój tryumf nad ś.: „Ja nie umieram, ja wchodzę w życie” (*Novissima verba*).

Ś. jest aktem oddania się w posłuszeństwie i w miłości Ojcu Niebieskiemu. Jest wejściem w życie nieporównywalnie szczęśliwsze od tego na ziemi: „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9; Ap 21, 4).

K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, Bre 1965; L. Boros, *Mysterium mortis*, Wwa 1974; J. Ratzinger, *Eschatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 1979; E. Kübler-Ross, *Rozmowy o ś. i umieraniu*, Wwa 1979; O. Knoch, *Morte e vita eterna secondo la Bibbia*, R 1985; *Cierpienie i ś.* (HM, 13), red. A. J. Nowak, Lb 1992; G. Ancona, *La morte. Teologia e catechesi*, CB 1993; F. Antonelli, *Oblicza ś. Jak kształtować właściwą postawę wobec ś.?*, Kr 1995.

KS. JAN JAGIELKA

ŚWIADOMOŚĆ

Stan psychiczny, w którym jednostka zdaje sobie sprawę ze swoich przeżyć.

Wyróżnia się trzy zasadnicze jej rodzaje: a) *podmiotowa* — to poznanie towarzyszące przeżyciom człowieka i przeżywanie własnych czynności życiowych jako przynależących i wykonywanych przez własne „ja”; b) *przedmiotowa* — oznacza zespół zjawisk psychicznych (wrażeń, spostrzeżeń, emocji, myśli), które są aktualnie przeżywane. Najniższy stopień uświadomienia przedmiotu jest określany progiem ś. Powyżej tej granicy treść znajdująca się w ś. jest dostatecznie jasna. Podmiotowym wskaźnikiem rozbudzenia ś. jest uwaga samorzutna lub dowolna, skierowana ku przedmiotowi odpowiadającemu osobistym potrzebom, dążeniom lub ideałom życiowym; c) *refleksyjna (samoświadomość)* — polega na celowej analizie własnych aktów psychicznych oraz ustalaniu ich charakteru i wartości. Występuje w niej wyodrębnienie podmiotu od przedmiotu ś. w wyniku tego, że człowiek uświadamia sobie siebie samego w jednostkowym akcie, który jest zawsze wypełniony konkretną treścią.

Właściwości faktów świadomych, to: a) *bezpośredniość* — obejmują konkretne, bezpośrednie przeżycia; b) *wewnętrzność* — istnieją w świecie podmiotowym człowieka; c) *niekomunikatywność i nieprzekazywalność* — ś. stanowi zamknięty świat, do którego nikt nie może przeniknąć; przekazywanie stanów ś. innym ludziom przy udziale słów, gestów, ciała stanowi już formę pochodną aktów ś.; d) *ciągłe trwanie, czyli czas psychologiczny* — trwanie ś. jest ciągłym, konkretnym stawianiem się, który ma charakter odmienny od czasu kosmologicznego; przeżycia ludzkie ustawicznie się zmieniają, nasycają się nową treścią i nabierają nowych odcieni; e) *intencjonalność* — ś. jest nastawiona na przedmiot i jest wypełniona przedmiotem jako swoją treścią; intencjonalność ma charakter celowy, nastawiony na zadanie, które człowiek sobie stawia.

W. Szewczuk, *Psychologia*, Wwa 1990; P. Zimbardo, F. Ruch, *Psychologia i życie*, Wwa 1997; A. Falkowski, *Spostrzeganie jako mechanizm tworzenia doświadczenia za pomocą zmysłów*, w: *Psychologia*, red. J. Strelau, Gd 2000, 2, 25-55; E. Nęcka, *Procesy uwagi*, tamże, 2, 77-96.

IWONA NIEWIADOMSKA

ŚWIAT

I. W Piśmie św. Ś. jest ukazywany w ścisłym związku z → człowiekiem. Jest on stworzony przez Boga, ale zostaje ofiarowany człowiekowi jako dar. Człowiek jest „bytem w ś.”; ś. należy do niego, a on należy do ś. w swoim wymiarze cielesnym (→ ciało). Objawienie uwalnia człowieka od lęku przed ś. i ustanawia go stróżem porządku oraz praw ustanowionych przez Stwórcę w ś. Ostatecznie ś. należy do Boga, który jest transcendentny wobec niego, ale równocześnie w nim obecny (1 Krl 8, 27; Iz 6, 3).

Ś. w ST jawi się jako wydarzenie, jako dynamiczny proces wynikający z ciągłego działania w nim Jahwe i działania człowieka. Jahwe zachowuje w ś. stabilność; nieustannie go stwarza, podtrzymuje w istnieniu i ożywia, dlatego wszystkie zjawiska naturalne są przypisywane bezpośrednio Bogu. Przede wszystkim jednak ś. jest miejscem zbawczego działania Boga względem człowieka, który przez grzech wprowadził w ś. zło i chaos (Rdz 3, 17). Porządek natury jest związany z porząd-

kiem moralnym i społecznym. Nieporządek moralny w człowieku powoduje nieporządek w ś. i rozdzźwięk pomiędzy nim a człowiekiem (Rdz 6, 11; Ps 72, 1-7). Ś. jest ciągle zagrożony w swojej równowadze przez grzech człowieka (Jr 14, 3-7; Ez 13, 13), dlatego Jahwe kierowany miłością wynikającą z Przymierza z ludźmi wprowadza porządek w ś. i zapowiada nadejście „nowego nieba i nowej ziemi” (Iz 43, 19; 65, 17). Ludzkość zostanie przemieniona, a wraz z nią cały ś. przez zmartwychwstanie (Dn 12, 1-3; 2 Mch 7, 9).

Ś. może być dla człowieka miejscem spotkania z Bogiem, ale może być także miejscem oddalenia od Niego (Ps 139, 7-10). Człowiek powinien odkrywać w ś. piękno i dobro (Syr 39, 32-34), które ujawniają się w stworzeniach w określonym czasie przez ich funkcje i zadania (Syr 16, 26-27). Świat może poznać tylko mędrzec, który poślubia mądrość, albowiem ona znajduje się na początku stworzenia i przenika wszystko (Mdr 7, 21-24). Tylko dla mądrego człowieka ś. może być drogą poznania Boga: „z dóbr widzialnych” może poznać „Tego, który jest, patrząc na dzieła, może poznać ich Twórcę” (Mdr 13, 1-3).

NT ukazuje stałe napięcie między chrześcijaninem a ś., który jest dobry, bo stworzony przez Boga, ale obecnie jest podległy grzechowi (Rz 11, 32; Ga 3, 22), dlatego potrzebuje odkupienia przez Chrystusa, który „pojednał wszystko ze sobą [...] to, co na ziemi, i to, co w niebiosach” (Kol 1, 20). Pośrednikiem zbawienia dla oczekującego ś. jest Kościół Chrystusowy (Rz 8, 19-25). Chrześcijanin nie odrzuca niczego jako złe (1 Tm 4, 4), nie ucieka od ś., ale jest powołany do jego przemiany (Rz 12, 2). Ta przemiana może się dokonać jedynie poprzez głęboką przemianę świadomości człowieka, który odrzuca logikę ś. (1 Kor 3, 19) i uzgadnia swoje działanie z wolą i zamysłem Chrystusa (1 Kor 2, 16). Nie może on ubóstwiać ś., ani go absolutyzować, ponieważ przemija jego postać (1 Kor 7, 31).

Ostatecznie ś. należy do Chrystusa, w Nim znajduje swój sens i cel (Kol 1, 15-17; Ef 1, 10). On jest uniwersalnym władcą ś. (Ap 1, 8; 21, 6), ponieważ przez swoją śmierć i zmartwychwstanie pokonał definitywnie „władcę tego ś.” (J 12, 31) oraz „jego królestwo” (J 18, 36) zwyciężając ś. (J 16, 33).

W pismach św. Jana Apostoła ukazana jest ambiwalencja ś., co ma doniosłe znaczenie dla duchowości. W aktualnej postaci ś. solidaryzuje się z grzesznym człowiekiem i pozostaje na usługach → szatana za sprawą ludzi zbuntowanych przeciw Bogu i Chrystusowi (J 3, 18; 7, 7; 15, 18; 17, 9. 14). Zatem ś. znajduje się w mocy Złego (1 J 4, 4, 3; 5, 19). Dla tej przyczyny pokój, jaki daje ś., polegający na dobrobycie, jest uboższy od pokoju, jaki daje Chrystus (J 14, 27). Apostoł wprost mówi o grzechu ś., którym jest ogrom nienawiści do Boga i ludzi odkupionych krwią Baranka (J 1, 29). Toteż ś. nie może ofiarować człowiekowi nic trwałego, przemijają bowiem wszystkie powaby ś. (1 J 2, 16).

II. W dokumentach Kościoła. Ś. oznacza miejsce świeckiej działalności człowieka, która przebiega w trzech sektorach: ekonomicznym, politycznym i kulturowym. Działalność ta realizuje się równocześnie na dwóch płaszczyznach: w rodzinie i w społeczeństwie. Z drugiej strony, termin ś. oznacza społeczność ludzką, rodzaj ludzki, rodzinę ludzką. Począwszy od enc. Pawła VI *Ecclesiam suam* (6 VIII 1964) słowa te stały się synonimami. Papież stwierdził, że „Kościół musi dzisiaj ustalić relację ze ś., w którym żyje i pracuje” (ES 13), czyli z całą rodziną ludzką, której ma ofiarować „swoje orędzie braterstwa i zbawienia” (nr 28).

Nauczanie papieży: Leona XIII, Benedykta XV, Piusa XI i szczególnie Piusa XII ukazało nowy kierunek w stosunku Kościoła do ś.; nie jest on przeszkodą do bardziej autentycznego życia chrześcijańskiego skłaniającą do „ucieczki od ś.” (→ *fuga*

mundi), lecz raczej partnerem w dialogu. Kościół czuje się realnie i wewnętrznie solidarny z rodzajem ludzkim: „Radości i nadzieje, smutki i cierpienia ludzi współczesnych są radościami i nadzieją, smutkami i cierpieniem uczniów Chrystusa” (GS 1). Wpływ Kościoła na ś. wynika z samoświadomości Kościoła i wierności samemu sobie. W historycznym wymiarze jest On pielgrzymującym Ludem Bożym. Między Ludem Bożym a rodzajem ludzkim istnieje relacja wzajemnej służby, której fundamentem jest godność osoby ludzkiej. Kościół jako służa ludzkości chce ofiarować ś. Tajemnicę Chrystusa. W Nim zostaje świat odnowiony i skierowany do swojego ostatecznego celu, którym jest nadejście Królestwa

Bożego i zbawienie rodzaju ludzkiego (GS 45).

Szczególne powołanie do przemiany ś. i podporządkowania go Chrystusowi mają → świeccy w Kościele, a zwłaszcza → instytucje świeckie. Nauka Kościoła o ś. nie zmieniła się, lecz zdynamizowało się zbawcze działanie Kościoła, dla którego każdy człowiek „ze swoją historią całego życia [...] jest pierwszą drogą i fundamentem” (RH 14).

R. Minnerath, *Les Chrétiens et le monde (I et II siècles)*, P 1973; A. B. da Costa, *Laik, Kościół i ś.*, Com 7(1987), 3, 128-134; E. Puzik, *O sztuce stania się w naszym ś. świętym*, Pz 1988; P. Stilwell, *Być w ś., ale nie ze ś.*, w: *Zło w ś.* (Com, 7), red. L. Balter, Pz 1992, 197-217.

KS. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC

ŚWIATOWE DNI MŁODZIEŻY

Coroczne spotkanie ludzi młodych, zwoływane przez papieża na obchody Niedzieli Palmowej w Rzymie. Co drugi rok, papież wyznacza na zebranie młodzieży (poza Rzymem) inne miejsce na różnych kontynentach i wówczas takie spotkanie, połączone z obradami, katechezami, dyskusjami i ćwiczeniami duchowymi, nosi nazwę Światowe Forum Młodzieży. Do roku 1995 zwołano dziesięć Światowych Dni Młodzieży oraz pięć pod nazwą Światowe Forum.

I. Rys historyczny. Początki ŚDM wiążą się z → Jubileuszem Młodych (15 IV 1984), celebrowanym w ramach Nadzwyczajnego Roku Świętego (25 III 1983 — 22 IV 1984), ogłoszonego z okazji 1950 rocznicy Odkupienia. Wówczas na placu św. Piotra zebrało się ponad 600 tys. młodzieży. Zainspirowany tym Jan Paweł II zaprosił młodzież na spotkanie w dniach 30-31 III 1985 z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży, ogłoszonego przez ONZ. Przybyło kilka tysięcy młodych ludzi, z którymi spotkał się najpierw na Lateranie wieczoro-

rem (30 III 1985), w sobotę poprzedzającą Niedzielę Palmową. Młodzież przybyła na to spotkanie z krzyżem, który Papież powierzył młodzieży podczas ubiegłorocznego spotkania jubileuszowego. Nazajutrz, w Niedzielę Palmową w procesji z palmami i Mszy św. przed bazyliką św. Piotra uczestniczyło ok. 300 tys. młodzieży, przybyłej z 70. krajów świata.

Następnego roku, w Niedzielę Palmową (23 III 1986) odbył się I ŚDM pod hasłem „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia nadziei, która w was jest (1 P 3, 15)”. Z tej okazji Ojciec święty wydał list do młodych *Parati semper*. I ŚDM zgodnie z życzeniem Papieża organizowany był w diecezjach całego Kościoła. Z tej okazji do Rzymu przybyły liczne reprezentacje młodzieży z Hiszpanii, Szwajcarii, Francji, Jugosławii, Niemiec, Austrii i innych krajów. W homilii Jan Paweł II wyjaśnił, dlaczego Niedziela Palmowa została wybrana na ŚDM. Jest ona bowiem związana z „nadzieją, która nie zawodzi”. Tajemnica paschalna

nie kończy się na wyniszczeniu, ale jest równocześnie wywyższeniem Syna Człowieczego.

II ŚDM został włączony w podróż apostołską Jana Pawła II do krajów Ameryki Łacińskiej i obchodzony był w Buenos Aires w Argentynie 12 IV 1987, gdzie przybyła młodzież z całego świata. Hasło: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam”. Spotkanie poprzedziło dwudniowe Forum Młodzieży pod przewodnictwem kard. Eduardo Pironio, przewodniczącego Papieskiej Rady Świeckich. W czasie obrad omawiano problemy młodzieży, głównie Ameryki Łacińskiej. Spotkanie z Papieżem odbyło się w dwóch etapach: kilkugodzinne wigilijne czuwanie młodzieży, podczas którego Jan Paweł II wezwał młodzież świata do budowania cywilizacji miłości, i nazajutrz liturgia Niedzieli Palmowej z udziałem ok. 1,8 mln uczestników, głównie ludzi młodych. Po wysłuchaniu papieskiej homilii, młodzież odnowiła przyrzeczenia chrzcielne. Po Komunii św. Papież, na znak powierzonej młodzieży misji apostołskiej, wręczył krzyże przedstawicielom każdego z kontynentów.

III ŚDM (27 III 1988) odbywał się w diecezjach w związku z Rokiem Maryjnym. Jego hasłem były słowa: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam Syn powie” (J 2, 5). W tym samym roku Papieska Rada Świeckich ogłosiła *Wskazania* dotyczące organizowania obchodów ŚDM w diecezjach, parafiach, ruchach i zrzeszeniach (OR 9(1988), 1, 5).

IV ŚDM (19-20 VIII 1989), połączony z Światowym Forum, obchodzono w Santiago de Compostella (Hiszpania) pod hasłem: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”. Poprzedziło go Forum Młodzieży (13-15 VIII 1989) pod przewodnictwem kard. E. Pironio. Szczytowym momentem było nocne czuwanie młodzieży z Papieżem i nazajutrz, podczas Mszy św. odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych przy grobie św. Jakuba

Apostoła. W obchodach tych uczestniczyło ok. 400 tys. młodzieży z całego świata.

V ŚDM (8 IV 1990) odbywały się w diecezjach pod hasłem: „Ja jestem krzewem winnym, a wy latoroślami (J 15, 5)”.

VI ŚDM (14-15 VIII 1991) odbywał się na Jasnej Górze pod hasłem „Otrzymałście ducha przybrania za synów (Rz 8, 15)”, jak zwykle poprzedzony Forum Młodzieży pod przewodnictwem kard. Pironio z udziałem ponad 300 przedstawicieli organizacji i ruchów młodzieży z 76 krajów. Główna uroczystość rozpoczęła się od powitania Ojca świętego na Wałach jasnogórskich. Jan Paweł II pozdrowił młodzież w 20 językach, przy niemiłknącym aplauzie młodzieży. Po godz. 20 rozpoczęło się papieskie czuwanie z młodzieżą. W przemówieniu wygłoszonym w kilku językach Ojciec święty dokonał analizy i wyjaśnienia słów Apelu Jasnogórskiego: „Jestem przy Tobie — Pamiętam — Czuwam”. Nazajutrz, w homilii podczas Mszy św. w uroczystość Wniebowzięcia NMP, Ojciec święty wezwał młodzież do budowania „braterstwa między ludźmi, pośród narodów w wielkodusznym niesieniu pomocy najuboższym”. Po raz pierwszy w ŚDM wzięła udział młodzież z krajów Europy wschodniej. Spotkanie na Jasnej Górze stało się więc symbolem dokonujących się w świecie historycznych przemian.

VII ŚDM (12 IV 1992), obchodzony był w Kościołach lokalnych. Tematem były słowa: „Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię (Mk 16, 15)”.

VIII ŚDM (14-15 VIII 1993) miał miejsce w Denver (USA) pod hasłem „Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości (J 10, 10)” z udziałem ponad 400 tys. młodzieży. W czasie kilkudniowego Forum rozważano wizję życia ludzkiego, zaś w swoich przemówieniach Jan Paweł II wezwał młodzież do współdziałania w „nowej → ewangelizacji”.

IX ŚDM (27 III 1994) odbywał się w Kościoła lokalnych pod hasłem: „Jak Oj-

ciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam (J 20, 21)”. W Niedzielę Palmową, na placu św. Piotra w Rzymie, delegacja młodzieży z Denver przekazała wędrujący krzyż delegacji młodzieży z Filipin, gdzie zostało wyznaczone kolejne miejsce spotkania ŚDM pod tym samym hasłem.

X ŚDM (14-15 I 1995) obchodzony był w stolicy Filipin Manili. W dniach 6-10 I 1995 odbyły się obrady Międzynarodowego Forum Młodzieży z udziałem 250. delegatów ze 105 krajów reprezentujących 36 rzeszeń młodzieży ze wszystkich kontynentów. Forum poświęcone było refleksji, modlitwie oraz wymianie doświadczeń, związanych z nową ewangelizacją i cywilizacją miłości. W ostatnim dniu przygotowawczego triduum do spotkania z Ojcem świętym milionowa rzesza młodzieży odprawiła na ulicach Manili Drogę Krzyżową, łącząc się duchowo z cierpiącym narodem Rwandy. Czuwanie modlitewne z Ojcem Świętym odbyło się w sobotę wieczorem w „Rizal Park”. W uroczystej Eucharystii, celebrowanej na zakończenie X ŚDM uczestniczyło ponad 4 mln ludzi. Było to największe zgromadzenie młodzieżowe z dotychczasowych spotkań z Janem Pawłem II.

XI ŚDM (31 III 1996) obchodzony był w diecezjach pod hasłem: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz Słowa życia wiecznego (J 6, 68)”.

XII ŚDM (19-24 VIII 1997) miał miejsce w Paryżu. przyświecało mu hasło: „Nauczycielu, gdzie mieszkasz? Chodźcie i zobaczcie (J 1, 38. 46)”. Pomimo licznych obaw i kontrowersji, stał się on prawdziwym przebudzeniem katolicyzmu we Francji, zwłaszcza jeśli chodzi o ludzi młodych.

XIII ŚDM (5 IV 1998) znów obchodzony był w diecezjach. Jego hasło: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje (Mk 8, 34)”.

XIV (28 IV 1999) również obchodzony był w kościołach katedralnych poszczególnych

diecezji i stanowił element przygotowania do Roku Wielkiego Jubileuszu. Jego hasłem były słowa: „Ojciec was miłuje (J 16, 27)”.

XV ŚDM (15-20 VIII 2000) odbywał się w Rzymie w ramach obchodów Jubileuszowego Roku 2000 pod hasłem: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (J 1, 14)”. Hymnem XV ŚDM była pieśń „Emmanuel”. Spotkanie to, poprzedzone VII Międzynarodowego Forum Młodych, było zapowiadane od samego początku organizowania ŚDM, tj. od 1985. Miejszem spotkania ponad dwumilionowej rzeszy młodzieży z 159. krajów świata był kampus uniwersytecki Tor Vergata pod Rzymem. W nawiązaniu do pierwszych tego typu spotkań, Jubileuszowy ŚDM rozpoczął się na Lateranie.

Uczestnicy XV ŚDM pierwsze dni spędzali w różnych diecezjach włoskich. Potem od 16 VIII 550 biskupów z całego świata (w tym 25 z Polski) przez trzy dni głosiło katechezy i przewodniczyło dyskusjom. Na terenie Circus Maximus, miejsca męczeństwa pierwszych chrześcijan, nieopodal Koloseum, celebrowano sakrament pokuty, do którego przystępowały tysiące uczestników ŚDM. Wieczorami odbywały się tzw. *Incontragiovani*, czyli ewangelizacyjne spotkania młodych, przygotowywane przez różne ruchy i wspólnoty apostołskie. Takich spotkań odbyło się ponad 300.

Centralne uroczystości Jan Paweł II rozpoczął 19 VIII od przejścia z przedstawicielami 5. kontynentów przez łuk tryumfalny — Drzwi Święte Jubileuszu Młodych. Podczas wieczornego czuwania modlitewnego młodzież odnowiła wobec Jana Pawła II przyrzeczenia chrztu św. Nazajutrz Mszę św. wieńczącą XV ŚDM pod przewodnictwem Papieża koncelebrowało 600 kardynałów i biskupów oraz 6 tys. kapłanów.

Na zakończenie Ojciec święty zapowiedział XVII ŚDM, który odbędzie się 18-28 VII w 2002 w Toronto (Kanada) pod ha-

słem: „Jesteście solą ziemi, jesteście światłością świata (Mt 5, 13-14)”.

Bezpośrednio po zakończeniu obchodów XV ŚDM w Rzymie 5 tys. jego uczestników, głównie zaangażowanych w → neokatechumenacie, zdeklarowało gotowość wkroczenia na drogę powołania do służby Bożej (3 tys. w kapłaństwie i 2 tys. w życiu zakonnym).

XVI ŚDM (8 IV 2001) odbywały się w kościołach katedralnych wszystkich diecezji. Ideą przewodnią było hasło z 1998: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje (Mk 8, 34)”.

II. Duchowość misyjna. ŚDM są nie tylko manifestacjami religijnymi, ale mają one na uwadze potrzebę głębszej formacji duchowej młodzieży w duchu misyjnym. Chodzi o zdynamizowanie młodzieży do zadań ewangelizacyjnych. Taki cel od początku stawiał Jan Paweł II ŚDM.

Organizacyjne powiązanie ŚDM z Niedzielą Palmową i z przeżyciami Wielkiego Tygodnia ma doniosłe znaczenie formacyjno-duchowe. Także organizacja Forum Młodzieży jest z zasady połączona z kilkudniowym przygotowaniem typu rekolekcyjnego, obejmują bowiem katechezy, konferencje duchowe, pogadanki, nabożeństwa pokutne i inne.

Na każdy ŚDM odpowiednio wcześniej zapowiadany jest osobny temat, którego treść zostaje przekazywana młodzieży zazwyczaj w papieskim orędziu. Potrzeba pogłębienia życia duchowego młodzieży i troska o nie jest szczególnie widoczna w czasie każdorazowego Forum.

Choć ŚDM są żywą kościelną rzeczywistością, stale się aktualizującą w sposób bardzo dynamiczny, niemniej jednak należy stwierdzić, że przyczyniły się one do ożywienia zainteresowania młodzieży życiem duchowo-religijnym i sprawami Kościoła w ogólności. Potwierdza to systematyczny wzrost frekwencji młodzieży w ŚDM. Jan Paweł II wiąże z nimi także nadzieje na włączenie młodzieży w budowanie bardziej pokojowego, sprawiedliwego i braterskiego świata oraz w urzeczywistnianie cywilizacji miłości poprzez zaangażowany udział w dziele nowej ewangelizacji w perspektywie trzeciego tysiąclecia.

International Youth Forum. (Santiago de Compostela, 13-15-th August 1989), V 1990; What do you seek, young pilgrims?, V 1991; „You have received a spirit of sonship”. (Częstochowa 11-13 August 1991), V 1993; „I came that they might have life, and have it to the full”, Fourth International Forum World Youth Day. (Denver, August 1993), V 1994; „As the Father sent Me, so am I sending you”. V International youth Forum. X World Youth Day. (Manila 6-15 January 1995), V 1995.

KS. MAREK CHMIELEWSKI
EUGENIUSZ WERON SAC

ŚWIĄTYNIA

We wszystkich religiach, a także w Biblii oznacza uprzywilejowane święte miejsce spotkania z Bogiem.

Wszystkie religie uznawały ś. jako miejsce przebywania bóstwa. Dla Izraela Arka Przymierza była miejscem, w którym Bóg był blisko ludu wybranego i objawiał się mu. Gdy Arkę ustawiono w Miejscu Najśw. ś. jerozolimskiej, jej rolę przejęła sama świątynia. Ten fundamentalny symbolizm

spotykamy często w ST, gdzie ś. nie tyle jest miejscem zamieszkania Boga, ale oznaką Jego obecności wśród ludzi. Np. Izraelici z epoki patriarchów nie mieli ś., ale mieli miejsca święte, na których „wzywali imienia Jahwe”. Wiara Izraela wynikała z doświadczenia, że Jahwe jest Panem historii i całego stworzenia dlatego nie można ograniczać (zlokalizować) Jego obecności do konkretnego miejsca. Miejsce święte

nie jest parametrem obecności i terenem działania Boga, lecz znakiem szczególnego wybrania narodu. Z takiego przekonania wynika kształt wiary biblijnej: niewidzialność, a zarazem bliskość Boga oraz uniwersalizm Jego działania w konkretnych wydarzeniach życia.

W nawiązaniu do niewoli egipskiej ś. jest miejscem spotkania z Bogiem, w którym zrealizuje się uwolnienie Izraela, czyli jest punktem dojścia, a nie wyjścia. O początkach miejsca świętego w Izraelu można mówić w kontekście Namiotu Spotkania (Wj 33, 7-11), gdzie spotka się Bóg z człowiekiem. Wszystkie miejsca święte zostały zdominowane przez ś. jerozolimską, która w jedyny sposób manifestuje obecność Boga w narodzie. Budowa ś. i jej wyposażenie, wskazują na teologię tego dzieła (1 Krl 6, 1 n.) — przekonanie o transcendencji i nieskończoności Boga (1 Krl 8, 27). W świadomości Izraela ś. jest miejscem modlitewnego spotkania z Bogiem (1 Krl 8, 40-44). Dzięki niej wszystkie narody mogą poznać imię Boga (1 Krl 8, 43). Wszystkie modlitwy zanoszone w ś. są szczególnie wysłuchiwane w niebie, gdzie przebywa Bóg (1 Krl 8, 49). Przez znak ś. człowiek otrzymuje → błogosławieństwo i spełnienie obietnicy (1 Krl 8, 54).

Świadomość istnienia ś. ma zdolność inspirującą spotkanie człowieka z Bogiem. W niej Bóg objawia człowiekowi prawdy, wysłuchuje go, przebacza mu grzechy i zbawia go. Uniwersalizm ś. objawia się w tym, że w niej Bóg najbardziej manifestuje wierność przymierzu z Izraelem, ale nie zapomina też o innych narodach (1 Krl 8, 43). W epoce królów, dla ludzi o powierzchownej religijności, ceremonie sprawowane w ś. stały się obrzędami powierzchownymi, a z ich przywiązania do ś. zrodziło się zaboronne przekonanie, że Bóg broni ją zawsze, nawet wtedy, kiedy nawiedza ją lud nie przestrzegający prawa (Jr 7, 4). Stąd niektórzy prorocy piętnują powierzchowność kul-

tu, mówią o opuszczeniu przez Boga tego miejsca, które sobie wybrał i zapowiadają zburzenie ś. (Iz 1, 11-17; Jr 6, 20). W przepowiadaniu prorockim pojawia się i coraz bardziej utwierdza obraz ś. duchowej. Może to oznaczać, że kult duchowy, którym otaczają Boga ludzie ubodzy i skruszonego serca, lepiej niż ś. materialna, harmonizuje z faktyczną obecnością Boga (Iz 66, 2).

Bardzo istotna dla zrozumienia treści znaku ś. jest postawa Jezusa wobec niej. On, podobnie jak prorocy, ma najwyższy szacunek do ś., określa ją jako: „dom Ojca mego” (J 2, 16), „dom modlitwy” (Mt 21, 13) i „dom Boga” (Mt 12, 4). Szacunek Jezusa wobec ś. dostrzega się w trosce o korzystanie z niej zgodnie z przeznaczeniem (Mk 11, 15-16). Jezus wielokrotnie naucza w ś. i uzdrowia (Mt 21, 14; Mk 11, 17; J 2, 14). Nie ma w NT żadnej wzmianki o modlitwie Jezusa w ś., ani o składaniu rytualnych ofiar. Jezus ogłasza koniec religii świątynnej (J 4, 23-24). Funkcję ś. duchowej będzie spełniać ciało samego Jezusa (J 2, 21). Jest to ś., w której Słowo Boga wybrało sobie miejsce zamieszkania wśród ludzi (J 1, 14). Po zmartwychwstaniu Jego ciało, znak obecności Boga na ziemi, zostało przemienione i wskutek tego może być obecne na każdym miejscu i po wszystkie czasy w → Eucharystii. W nauczaniu św. Pawła spotyka się metaforyczne odniesienia do ś. w relacji do Kościoła i do chrześcijan (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 18-22). Wskutek → chrztu św. ciało wierzącego staje się ś. Ducha Świętego.

Szczególnie wiele uwagi roli ś. w NT poświęca św. Łukasz zarówno w Ewangelii jak i w Dziejach Apostolskich.

Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze strony Biblii*, Wwa 1989; E. Zawiszeński, *Instytucje biblijne*, Pl 1995; M. Mikołajczak, *Teologia ś. w dwudziele św. Łukasza*, Lb 2000.

KS. ANDRZEJ SZEWCIW
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

ŚWIECKI

Termin synonimiczny z określeniem „laikat”, które niestety błędnie wyprowadza się od „laik” (łac. *laicos* — niewtajemniczony, dyletant, niekompetentny w danej dziedzinie). Teologicznie termin „laikat” wywodzi się od gr. *laos*, które oznacza ogół społeczności wierzących w Boga, lud Boży powołany do czynnego zaangażowania w życie duchowe.

W takim sensie Jan Paweł II zaakcentował słowa Piusa XII: „Świeccy nie tylko należą do Kościoła, ale sami są Kościołem” (ChL 9). Ich chrześcijańskie posłannictwo dotyczy zatem świata, tj. misji Kościoła *ad extra*.

Świeckość, czyli wszystko, co wiąże się z doczesnym → światem, to cecha właściwa ludzi żyjących w stanie ś.; to, czym ś. odróżniają się od duchownych i zakonników; specyficzny rys wiernych ś., odróżniający ich od pozostałych stanów życia w Kościele, mający swe źródło w tym, że żyjąc w świecie, w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, wykonując ś. czynności i realizują w nim → powołanie chrześcijańskie.

W dokumentach Sob. Wat. II treść słowa ś. oddana jest wyrażeniem „charakter ś.” (LG 31). Szczególnie wymownie ten charakter ś., ukazuje w konst. dogmat. o Kościele *Lumen gentium*, w której czytamy m.in.: „Właściwością specyficzną laików jest ich charakter ś. [...] zadaniem ludzi ś., z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami ś. i kierując nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja. Tam Bóg ich powołuje, aby wykonując

właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym, przyczyniali się do uświęcania świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa. Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela” (LG 31).

Z tego opisu typologicznego wynika, że do istotnych składników pojęcia „człowiek ś.” należą następujące elementy: a) *chrzest* — ś., to ludzie ochrzczeni. Przez chrzest wszczępieni w Chrystusa oraz włączeni w Lud Boży Nowego Przymierza; b) dzięki *wszczepieniu w Chrystusa* i w nowy Lud Boży uczestniczą w prorockim, kapłańskim i królewskim urzędzie Chrystusa, stając się zobowiązanymi do przepowiadania i dawania świadectwa o Chrystusie, składania duchowych ofiar, życia w wolności dzieci Bożych, pogłębianej aktami miłości i działaniem na rzecz Królestwa Bożego; c) realizują oni swe *posłannictwo w Kościele i w świecie*, pełniąc swe obowiązki i korzystając z uprawnień, które im przysługują z racji przynależności do nowego Ludu Bożego; d) z woli Bożej *pozostają w świecie*; e) *uświęcają świat od wewnątrz*, tj. dokonują uświęcenia świata (→ *consecratio mundi*), co jest ich ś. powołaniem.

Nauka Vaticanum II o ludziach ś. jest bardzo bogata. Dotyczy ona natury, godności, → duchowości, misji i odpowiedzialności wiernych ś. w Kościele i w świecie. Oprócz konst. *Lumen gentium*, należy wymienić dekret o apostołstwie ś. *Apostolicam actuositatem*, kładący m.in. nacisk na czyn-

ne i odpowiedzialne uczestnictwo wiernych ś. w zbawczej misji Kościoła, dekret o misjach *Ad gentes*, podkreślający znaczenie i konieczność udziału ludzi ś. w misyjnej działalności Kościoła i konst. *Gaudium et spes*, ukazującą w działalności ludzi ś. charakterystyczny i decydujący czynnik stosunku Kościoła do współczesnego świata.

Soborowa doktryna o ś. znalazła swe zastosowanie i została pogłębiona w nauczaniu Pawła VI i Jana Pawła II oraz w pastoralnych wskazaniach synodów biskupów obradujących na temat: sprawiedliwości w świecie — w 1971, ewangelizacji — w 1974, katechizacji — w 1977, zadań stojących przed rodziną chrześcijańską — w 1980, dzieła chrześcijańskiego pojednania — w 1983, powołania i misji katolików ś. w Kościele i w świecie — w 1987. Szczególnie ważnym dokumentem zawierającym naukę na temat tożsamości chrześcijan ś. jest adh. *Christifideles laici* Jana Pawła II. Wg opinii teologów (E. Weron, *Laikat i apostołstwo*, Pz 1999, 23), jej treść można m.in. uznać za obszerny komentarz do soborowego określenia w LG 31. Jan Paweł II poszerzył rozumienie wiernych ś. stwierdzeniem, iż m.in. spoczywa na nich obo-

wiązek dążenia do świętości. Zauważył ponadto, że „ś. charakter”, o którym mówili Ojcowie Soborowi, ma znaczenie nie tyle socjologiczne, ale i teologiczne (ChL 15). Niezwykle obszerną naukę Jana Pawła II o tożsamości ludzi ś. oraz ich roli i posłannictwie w Kościele i w świecie zawierają jego katechezy, wygłoszone podczas audiencji środowych w okresie 27 X 1993 — 21 IX 1994. W 26. katechezach Ojciec Święty dokonał podsumowania dotychczasowej nauki Kościoła o ludziach ś.

G. Chantraine, *Laikat. Chrześcijanie w świecie* (Biblioteka apostołstwa ludzi ś., 4), Wwa 1993; J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych ś. w prawodawstwie soborowym*, Kr 1985, 63-73; R. Goldie, *Ś., laikat, świeckość. Bibliograficzny bilans trzydziestolecia* (Biblioteka apostołstwa ludzi ś., 1), Wwa-Pz 1991; *Laikat w Kościele katolickim. Aspekty prawno-teologiczne* (Biblioteka apostołstwa ludzi ś., 2), Wwa 1992; *O apostołstwie ś. Przemówienia Jana Pawła II i dokumenty kościelne* (Biblioteka apostołstwa ludzi ś., 3), opr. E. Weron, Wwa 1993; *Powołanie i posłannictwo ludzi ś. w świetle dokumentów kościelnych*, opr. E. Weron, Pz 1989; W. Słomka, *Świętość na ś. drodze życia*, Pz-Wwa 1981; E. Weron, *Budzenie olbrzyma. Laikat — duchowość — apostołstwo*, Pz 1995; E. Weron, *Laikat i apostołstwo*, Pz 1999; E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi ś.*, Pz-Wwa 1981.

WALDEMAR SEREMAK SAC

ŚWIĘTOŚĆ

Pojęcie ś. w istocie zależy od rozumienia rzeczywistości, a szczególnie od ujmowania relacji między tym, co uważane jest za *sacrum* i *profanum*. W zróżnicowanej wizji tych rzeczywistości mają swe źródło także różne religie. Zasadne jest więc rozpatrywanie rozumienia ś. w religioznawstwie, w Biblii i w katolickiej teologii.

I. Ś. w religioznawstwie. Nauki religioznawcze stwierdzają, że człowiek od zarania swych dziejów odczytywał siebie i otaczającą go rzeczywistość zarówno w wymiarze *sacrum* (to co święte), jak *profanum* (to co świeckie). Święte uważane było zawsze za coś, co przekraczało świeckie, było

inne niż świeckie, było nieredukowalne do świeckiego. Święte: → Bóg i bóstwa, widziane było jako źródło i racja bytu tego, co świeckie. Święte mogło być uobecnianie przez świeckie, ale zawsze widziane było jako inne, tajemnicze, rodzące trwogę, a zarazem fascynację. Stąd wszystkie fenomeny świata (np. błyskawice, burze i ogień) i bytu świata (np. słońce, lasy, góry, rzeki, planety, gwiazdy i zwierzęta) mogły otrzymywać przymiot ś., który miał swe źródło w Świętym, był hierofanią, czyli objawieniem się Świętego. Podobnie wszystko, co człowieka otaczało, jego dzieła i okoliczności jego życia mogły otrzymywać przymiot

ś. pod warunkiem, że były wyłączone z użytku świeckiego i przeznaczone do pełnienia służebnej roli względem Świętego. Znane są zatem w religiach święte: czasy, miejsca, liczby, słowa, czynności, stany życia, społeczności i struktury społeczne. Wrażliwość na wymiar ś. bytu i życia stanowił wg religioznawców podstawę dla kształtowania zarówno kultury, jak i ładu życia ludzkiego, zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym.

II. W Biblii. Bóg ST objawił się jako absolutna transcendentność, inność, Ś. Jest ona istotnym przymiotem Jahwe i wyróżnia Go od bogów i bóstw narodów pogańskich (Wj 15, 11). Ona także czyni Jahwe nieporównywalnym z bóstwami, które są niczym (1 Sm 2, 2) i tylko w odniesieniu do Jahwe nawet świat najwyższych bytów zwraca się z trzykrotnym wołaniem: „Święty, Święty, Święty” (Iz 6, 3). Ś. Jahwe budzi grozę (Wj 19, 3-20), kto więc Go zobaczy musi umrzeć (Wj 33, 18-23; 1 Sm 6, 19). Ona uobecnia się pośród swego ludu w swej łaskawości, miłości i miłosierdziu (Oz 11, 9).

W swej istocie ś. właściwa jest tylko Jahwe, ale wszystko, co ma jakkolwiek związek z Nim, ma również tytuł do nazywania się świętym. W tym sensie świętymi są miejsca, gdzie Jahwe się uobecnia i objawia (Wj 3, 5; 26, 31; Ps 20, 7), osoby, które Mu służą — kapłani (Wj 28, 36; Kpł 21, 6-9), a nawet cały Naród Wybrany jako kapłański jest święty (Wj 19, 3-7).

NT nie zmienia powiązania ś. z Bogiem, ale zwraca uwagę na uobecnienie się ś. Boga w → Jezusie Chrystusie, w Jego → Kościele i w wierzących. On sam nazywany „Świętym Boga” (Mk 1, 24). Ś. Jezusa Chrystusa wiązana jest z Jego Boskim pochodzeniem (Mt 1, 18; Łk 1, 35), a szczególnie z obecnością w Nim → Ducha Świętego. Chrystus jest ustanowiony przez Ojca Pośrednikiem, dzięki któremu ś. Boga, także przez działanie Ducha Świętego, może stać się udziałem wierzących w Niego (Rz 8, 14-17; 1 Kor 1, 30; 3, 16; 6, 11; Ef 2, 22). Przez Jego Ofiarę na Krzyżu wierzący w

Niego są uświęceni (Hbr 10, 10). Udział w tej ś. mają nie tylko poszczególni wierzący, ale cała wspólnota nowego ludu Bożego, który stawszy się uczestnikiem Bożej ś., winien żyć święcie, zgodnie z otrzymanym darem (1 Kor 1, 2; Ef 5, 25-27; 1 P 2, 9). W tym sensie wszyscy ochrzczeni, którzy stali się uczestnikami nowego życia w Chrystusie, są nazywani świętymi. Takimi nazywano również gminy chrześcijan i Kościół Chrystusowy. Uzasadnieniem i wytłumaczeniem zarówno uznania daru ś. jak powinności bycia świętymi był zawsze Bóg: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem Święty” (Kpł 11, 44; 1 P 1, 16).

III. W teologii i duchowości katolickiej. Teologia chrześcijańska, a w szczególności katolicka, bazując na danych biblijnych i Tradycji Kościoła, pojęcie ś. wiąże w sposób nierozdzielny z pojęciem Boga Trójjedynego, który jest w stosunku do stworzenia transcendentny, ale jednocześnie obecny i bliski, szczególnie dzięki Słowu Wcielonemu. W tym sensie o ś. można mówić tylko wtedy, kiedy uznaje się Świętego — Boga, który w swej transcencji jest Inny niż całe stworzenie. Jednakże On przez stworzenie, a jeszcze bardziej przez zbawcze dzieło w Chrystusie i w mocy Ducha Świętego daje stworzeniu udział w swej ś. oraz powołuje stworzenia rozumne do przyjęcia i rozwoju tego daru.

Ś. Boga w znaczeniu teologicznym ma swój aspekt ontyczny — Transcendentność, Inność bytu Boga. Ma także aspekt egzystencjalno-moralny i duchowy, przez który rozumie się bytowanie Osób Trójcy Przenajśw. na sposób Daru — Miłości. To rozróżnienie ma znaczenie wielkiej rangi w odniesieniu do stworzeń. Cały stworzony świat i każdy poszczególny byt ma udział w boskim Bycie i w tym sensie nawet świat materialny ma udział w ś. Bożego Bytu. Nie pomniejsza to → świeckiego wymiaru bytu świata i jego autonomii, lecz świecki wymiar świata jest możliwy tylko wtedy, kiedy u jego podstaw jest Święty; kiedy je-

go autonomia nie odcina się od swego źródła, którym jest Święty (GS 36).

Istoty rozumne i wolne, stworzone na obraz i podobieństwo Boga mają nowy poziom uczestniczenia w ś. Bożego Bytu. Są bowiem powołane do świadomego i wolnego przyjęcia oraz rozwoju daru ś., zarówno w wymiarze ontycznym, jak i moralnym. Z faktu bycia Bożym stworzeniem człowiek ma udział w ś. Bożego Bytu. Jednak ten ontyczny wymiar ś. człowieka osiąga swój nowy poziom w wyniku zbawczego dzieła Chrystusa i daru Ducha Świętego. Utożsamia się on z łaską → synostwa Bożego i uczestniczeniem w Bożej naturze, w byciu nowym stworzeniem w Chrystusie (→ *homo novus*), z → łaską uświęcającą.

Ś. ta ma swój związek z teologalnymi → cnotami: → wiary, → nadziei i → miłości, a także z → darami Ducha Świętego. Ostatecznie można uznać, że ten ontyczny wymiar ś. sprowadza się do bycia synami Bożymi w Jednorodzonym Synu mocą Ducha Świętego.

Ta ś. ontyczna jako dar i zadanie stanowi podstawę powszechnego → powołania do ś. moralno-duchowej (LG 39), która ostatecznie sprowadza się do odzwierciedlenia w życiu chrześcijańskim bytowania Osób Trójcy Przenajśw. na sposób Daru — na sposób Miłości. Świętymi w tym sensie są ci, którzy żyją na sposób daru, miłując Boga i bliźnich. Dlatego Chrystus wzywał swych uczniów, by byli doskonali jak Ojciec niebieski; by miłowali tak, jak On umiłowal; by miłowali na wzór Chrystusa, który życie dał za tych, których umiłowal „do końca” (J 13, 1).

Istota tej ś. jest więc jedna, choć może być realizowana w różnych stanach życia w Kościele i w świecie, na różnych drogach życia, powołania i zawodu. Jej jedność sprowadza się do miłości Boga i bliźnich, choć miłość ta może przybierać różne oblicza. W tym sensie wszelkie powołania, zawody i stany życia mogą i winny stanowić szansę dla urzeczywistnienia powołania do ś., czyli szansę dla urzeczywistnienia powo-

łania do doskonałej miłości Boga i ludzi. Świętym nie jest się więc dlatego, że żyje się w takim, a nie innym stanie życia. Świętym nie jest się nawet dlatego, że wybrało się drogę życia konsekrowanego czy kapłańskiego, ale dlatego, że życie w swoim stanie życia i powołania zamienia się na funkcję miłowania Boga i bliźnich.

Jest więc rzeczą zrozumiałą, że tak rozumiana ś. moralno-duchowa chrześcijan otwiera niezwykle twórcze dowartościowanie nawet najbardziej świeckiej drogi życia (→ świecki) i świeckich czynności w tym życiu (→ laikatu duchowość). Tak rozumiana ś. ma szansę wzrostu i heroicznego spełnienia się nawet w najbardziej przyziemnym zaangażowaniu, byleby to zaangażowanie było funkcją miłowania Boga i ludzi.

To pojmowanie ś. można wyrazić takimi terminami, jak np.: → naśladowanie Jezusa Chrystusa, → zgodzanie się z wolą Bożą, → zjednoczenie z Bogiem, życie radykalizmem ewangelicznym, życie wg → błogosławieństw ewangelicznych. Jednak ostatecznie i zawsze istota chrześcijańskiej ś. polegać będzie na odzwierciedleniu bytowania Trójcy Przenajśw. i Chrystusa na sposób Daru, na sposób Miłości do Ojca, ludzi i całego stworzenia.

Jest rzeczą zrozumiałą, że taka miłość przerasta naturalne siły człowieka, ale powołując do niej, Bóg obdarował najpierw człowieka zdolnością takiego miłowania, udzielając mu Daru Ducha Świętego (Rz 5, 5) i usytuował go w Kościele świętym, w tajemnicy świętych obcowania.

G. Thils, *Saintete chretienne*, Thielt 1958; J. Urban, *Świętość*, RTK 6(1959), 4, 239-284; A. Słomkowski, *Powszechne powołanie do świętości*, ZNKUL 3(1966), 23-35; R. Otto, *Ś.*, Wwa 1968; *Drogi ś.*, red. W. Słomka, Lb 1980; L. Ravetti, *La Santità nell'„Lumen Gentium”*, R 1980; W. Słomka, *Ś. na świeckiej drodze życia*, Pz 1981; P. P. Ogórek, *Czym jest ś. w teologii życia wewnętrznego Tomasa Mertona*, Kr 1983; *Ś. we współczesności*, red. J. Dec, Wr 1990; I. Werbiński, *Ś. w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Sob. Wat. II*, Wwa 1993; E. Guano, *La Santità di Dio*, R 1996.

KS. WALERIAN SŁOMKA

T

TAJEMNICA

(gr. *mysterion* od *mýo* — zamknąć usta; kult albo wiedza zarezerwowana tylko dla wtajemniczonych; szerzej — rzecz ukryta, niejasna sekret; łac. *mysterium* i *sacramentum* — widzialny znak ukrytej rzeczywistości zbawienia, wskazywanej przez pojęcie *mysterium* — tajemnica).

W sensie ogólnym informacja, która nie powinna zostać zakomunikowana osobie nieupoważnionej; prawda niemożliwa do odkrycia w ramach dotychczasowych zdolności poznawczych człowieka (np. t. wiary), albo niedozwolona do przekazywania ze względu na jej charakter sakralny (np. t. sakramentalna).

T. jest czymś, w kierunku czego człowiek bezustannie przekracza siebie w jedności swej transcendencji poznającej i w sposób wolny miłującej. „W rzeczywistości jest tylko jedna t. — niepojętość Boga w której On jest Bogiem...” (K. Rahner).

Termin t., choć występował poza judaizmem i chrześcijaństwem (kult Izis, Mitry, środowisko hellenistyczne: filozofia, kult misteriów, gnoza, magia), w nowym znaczeniu został akomodowany przez greckie teksty ST, potem zapożyczony przez teksty NT, gdzie został przejęty i uwypuklony jako temat główny przez św. Pawła (t. objawiona w Jezusie Chrystusie — Ef 5, 32). Od najwcześniejszych chrześcijańskich dokumentów łacińskich w celu oddania właściwego znaczenia słowa t. używa się słowa „sakrament” (*sacramentum*), a niekiedy stosuje zamiennie (*mysterium-sacramentum*). Św. Tomasz z Akwinu († 1274) używa terminu t. (*mysterium*) w odniesieniu np. do → Wcielenia (t. Słowa Wcielonego), natomiast termin *sacramentum* odnosi do sakramentów Kościoła.

Terminu t. używa się częściej ostatnio w związku z nawiązywaniem do myśli teolo-

gicznej wczesnego chrześcijaństwa, zainicjowanej przez Odo Casela († 1948) i Ildelfonsa Herwegena († 1946), tzw. „teologii t.”, której centralną kwestią jest relacja między powszechną historią zbawienia a indywidualną realizacją zbawienia, a ściślej: rzeczywistą i skuteczną obecnością zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa w działaniu sakramentalnym.

Termin t. znalazł także uznanie Vaticanum II i stał się niejako słowem-kluczem, zwłaszcza w konst. *Sacrosanctum concilium* i *Gaudium et spes*. Sobór używa terminów t. i *sacramentum* w sensie szerszym niż tylko odnoszącym się od siedmiu sakramentów, gdyż np. wskazując na Kościół nazywa go *mirabile sacramentum* (SC 5; LG 1-8) oraz mówi o t. paschalnej Chrystusa, a zwłaszcza akcentuje t. samego Chrystusa (SC 2. 5). Nawiązuje do tego *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który podkreśla, że sam Chrystus jest „T. (*Misterium*) zbawienia” (KKK 774).

W położeniu akcentu na termin t., stający się zwrotem technicznym, chodzi o podkreślenie historiozbawczego rozwoju rozumienia t. i współczesne jej odkrywanie przez widzialne znaki, dzięki którym możliwy jest do niej dostęp, głównie w t. paschalnej Chrystusa, t. Kościoła, sakramentów itp.

W → teologii duchowości katolickiej zagadnienie t. ściśle wiąże się z → mistagogią, która jest stopniowym i metodycznym wprowadzaniem w t. wiary. Także doświadczenie mistyczne ma za przedmiot t. Boga Trójosobowego.

A. T. Queiruga, *Współczesne dyskusje wokół t. Chrystusa*, w: *T. Odkupienia* (Com, 11), red. L. Balter, Pz 1997, 69-92; L. Jędrzejewski, *Integralna wizja t. Odkupienia*, tamże, 112-144.

KS. MARIUSZ STARCZEWSKI

TEOLOGIA AFEKTYWNA

(łac. *affectio* — postawa duszy, poch. od łac. *afficio* — pobudzać, wzruszać; jego synonimem: *affectus* — uczucie)

Termin został wprowadzony przez św. Hieronima († 419) zamiast *dispositio* (gr. *diathesis*) — złe uczucia, zamysły nurtujące serce (Ps 72, 7). *Affectus cordis* oznacza tu nie tendencję odruchową, lecz coś dobrowolnie zamierzonego przez człowieka — *cogitatio cordis*.

I. W filozofii greckiej. Filozofowie greccy w zasadzie nie dostrzegali duchowego charakteru uczuć. Wg Platona († 347 przed Chr.) w duszy ludzkiej wyróżnia się *sferę wyższą* — rozumną oraz *niższą* — nierozumną, na którą składają się popędliwości, serce i uczucia, a także pożądliwości, namiętności, zmysłowa przyjemność i ból. Koncepcja hierarchicznej struktury duszy o pozostających wobec siebie w opozycji poziomach, była u Platona powodem niedoceny duchowego charakteru uczuć, a nawet wykluczania ich ze sfery ducha właściwej człowiekowi.

Podobnie Arystoteles († 322 przed Chr.) do duchowej warstwy człowieka zaliczał rozum i wolę, uczucia natomiast zaliczał do przeżyć, które człowiek dzieli ze zwierzętami (*Etyka nikomachejska*, III, 1118a-b). Tego rodzaju błędne interpretowanie sfery uczuciowej prowadziło do tendencji antyuczuciowych. Jedną z nich, której wpływ zaznaczył się także w chrześcijaństwie, był stoicyzm.

II. W tradycji chrześcijańskiej. Teologia chrześcijańska, kształtowana przez wieki przy zastosowaniu pojęć filozofii greckiej, nie dostrzegała różnicowania istniejącego w świecie ludzkich uczuć i nie doceniała wartości uczuć wyższych. Wyjątek w tym względzie stanowi św. Augustyn († 430) i wywodzący się od niego nurt tra-

dycji, w którym oddana została sprawiedliwość uczuciowości i → sercu.

1. Afektywność w doświadczeniu duchowym św. Augustyna. Wg bp. Hippony, uczucia są jakby stopami (*pedes*) człowieka (*En. in Ps.* 94, 2), czyli środkami jego dynamizmu, ruchu. Są one u niego liczniejsze niż włosy (*Wyznania*, IV, 14), a ich istota jest bardzo zróżnicowana. Odczuwa się je z jednej strony jako działające w człowieku siły, które kształtują w sposób zasadniczy jego życie w kontakcie ze światem, możliwym za pośrednictwem ciała. Z drugiej zaś strony są one przejawem duchowego wymiaru człowieka. Św. Augustyn wielokrotnie mówi o uczuciach ludzkich (*humani affectus*) pochodzących z osobowego centrum człowieka, jakim jest serce. Uczucia serca (jak np. ból duszy) wskazują na istniejącą w człowieku przepaść pomiędzy ciałem a duchem i na głębię, tajemnicę tego, co niepojmowalne i niewyrażalne (*In Joh. tract.* XIII, 10). „W uczuciach łączą się w sposób tajemniczy komponenty ludzkiego bytu” (A. Maxsein).

Ludzki byt dla swego przetrwania potrzebuje bardziej podstawowych uczuć. Są nimi te, w których wyraża się powszechnie, ogólnie ważne ukierunkowanie osoby oraz bardziej szczegółowe formy owego ukierunkowania.

Doświadczenie duchowe św. Augustyna wskazuje na niepokój serca ludzkiego jako na zasadnicze uczucie metafizyczne człowieka ukierunkowanego na Boga, w którym może on znaleźć swe ostateczne spełnienie (*Wyznania*, I, 1). Uczucie niepokoju serca nie jest do oddzielenia od innego fundamentalnego uczucia, jakim jest miłosna tęsknota za Bogiem, Prawdą i Miłością, w którym znajduje ona swój kres i miłość — najpełniejsze urzeczywistnienie i napełnienie pokojem. Obok niepokoju (obawy) i miłości, św. Augustyn — w odróżnieniu

od stoików — istotne miejsce przyznaje uczuciom radości i smutku.

Na płaszczyźnie międzyludzkiej do ważnych uczuć należą m.in.: uczucie rodzicielskie (*De bono coniugali*, c. III) i uczucie przyjaźni, w doświadczeniu którego jedna osoba staje się dla drugiej niejako „połową jej duszy” (Horacy, *Pieśń*, I 3, 8; *Wyznania*, IV, 6).

Miłość powstaje przez pobudzenie miłowanym przedmiotem i zależna jest od natury owego przedmiotu. Oznacza to, iż Bóg — Dobro najwyższe najbardziej porusza serce ludzkie i jest najodpowiedniejszym przedmiotem dla nieskończonej miłości ludzkiej (*Wyznania*, IV, 21). Doświadczenie → nawrócenia, jako powrotu do Boga, jako przeżycie całej osoby, głęboko angażuje jej sferę uczuciową. Duchowe uczucia tęsknoty za Bogiem, który jest nieskończoną Miłością, są — wg św. Augustyna — kształtowane przez przyjmowaną umysłem prawdę o własnej istocie w relacji do Boga (*Wyznania*, III, 6). Jednocześnie ich natura jest warunkowana wolną wolą osoby. Uczucia niepokoju i udręki stają się tym silniejsze u bp. Hippony, im bardziej doświadcza on rozdwojenia własnej woli pomiędzy „chcieć” a „móc” (*Wyznania*, VIII, 8).

Metafizyczny niepokój serca, wyrażający jedność bytu ludzkiego, nie ustaje dopóty, dopóki wola całą sobą nie przylgnie do Boga (*Wyznania*, VIII, 10). Jest ona władzą, która, zależnie od swego zwrócenia ku dobru (*recta voluntas*), czy ku złu (*perversa voluntas*), nadaje uczuciom pozytywne bądź negatywne znamię. Przede wszystkim kształtuje ona podstawowy akt osoby ludzkiej — miłość. Natura bowiem miłości jest raczej woli tywna (*De Trinitate*, XV 21, 45), choć jest w niej obecny i element afektywny.

Przemiana uczuć w sensie augustyńskim polega na podporządkowaniu ich rozumowi i wolnej woli działającej w zgodności z wolą Bożą (*recta affectiones secundum Deum*).

Nawrócenie w Chrystusie prowadzi do istotnego przeobrażenia uczuciowości (*En. in Ps.*, 76, 14). Celem człowieka jest oglądanie Boga (*Deum videre* — *Wyznania*, VII, 10), osobowy kontakt z Nim (*Deum tangere* — *Wyznania*, IX, 10) i rozkoszowanie się Nim (*Deo frui* — *Wyznania*, X, 40).

Ostateczne spełnienie się chrześcijanina w Bogu nie ogranicza się więc jedynie do jego wymiaru poznawczego, ale rozciąga się na jego sferę uczuciową, dzięki czemu można mówić o szczęściu wiecznym.

Ukazany tu uczuciowy wymiar doświadczenia mistycznego św. Augustyna uwydatnia duchowy charakter uczuć i ich istotną rolę w całości duchowo-religijnej postawy. Doświadczenie ważności sfery uczuciowej w życiu duchowym nie wpłynęło jednak w decydujący sposób na teologię św. Augustyna, który ukazując obraz Trójcy Świętej w duszy ludzkiej wymienia trzy władze: rozum, wolę i pamięć, a nie wspomina o uczuciach. Fakt ten należy tłumaczyć tym, że „św. Augustyn nigdy nie przeciwstawił się świadomie wyobrażeniom i pojęciom odziedziczonym od starożytnych Greków” (D. von Hildebrand).

2. Nurt augustyński: doświadczenie religijno-duchowe — duchowość afektywna — teologia afektywna. Łącznikiem pomiędzy epoką patrystyczną a średniowieczem jest doktryna duchowa św. Grzegorza Wlk. († 604). Składa się na nią nie tylko teologia, ale swego rodzaju psychologia życia duchowego i jakby → fenomenologia stanów modlitwy. Jednym z wiodących u niego tematów duchowych, w którym ujawnia się wątek uczuciowy doświadczenia duchowego, jest opisany przez niego sposób przeżywania skruchy.

Świadomość grzechu pierworodnego, własnej niewierności wobec Boga i egoizmu prowadzi chrześcijanina do nabycia przekonania o własnej → nędzy i towarzyszącego jej uczucia niepokoju, które z jednej strony jest znakiem zmienności i niesta-

łości życia ludzkiego zagrożonego ostatecznie przez śmierć, a z drugiej — jest ono symptomem ukrytego w człowieku metafizycznego pragnienia niezmaconego pokoju osiągalnego w Bogu. Dlatego św. Grzegorz twierdzi, że w → modlitwie ważną jest rzecz: a) takie uświadomienie sobie grzechu, które wprowadzi człowieka w *skrucę pokuty, bojaźń*, a nawet *drżenie* przed Bogiem; b) wzbudzenie w sobie *pragnień duchowych*, w których człowiek przekracza siebie samego i jednoczy się z Bogiem.

Tego rodzaju modlitwa skruchy i pragnienia jest bardziej darem Bożym, niż samym wysiłkiem ludzkim. Jest ona działaniem Boga mającym na celu pobudzenie serca ludzkiego, by odwracało się od świata i z coraz większą uwagą oraz miłością zwracało się ku swemu Stwórcy (*Moralia*, 6, 40-43). Doktor Pragnienia mówi o *skrusze serca* (ducha), zmierzającej do przerozdzenia się w *skrucę miłości, czci i kontemplacji*.

Celem nieustannego przeżywania stanu skruchy jest: a) *oczyszczenie serca*, mające przeważnie bierny charakter; b) wprowadzenie duszy w *głębsze pragnienie Boga*, które oznacza zarazem jakieś posiadania Go. W intensywnym stanie pragnienia, będącego szczególną formą miłowania Boga, dochodzi do uśmierzenia wcześniej doświadczanego uczucia niepokoju. Podczas nadzwyczajnego działania łaski Bożej, dusza może zostać podniesiona do stanu kontemplacji, która jest miłosnym poznaniem Boga (*per amorem agnoscimus* — *Moralia*, 10, 13).

Czasem, w którym uczuciowość uzyskuje wyjątkową ważność i rolę w życiu duchowym jest XII w., określany wiekiem narodzin duchowości afektywnej. „Położyła ona fundamenty pod teologię mistyczną, która objaśniała → zjednoczenie duszy z Bogiem sięgające najwyższych stopni jako zasadniczo uczuciowe zjednoczenie” (J. Chatillon).

Pierwszorzędne miejsce w tym względzie wśród autorów średniowiecznych przypada św. Bernardowi z Clairvaux († 1153), którego Jan Gerson († 1429) nazywa twórcą doktryny afektywnej (*via affectiva*). Słownictwo dotyczące afektywności zapożycza św. Bernard od autorów starożytnych. Pojęcia: *affectus* i *affectio* są (poza kilkoma wyjątkami) stosowane przez niego zamiennie i mogą być uznane za synonimy. Gdy uczucie (*affectus*) poprzedza wolę i intelekt lub gdy utożsamia się z wolą, zmierzając w postaci popędu do swego przedmiotu, ma charakter aktywny (*In ascensione Domini*, 3, 7). Jeśli natomiast jest wzbudzone przez jakiś przedmiot, poznawalny w sposób zmysłowy czy umysłowy, jego natura jest pasywna (*De diligendo Deo*, 28).

Opat z Clairvaux wymienia za św. Hieronimem i św. Augustynem cztery podstawowe uczucia: miłość i radość, obawę (niepokój) i smutek. Pierwsze dwa uczucia mają charakter przyjemny, pozostałe — nieprzyjemny. W życiu uczuciowym istotna jest alternacja, czyli umiejętność przechodzenia od uczuć przyjemnych do nieprzyjemnych i odwrotnie. Miłość i niepokój (obawa) są uczuciami relacyjnymi, ponieważ kierują się ku temu, co jest na zewnątrz człowieka. Natomiast radość i smutek istnieją wewnątrz jego świadomości. Pomiędzy tymi dwiema kategoriami uczuć winna istnieć pewna równowaga, odzwierciedlająca równowagę postawy osoby między jej ukierunkowaniem na zewnątrz, a przeżywanym wewnątrz świadomości rezonansem uczuciowym.

Biorąc pod uwagę człowieka w jego dynamicznej relacji wobec otaczającej go rzeczywistości, św. Bernard mówi o *uczuciu cielesnym* i *duchowym*. Doświadczenie uczuć duchowych w jedność właściwej dla bytu ludzkiego rozciąga się także na uczucia cielesne. Z moralnego punktu widzenia uczucia jako dynamizm człowieka są czymś obojętnym i zależnie od sposobu przeżywa-

nia wolności mogą stać się *cnotami*, albo *namiętnościami* (*De diversis*, 50, 3; *De gratia et libero arbitrio*, VI, 17).

Postęp moralno-duchowy człowieka warunkowany jest jego współpracą z łaską Bożą, gotowością wyjścia z siebie, przejścia od pożądań cielesnych do pragnień duchowych. Ten proces porządkowania uczuć łączy się z potrzebą ich oczyszczenia. Obok → ascezy istotne znaczenie ma modlitwa, która jeśli jest systematycznie podejmowana i głęboko przeżywana, rodzi kolejno uczucia: bojaźni, czystości, powagi (czci) i pobożności. To ostatnie, w porównaniu z poprzednimi uczuciami, jest najwyższym wyrazem ruchu serca ukierunkowanego na Boga.

W zakresie doświadczenia duchowego św. Bernard ukazuje różnicę zachodzącą między uczuciem a rozumem. Doceniając istotną rolę rozumu w postawie ludzkiej i chrześcijańskiej, opowiada się za poznaniem, które angażuje nie tylko intelekt, ale i serce człowieka: „Pouczenie czyni nas uczonymi a uczucie czyni nas mądrymi [...]. Wiedza stanowi jedynie przygotowanie do nabycia mądrości” (*Super Cantica Canticularum*, 23, 14). Mądrość w postawie chrześcijanina zakłada przede wszystkim uczucie miłości Boga i bliźniego oraz bojaźni Bożej.

Doktryna duchowa św. Bernarda, uwzględniająca aspekt uczuciowy, nabiera szczególnego znaczenia na płaszczyźnie doświadczenia mistycznego. Opat z Clairvaux jako pierwszy z autorów duchowych mówi o dwojakiego rodzaju kontemplacji i ekstazie: jednej dokonującej się w umyśle, dzięki światłu poznania, i drugiej doświadczanej w sferze uczuciowej, w zapale i pobożności, żarliwej miłości. Jedynie ten, kto osiąga tę drugą formę kontemplacji staje się oblubieńcem (Pnp 2, 4) i prawdziwym przyjacielem Chrystusa (J 15, 12-15).

Nawiązując do słów Ps 33, 9: „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry (słodki) jest

Pan” oraz do słów Chrystusa: „Moje jarzmo jest słodkie...” (Mt 11, 30), Doktor Miłości objaśnia najgłębsze doświadczenie Boga w kategoriach uczuciowych, jako pochodzące z miłości, w której dokonuje się mistyczne zjednoczenie duszy z Bogiem. Takie doświadczenie słodczy Bożej miłości wprowadza duszę w coraz ściślejszą jedność z jej Boskim Oblubieńcem i całkowite uzgodnienie własnej woli z wolą Bożą (*De diligendo Deo*, 10, 27-28).

T. a. wypracowana przez św. Bernarda miała wpływ na wielu autorów duchowych. W tym duchu św. Aelred z Rievaulx († 1167) m.in. w dziełach: *Zwierciadło miłości* i *Przyjaźń duchowa* podjął analizę uczuć ludzkich i wykazał znaczenie przyjaźni ludzkiej dla życia duchowego oraz osiągania przyjaźni z Bogiem. Wilhelm z Saint Thierry, zainspirowany teorią uczuć św. Bernarda, dzielił uczucia na sztuczne i przelotne (*affectio*) oraz stałe i trwałe (*affectus*). Także miłość, najgłębszy akt osoby, pojawia się jako *affectio* i dopiero potem zostaje przekształcony w *affectus* (*De natura et dignitate amoris*, 6). Modlitwa w rozumieniu opata z Thierry jest uczuciowym przylgnięciem człowieka do Boga (*Epistola ad Fratres Montis Dei*, 77). W rozwoju duchowym, na etapie doskonałości, chrześcijanin doświadcza w sobie działania Ducha Świętego zarówno w sferze rozumowej jak i uczuciowej, tak iż *ratio* i *affectus* pozostają ze sobą w harmonii. Na pierwszym etapie ani rozum ani uczucie nie pociągają człowieka do Boga. Na drugim —człowiek kieruje się ku Bogu jedynie mocą poznania, a nie uczucia.

W XIII w. czynnik afektywny w teologii i duchowości najpełniej uwzględnił św. Bonawentura († 1274). Podobnie jak św. Bernard uznaje on obok → kontemplacji rozumowej, kontemplację mądrościową, w której Bóg udzielając duszy daru mądrości, uobecnia się jej w *percepcji afektywnej*. Kontemplacja mądrościowa ma miejsce

wówczas, gdy pod szczególnym działaniem łaski Bożej, człowiek przekracza samego siebie w wymiarze intelektu i w miłości jednoczy się z Bogiem: „Jeśli przejście [przez ekstazę kontemplacji — przyp. S. Z.] ma być doskonałe, musi zamilknąć cała aktywność intelektualna, a szczyt wszelkich pragnień afektywnych (*apex affectus*) musi całkowicie przemienić się i ukierunkować na Boga” (*Droga duszy do Boga*, VII, 4). Ekstaza kontemplacji czy poryw mistyczny łączą się w większym stopniu z aktywnością czynnika afektywnego niż intelektualnego.

Natura doświadczenia mistycznego wpływa na sposób rozumienia teologii przez św. Bonawenturę. Właściwie rozumiana teologia ma prowadzić człowieka wierzącego do nabycia mądrości rozumianej jako synteza poznania i miłości, ucieleśnionych w nim w postaci trwałej dyspozycji (*habitus*). Nie może ona ograniczać się do spekulacji rozumowej, a pomijać wymiar uczuciowy człowieka.

Reakcją na zbyt spekulatywną teologię końca XIII w. i tworzącą się pomiędzy nią a doświadczeniem religijnym przepaść, jest dzieło Hugona de Balma († 1305) pt. *Teologia mistyczna* (znane też jako *Viae Sion lugent* lub *De triplici via* przypisywane niejednokrotnie św. Bonawenturze). Autor akcentuje ważność uczuciowego poznania, smakowania rzeczy Boskich na trzecim etapie życia duchowego, czyli na etapie tzw. mądrości jednoczącej. Mówi o uczuciu bycia ogarniętym przez Boga bez dokonania uprzedniego aktu poznawczego. Z tego względu, iż światło i ciepło doświadczenia religijnego mistyk otrzymuje z góry, teologia mistyczna bliska jest *teologii wlanej* (wywodzącej się od św. Augustyna) i można ją postawić ponad *teologią symboliczną*, której głównym przedstawicielem jest Hugo od św. Wiktora († 1141), i *scholastyczną*, ponieważ te dwa ostatnie sposoby uprawiania teologii są podejmowane nieja-

ko oddolnie, przy pomocy poznawczego wysiłku człowieka.

W podobnym duchu formułuje swą doktrynę Jan Gerson. Inspirując się myślą św. Bernarda i św. Bonawentury nadaje on uczuciu serca donioślejsze od nich znaczenie. Odróżnia *teologię spekulatywną*, mającą swą podstawę w intelekcie, od *teologii mistycznej*, przeżywanej w sferze uczuciowej, i przeciwstawia *kontemplację uczuciową*, *kontemplacji intelektualnej*, przyznając tej pierwszej wyższą rangę (*De mystica theologia*, consid. 2). Odwołując się do doświadczenia chrześcijańskiego twierdzi, iż kontemplacja uczuciowa bliższa jest istocie pobożności niż kontemplacja intelektualna.

3. Św. Tomasz z Akwinu. Od początku XIII w., w miarę jak teologia staje się coraz bardziej spekulatywna, pojęcia *affectus* i *affectio* są rzadziej w niej spotykane. Św. Tomasz z Akwinu († 1274), przyjmując za Arystotelesem istnienie w człowieku poziomu zmysłowego i umysłowego, umieszcza uczucie miłości Boga i bliźniego we władzy woli (STh I, q. 14, a. 12). Bardzo rzadko natomiast mówi o uczuciach serca. I choć w doktrynie tomistycznej uczucia są bardzo wyraźnie podporządkowane dwóm wymienionym centrom życia umysłowego, to jednak ich znaczenie wzrasta, gdy rozpatruje się jej aspekt mistyczny: „Chociaż życie kontemplacyjne opiera się głównie na wymiarze rozumowym, to jednak ma swą zasadę w miłości, ponieważ to właśnie miłość pobudza do kontemplacji. A mówiąc ściślej, ponieważ początkowi powinien odpowiadać cel, ostateczny kres życia kontemplacyjnego znajduje się w miłości o formie radości, w kontemplowaniu tego co się miłuje” (STh II-II, q. 180, a 7).

III. T. a. a teologia duchowości dziś. W najnowszych czasach do rewaloryzacji afektywności przyczyniły się psychologia i fenomenologia. Nauki te w sobie właściwy sposób zmierzają do objaśnienia uczuć i ich roli w życiu człowieka.

1. Przyczynek fenomenologii. W nurcie fenomenologicznym przełomowe znaczenie ma myśl Maxa Schelera († 1928) i Dietricha von Hildebranda († 1977). Fenomenologia świadomości obu tych autorów skupia się głównie na analizie przeżyć afektywnych człowieka i zmierza do ukazania ich rzeczywistej funkcji. Uwzględniając odkrytą już wcześniej intencjonalną i inteligibilną naturę wyższego życia uczuciowego, obaj dowodzą, że uczucia są zawsze skierowane na wartości, których są korelatami. Eksplicacja uczuć łączy się więc u nich nierozdzielnie z aksjologią. Analizując przeżycia emocjonalne Scheler rozróżnił pomiędzy *czuciem czegoś*, czyli świadomym, pełnym sensu przeżyciem, a *stanem uczuciowym*, czyli nieintencjonalnym stanem spowodowanym w świadomości przez różnorodne procesy psychofizyczne. Z kolei Hildebrand, mówiąc o intuicyjnym sposobie poznawania wartości, rozróżnia pomiędzy ich *widzeniem*, czyli jedynie ich uchwyceniem i wstępnym poznaniem, a ich *czuciem*, czyli aksjologicznym bezpośrednim doświadczeniem.

Obaj autorzy uwidaczniają złożoną i wielowarstwową strukturę świata emocjonalnego. Hildebrand mówi o *uczuciach cielesnych*, do których włącza uczucia witalne, a także *psychicznych* i *duchowych*, które w stosunku do pozostałych dwóch typów przeżyć uczuciowych cechują się wyższością, bo są intencjonalne i pełne sensu. W relacji człowieka do świata wartości, zwłaszcza moralnych, a więc ostatecznie względem Boga, sposób przeżywania życia uczuciowego warunkowany jest motywacją osoby, w której człowiek może kierować się: a) tym, co doniosłe samo w sobie; b) tym co jest obiektywnym dobrem dla osoby (własnej i innej) i c) tym, co jest tylko subiektywnie zadowalające. Jedynie ten, kto kieruje się w swej postawie względem wartości przedmiotów (w relacji do których doświadcza wielorakich przeżyć uczucio-

wych) pierwszą i drugą motywacją, w sposób właściwy doznaje w swym sercu ich oddziaływania i udziela adekwatnych odpowiedzi afektywnych tymże wartościom. Spontanicznie powstające w człowieku uczucia w relacji do świata wartości, stają się prawomocne jedynie wskutek ingerencji w nie wolnej woli osoby, która w zależności od przyjmowanej motywacji może je sankcjonować bądź dezawuować. Dopiero sankcjonowane i dezawuowane przez wolę uczucia stają się wolnymi postawami osoby.

2. Odniesienie do teologii duchowości. Przedmiotem teologii duchowości jest chrześcijańskie doświadczenie duchowe rozpatrywane w odniesieniu do Bożego Objawienia w swym rozwoju, strukturze i prawach. Dla zrozumienia roli afektywności w tym doświadczeniu ważną jest rzeczą najpierw dostrzeżenie elementów afektywności w jej podstawowym źródle, czyli w objawiającym się Bogu.

a) *Afektywność Boga immanentnego.* Intencjonalna i pełna sensu natura najwyższych duchowych przeżyć afektywnych wskazuje na Boga, jako na pierwsze źródło afektywności duchowej. Już ST ukazuje Boga jako immanentnego, bliskiego człowiekowi. Jest to Bóg żywy (1 Sm 17, 26), który zawiera z Izraelem przymierze, wchodzi z nim w szczególną relację i pragnie być jego Bogiem i mu zawsze błogosławić, pod warunkiem, że ten będzie dochowywał wierności przymierzu.

W kontekście zawartego przymierza bardziej uwidacznia się afektywna natura Boga, gdy mowa jest o Nim, jako o zazdrośnym o swój lud (Wj 20, 5), zatroskanym o niego jak pasterz o swe owce (Ez 34, 16), żywiącym względem niego czułą miłość na podobieństwo ojca (Oz 11, 1) czy matki (Iz 49, 15). Ten antropomorficzny język objawienia nie zniekształca natury Boga, gdyż pozostaje On sobą (Oz 11, 9). Opisuje on rzeczywiste znizowanie się Boga do swego ludu i Jego miłość do niego.

Jeszcze bardziej odsłania się afektywność immanentnego Boga w Jezusie Chrystusie. W Jego słowach i czynach objawia się postawa Ojca (J 14, 9). Słowa, czyny i postawy Chrystusa zabarwione są świętą uczuciowością wypływająca z Jego Serca. Stale zjednoczone z Bogiem Ojcem (J 10, 30), objawia ono ludziom swą miłosierną miłość w przebaczeniu grzechów (J 8, 11), uzdrawianiu ich (Łk 18, 35-43), a nade wszystko w ofiarowaniu się za zbawienie świata. W Chrystusie objawia się „Serce” Boga, Miłości i Miłosierdzia. Ci, którzy są „pociągnięci” przez Chrystusa wywyższonego na krzyżu (J 12, 32), są wewnętrznie przynaglani do tego, by udzielić odpowiedzi Bogu, który pierwszy umiłował (1 J 4, 10).

b) *Afektywny wymiar* → *przemienienia w Chrystusie*. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże i odkupiony przez Chrystusa człowiek, powołany jest do dialogu z Bogiem i do odpowiedzi na objawioną miłość Bożą, na afektywność promieniującą z Serca Jezusa.

Grzeszność człowieka wyraża się m.in. w nieuporządkowanych jego uczuciach, które są symptomem istniejącego w nim rozdźwięku i skłaniania się ku pseudowartościom, albo też zajmowania niewłaściwej postawy względem wartości. Toteż przemienieniu chrześcijanina w Chrystusie winna być poddana również jego afektywność. Polega ono nie na pomniejszeniu i tłumieniu uczuć, ale na poddaniu ich woli Bożej, która spełnia względem nich wspomnianą funkcję sankcjonującą lub dezawuuującą. Aby się to mogło dokonać, chrześcijanin winien w wierze, nadziei i miłości przyłączyć się do Chrystusa nie tylko swym umysłem, wolą, ale i sercem — ośrodkiem sfery uczuć. Pełne i trwałe przyłączenie afektywne do Chrystusa nie jest od razu możliwe ze względu na istniejący w grzesznej naturze ludzkiej rozdźwięk pomiędzy sferą duchową a zmysłową, uczuciami duchowymi a cielesnymi i psychicznymi. Proces ten łączy

się z doświadczeniem *strapienia duchowego*, czyli poczuciem oddalenia od Boga, niepokoju, wzmagania się żądz i namiętności. Kiedy indziej Duch Święty rozpała w sercu chrześcijanina uczucie miłości do Chrystusa i pociąga go ku Niemu, czyniąc go bardziej wolnym od stworzeń (ĆD 316-317).

Przemieniona afektywność chrześcijanina, będąca głównie owocem przeobrażającego działania Ducha Świętego w głębi jego serca, cechuje się nową jakością. Ta nowość wyraża się większą w stosunku do innych ludzi wrażliwością, żarliwością uczuciową i promieniowaniem na innych. Udziela ona nowej dynamiki wszystkim postawom człowieka. Jednoczącą siłę nadaje jej miłość, łącząca niejako wszystkie duchowe uczucia w jedno i wpływa integrująco na pozostałe poziomy sfery afektywnej, dzięki czemu nowy człowiek w Chrystusie może powtórzyć za Psalmistą: „Moje serce i ciało radośnie wołają do Boga żywego” (Ps 84, 3). Przykładem takiej nowej afektywności są święci.

Doświadczenie mistyków nucejalnych wskazuje na szczególną funkcję afektywności duchowej w momencie zjednoczenia z Bogiem. Jak bardzo funkcja ta przekracza funkcję rozumu, może potwierdzić to św. Teresa od Jezusa († 1582), która opisując *modlitwę zjednoczenia* i udział w niej władz duszy, stwierdza: „Wola jest cała zajęta miłością, ale nie rozumie jakim sposobem miłuje; rozum jeśli rozumie, nie pojmuje jakim sposobem rozumie, a przynajmniej nic pojąć nie zdoła z tego co rozumie, mnie się zdaje, że nie rozumie, bo [...] sam siebie nie rozumie” (Ży, 18, 14).

Najprawdopodobniej wyższość duchowych przeżyć uczuciowych nad aktami rozumu i umysłu w doświadczeniu mistycznym polega na wyższym stopniu transcendowania siebie przez mistyka w tych pierwszych przeżyciach i osiągnięciu w nich ściślejszej jedności z Bogiem niż na płasz-

czyźnie poznania. Doświadczenie mistyków wskazuje iż „jesteśmy [...] powołani nie tylko do tego, aby Boga poznawać i aby go kiedyś twarzą w twarz oglądać, lecz także, aby wielbiąc Go, zanurzać się w przenikający się wzajemnie, od Niego i od nas wychodzący strumień miłości” (D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, Kt 1982, 50).

Doświadczenie zjednoczenia z Bogiem w wieczności — wg św. Augustyna — ma strukturę widzenia Boga (*visio Dei*), posiadania Go (*possessio Dei*) i rozkoszowania się Nim (*fruitio Dei*).

IV. T. a. a teologia racjonalistyczna.

Na podstawie tego, co zostało powiedziane można stwierdzić, że t. a. jako refleksja nad chrześcijańskim doświadczeniem duchowym, a zwłaszcza nad duchową i nieduchową afektywnością, cielesnością ludzką, podejmowana w świetle objawienia Bożego, pełniej ujmuje człowieka jako przedmiot teologii w ogóle niż czyni to teologia spekulatywna. Ta ostatnia opiera się na przekonaniu, że jedynym wyznacznikiem uprawiania teologii jest oświecony wiarą rozum i wyprowadzane z jego sfery prawa. Jej skrajną postacią jest teologia racjonalistyczna, która skupia się na samym procesie spekulatywnego poznania i nie dociera do głębi badanego przedmiotowego sensu, głębi tajemnic wiary. W imię „rozsądku” i „obiektywizmu” dyskredytuje ona duchowe przeżycia uczuciowe, traktując je jako sprawy subiektywne w negatywnym sensie.

Jej nieufność względem afektywności jest w rzeczywistości wyrazem fałszywego obiektywizmu, gdyż nie uwzględnia ona intencjonalnego i inteligibilnego charakteru uczuć duchowych. Zapoznaje prawdę, iż pod względem moralnym istnieje ogromna różnica pomiędzy wzniosłymi przeżyciami duchowymi (jak np.: skruca św. Piotra po zaparciu się Chrystusa, radość starca Symeona trzymającego na rękach Dziecię Je-

zus), a innymi uczuciami (jak np.: nienawiść, zazdrość, ambicja itp.). Nie dostrzega ona także różnicy pomiędzy uczuciami duchowymi a cielesnymi i psychicznymi, dlatego zamyka się ona na tajemnice wiary, których pojmowanie zakłada integralną (pozaracjonalną) wizję człowieka. Stąd też np. tajemnica krzyża Chrystusowego i cierpienia w życiu chrześcijańskim, jako przeżycia wybitnie afektywne, pozostają poniekąd poza polem poznania teologii racjonalistycznej. A co można powiedzieć o takich obszarach teologii i życia chrześcijańskiego, bogatych w afektywność, jak: tajemnica → Miłosierdzia Bożego, doświadczenie → nawrócenia, kontemplacja religijna czy przeżycia mistyczne? Wszystkie one sytuują się na „pierwszej i podstawowej drodze Kościoła”, którą jest człowiek (RH 14).

T. a. docenia wartość rozumu, nie traktuje jednak uzyskanego dzięki niemu poznania jako celu samego w sobie, lecz jako tylko podstawę dla aktów woli i udziału w wartościach. „Wysłuchuje się” ona w wymienione elementy doświadczenia chrześcijańskiego i stara się zrozumieć ich pełny sens w świetle empirii Wcielenia.

A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Persönlichkeit bei Augustinus*, Sa 1966; W. Słomka, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lb 1972; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wwa 1975; Ch. A. Bernard, *Théologie affective*, P 1984; D von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Pz 1987; O. Stegink, *Mistica affettiva e affettività mistica in Teresa di Gesù*, w: *L'antropologia dei Maestri spirituali*, red. Ch. A. Bernard, Tn 1991, 263-280; L. van Hecke, *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunié. Relecture de Saint Bernard*, P 1990; S. T. Zarzycki, *Wartości chrześcijańskie a uczucia religijne*, RT 43(1996), 5, 55-75; tenże, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lb 1997; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lb 1999.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

Metodologicznie uporządkowana, naukowa refleksja nad → życiem duchowym, stanowiąca samodzielną dyscyplinę teologiczną. Jak każda nauka posiada w wymiarze przedmiotowym swoją nazwę, przedmiot, źródła i metodę, a także — w wymiarze podmiotowym — określone struktury naukotwórcze (→ Instytut Teologii Duchowości KUL; → Sekcja Teologii Duchowości UKSW), organizacje (→ Sekcja Duchowości Teologów Polskich) i publikacje.

I. Rys historyczny t. d. Choć t. d. jako dyscyplina akademicka pojawiła się dopiero na pocz. XX w., to już w starożytności w refleksji teologicznej obecna była problematyka właściwa współcześnie rozumianej t. d. Wskazują na to szczególnie pisma Ojców Kościoła. W XVI w. pod wpływem tendencji humanistycznych zaczęły wyodrębniać się poszczególne dyscypliny teologiczne. Wówczas t. d. uprawiana była w ramach tzw. teologii mistycznej lub w połączeniu z teologią moralną (*Eulogio de la Virgen del Carmel*, *Proceso histórico de la formación de la teología espiritual como ciencia*, „Teología Espiritual” (Valencia), 4(1960), 483-485).

Bezpośrednią przyczyną uprawomocnienia się t. d. jako dyscypliny akademickiej była troska papieży na przeł. XIX i XX w. o odpowiednią do wymogów czasu formację kapłańską. Do programu studiów seminaryjnych wykłady z ascetyki wprowadził św. Pius X motu proprio *Sacrorum antistitum* (1 IX 1910). Tę decyzję podtrzymywały i rozszerzały późniejsze dokumenty papieskie. Wynikłe w tym czasie dyskusje metodologiczne odnośnie do problematyki życia duchowego przyczyniły się do wprowadzenia t. d. do programu studiów uniwersyteckich, najpierw na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie „Ange-

licum” w 1917, a następnie w 1919 na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim.

Bodźcem do dalszego rozwoju t. d. jako samodzielnej dyscypliny teologicznej było ogłoszenie św. Jana od Krzyża Doktorem Kościoła przez Piusa XI w 1926, a także enc. tegoż papieża *Deus scientiarum Dominus* (24 V 1931), w której teologia ascetyczna została uznana za odrębną od teologii moralnej i pastoralnej dyscyplinę teologiczną. Ten stan rzeczy podtrzymali kolejni papieże: Pius XI w enc. *Ad Catholici Sacerdotii* (20 XII 1935) oraz Pius XII w adh. *Menti nostrae* (23 IX 1950) i w enc. *Sedes sapientiae* (31 V 1956).

W kolejnych latach powstawały ośrodki naukowe t. d., m.in. „Teresianum” w Rzymie, założone w 1935 przez polskiego karmelitę o. Anzelma Gądka († 1969), i liczne wydziały teologiczne na różnych uczelniach w świecie, gdzie istnieją instytuty duchowości lub przynajmniej katedry z tej dziedziny. W Polsce pierwszą Katedrę Teologii Ascetyczno-Mistycznej w KUL założył ks. Antoni Słomkowski († 1982) w 1957.

II. Nazwy i przedmiot t. d. Nadanie odpowiedniej nazwy określonej dyscyplinie naukowej służy określeniu samej jej istoty i celu, a także wskazuje na właściwy przedmiot badań.

I. Nazwy. W przeszłości bogatą problematykę chrześcijańskiego życia duchowego określano różnymi nazwami. Dionisius Lasić OFM wylicza ich aż 45 (*Theologia christiana perfectidica*, „Antonianum”, 42(1967), 192-194). Najczęściej stosowane w ostatnich dziesięcioleciach, to: teologia ascetyczna, teologia mistyczna lub łącznie: teologia ascetyczno-mistyczna, teologia → doskonałości i teologia → życia wewnętrznego. Obecnie niemal wyłącznie mówi się o t. d. albo teologii życia duchowego.

Nazwę „teologia mistyczna” wprowadził w pocz. VI w. Pseudo-Dionizy Areopagita. Funkcjonowała ona niemal powszechnie do poł. XVII w. i obejmowała całość kształt wiedzy o życiu duchowym oraz praktykę życia duchowego łącznie z doświadczeniem mistycznym. Polski franciszkanin Stefan Chryzostom Dobrosielski († 1676) w dziele *Summarium asceticae et mysticae theologiae* (Kr 1655) jako pierwszy całość problematyki życia duchowego wyłożył pod wspólną nazwą teologii ascetycznej i mistycznej. Natomiast sto lat później podział na ascetykę i mistykę utrwalił oraz upowszechnił Giovanni Battista Scaramelli SJ († 1752) w dziełach: *Direttorio ascetico* (Na 1752) i *Direttorio mistico* (Ve 1754). Od tamtej pory przyjął się zwyczaj niezależnego omawiania dwóch aspektów chrześcijańskiego życia duchowego: ascetyki i mistyki, uznając je na ogół za specyficzną część teologii moralnej.

Przed Sob. Wat. II dość często posługiwano się nazwą „teologia doskonałości” (np. A. Royo Marín, B. Jiménez Duque), która z metodologicznego punktu widzenia wymagała uściślenia, o jaką doskonałość chodzi.

Także w okresie przedsoborowym dość powszechna była nazwa „teologia życia wewnętrznego”. Posługiwali się nią także polscy teologowie (np. ks. Aleksander Żychliński, ks. A. Słomkowski, Bernard Przybylski OP). Pomimo pewnego usankcjonowania tej nazwy, większość współczesnych autorów krytykuje ją jako zbyt szeroką.

Współcześnie mówi się raczej o t. d. i teologii życia duchowego. Oznacza to, że przedmiotem tej dyscypliny teologicznej jest → duchowość, utożsamiana często z życiem duchowym. Nie rzadko t. d. jest nazywana po prostu duchowością ze względu na moralne zobowiązanie uprawiających tę dziedzinę do praktykowania głębokiego życia duchowego (teologia sapiencjalna). Nazw t. d. i teologia życia duchowego czę-

sto używają dokumenty Kościoła posoborowego, zwłaszcza Jan Paweł II.

2. Przedmiot materialny. Przedmiotem materialnym teologii duchowości jest życie wewnętrzne, szeroko rozumiana duchowość, a przede wszystkim życie duchowe. Te trzy zakresowo odmienne pojęcia wskazują na różny zakres przedmiotu materialnego. Duchowość należy do życia wewnętrznego i stanowi jego nieodłączny element. Kiedy zaś duchowość staje się przejawem → wiary w → Jezusa Chrystusa, wówczas jest to życie duchowe. Wg Ch. A. Bernarda († 2001), pojęcie t. d. wskazuje bardziej na tego, kto doświadcza zjednoczenia z Bogiem (aspekt podmiotowy), zaś teologia życia duchowego bardziej na to, czego doświadcza (aspekt przedmiotowy). Nicco inaczej zatem rozkładają się akcenty w t. d. i teologii życia duchowego.

3. Przedmiot formalny (quod). Chodzi o aspekt lub kąt widzenia, z którego przedmiot materialny jest poznawany i systematyzowany. W opinii współczesnych teologów duchowości, jest nim chrześcijańskie → doświadczenie duchowe, brane zwłaszcza w wymiarze afektywnym. Katolicka t. d. bada bowiem życie wewnętrzne i życie w Duchu Świętym nie tylko od strony statycznej, a więc w jego strukturze i warstwie treściowej, ale przede wszystkim od strony dynamicznej, czyli proces doświadczenia duchowego, w którym szczególne duże znaczenie ma afektywność.

Jednym z pierwszych teologów, który po Sob. Wat. II badał znaczenie chrześcijańskiego doświadczenia duchowego dla teologii był ks. Walerian Słomka (*Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lb 1972). Tą problematyką zajmują się także: Ch. A. Bernard, M. Chmielewski, G. Gozzelino, G. Moioli, F. Ruiz Salvador, J. Weismayer i inni.

Ujmowanie procesu zjednoczenia z Bogiem jako komunii miłości pod kątem afek-

tywności jest specyfiką współczesnej t. d., istotnie różniącą ją od innych dyscyplin teologicznych. Przez położenie akcentu na afektywność, teologię duchowości nazywa się współcześnie także → teologią afektywną.

III. Źródła t. d. T. d. stanowiąc integralną część teologii katolickiej, czerpie z tych samych źródeł, co pozostałe nauki teologiczne, przyznając pierwsze miejsce dla Pisma św. i Tradycji (DV 21. 24), a także różnych form nauczania Kościoła (zwłaszcza dekrety beatyfikacyjne i kanonizacyjne) oraz powszechnego nauczania teologicznego, głównie Doktorów Kościoła.

T. d. więcej uwagi poświęca źródłom empirycznym, w których zawarty jest przekaz doświadczenia duchowego. Nie każde jednak źródło w jednakowym stopniu zawiera i przekazuje doświadczenie duchowe, a ponadto doświadczenie duchowe samo w sobie jest zawsze jednostkowe, oryginalne, niepowtarzalne i w pewnym sensie nieprzekazywalne w swej pierwotnej, przedorzeczeniowej postaci. Im większa zatem bezpośredniość w dotarciu do jednostkowego doświadczenia duchowego, tym większa wartość poznawcza danego źródła. Z uwagi na to, specyficzne dla t. d. źródła empiryczne dzieli się na: nieformalne, a tym samym bezpośrednio, i formalne, a przez to pośrednie.

1. Źródła nieformalne bezpośrednio.

Dla t. d. największą wartość przedstawiają te źródła, które zawierają bezpośrednio informacje podmiotu o jego doświadczeniu duchowym. Zwykle informacje te nie mają określonych form naukowych, dlatego można je nazwać nieformalnymi. Choć z zasady doświadczenie duchowe jest jednostkowe, to jednak aktualizuje się czasem pod wpływem lub w związku z doświadczeniami innych podmiotów duchowych. Należy więc rozróżnić źródła bezpośrednio indywidualne i zbiorowe.

Źródła *bezpośrednie indywidualne* to głównie pisma duchowe o charakterze au-

tobiograficznym (→ autobiografia duchowa), takie jak: zapiski, dzienniki, pamiętniki, listy, teksty modlitw, szkice rozważań itp., dostarczające wyjątkowo bogatego jakościowo i ilościowo materiału faktograficznego. Często zawierają treści poetyckie i wyrażenia symboliczne werbalne lub graficzne. Podmiot duchowy ujawnia w nich osobiste doświadczenie duchowe oraz w dostępny mu sposób je przekazuje. Jeżeli ma on wykształcenie teologiczne, wówczas będą tam również treści doktrynalne, a więc sformalizowane. Niemniej charakterystyczną cechą bezpośrednich źródeł indywidualnych jest ich silne zabarwienie afektywne, wyrażane językiem paradoksu, analogii, → symboli i metafor. Pozwala to badaczowi docierać do doświadczenia duchowego w jego postaci przedorzeczeniowej, a więc do formy najmniej zapośredniczonej przez werbalizację przeżyć. Oprócz tego, indywidualne źródła nieformalne bezpośrednio zawierają gotowe przeżyte i poniekąd zweryfikowane (pozytywnie lub negatywnie) wzorce postaw duchowych wobec przedmiotu doświadczenia duchowego.

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

2. Źródła formalne pośrednie. Są to dane, które na drodze opisu zostały ujęte w pewne weryfikowalne formy, jak np.: twierdzenia, poglądy, relacje, opisy itp. Ponieważ nie dają bezpośredniego wglądu w indywidualne doświadczenie duchowe, dlatego można je nazwać źródłami pośrednimi. Ze względu zaś na sposób uogólnienia, należy je podzielić na opisowo-komunikujące i analityczno-syntetyczne.

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

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

Każde z wymienionych źródeł specyficznych dla t. d. ma inną wartość poznawczą, tak w sensie formalnym, jak i merytorycznym. Rzadko też są one brane jako jedyne źródło w całym procesie naukotwór-

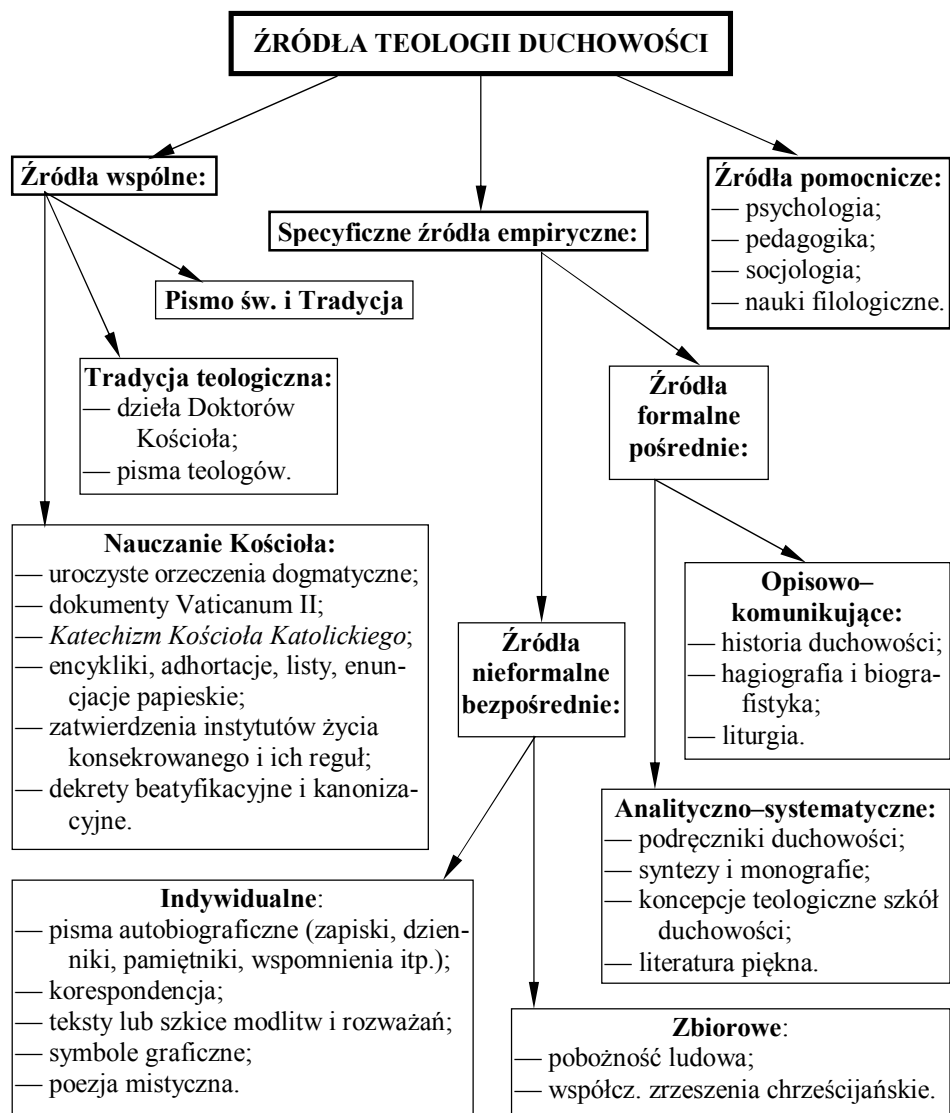
czym. Z uwagi na to, że t. d. interesuje się przeżyciowo-afektywnym wymiarem relacji Boga do człowieka ujmowanego w jego integralności, dlatego specyficzne dla teologii duchowości źródła empiryczne, jako wytwory aktywności człowieka i przejawy jego postaw duchowych, należałoby również rozpatrywać integralnie. Zbytne skoncentrowanie się na jednym typie źródeł empirycznych niesie ze sobą ryzyko redukcjonistycznego potraktowania wielowymiarowe doświadczenia duchowego.

3. Źródła pomocnicze. Z uwagi na integralność bytu ludzkiego, t. d. chętnie sięga do źródeł pomocniczych, jakimi są najczęściej nauki humanistyczne, takie jak: psychologia, pedagogika, socjologia i filologia.

Szczególnie pomocne dla badań teologiczno-duchowych: psychologia i pedagogika. Psychologia (→ psychologia eklezjalna), posługując się właściwymi sobie metodami badawczymi, dostarcza przesłanek dla weryfikacji i teologicznej interpretacji doświadczenia duchowego. O roli psychologii w badaniu i formacji życia duchowego oraz w duszpasterstwie wielokrotnie wypowiadał się Sob. Wat. II i późniejsze dokumenty Kościoła, poświęcone głównie formacji zakonnej lub seminaryjnej (GS 5. 52; OT 2-3. 11. 20; GE 1; AA 32; PDV 66). Korzystając z pomocy psychologii, t. d. musi jednak strzec się niebezpieczeństwa przewartościowania metod psychologicznych w badaniach nad doświadczeniem duchowym.

Każde ze źródeł t. d. domaga się zastosowania odpowiedniej hermeneutyki i szczegółowych metod badawczych, niekiedy wspólnych innym dziedzinom nauk teologicznych i nieteologicznych.

Poniższy schemat unaocznia zgłaszaną tutaj propozycję wzajemnej zależności źródeł t. d.:



IV. Metoda t. d. Przez metodę naukową należy rozumie się tok operacji przy stawianiu zagadnień, ich rozwiązywaniu oraz uzasadnianiu i systematyzowaniu odpowiedzi, a także w znaczeniu szerszym ogół czynności i środków zastosowanych do sprawnego osiągnięcia rezultatów badania.

Teologia jako nauka również posługuje się właściwymi sobie metodami, których istotą jest poznawanie rzeczywistości w świetle Objawienia. Są to najczęściej pochodne metod klasycznych lub kombinacje metod elementarnych, zarówno zapożyczonych z innych rodzajów nauk, jak też oso-

bliwych dla poznania teologicznego. Dobiera się je przeważnie spośród sposobów filozofowania i uprawiania humanistyki.

Metodę każdej nauki można rozważać od strony formalnej, epistemologicznej lub treściowej. W t. d. metoda rozpatrywana w *aspekcie formalnym*, czyli z punktu widzenia przesłanek, na jakich się opiera oraz języka i pojęć, jakimi się ona posługuje, ma charakter wybitnie personalistyczny. Jeżeli przedmiotem t. d. jest doświadczenie duchowe jako relacja osobowa, to należy ją badać przy pomocy takich metod, które respektować będą ontyczną i egzystencjalną niepowtarzalność osoby. Temu postulatowi w pełni odpowiada przyjęcie personalizmu jako podstawy metodologicznej dla t. d. Osią systemu personalistycznego jest bowiem osoba jako samoświadoma somatyczno-pneumatyczna subsystencja podmiotowa (Cz. S. Bartnik), tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym.

Metoda t. d., rozpatrywana w aspekcie epistemologicznym, czyli ze względu na dobór pewnego rodzaju aktów poznawczych i czynności wiedzytwórczych, najbardziej właściwych dla danej dyscypliny, sięga po środki wypracowane na gruncie → fenomenologii, służące odkrywaniu nieuwarunkowanej prawdy o osobie, czego domaga się zainteresowanie podmiotowym wymiarem duchowości. Fenomenologia bowiem zaczyna badania od tego, co jest przed zajęciem stanowiska, to znaczy od tego, co jest dane naocznie, co można widzieć oraz uchwycić bezpośrednio i przedrefleksyjnie. Zgodnie z tym, każde poznanie naukowe polega na oczywistości, czyli na takim doświadczeniu, w którym zachodził bezpośredni, w miarę możliwości źródłowy, tzn. naoczny kontakt z przedmiotem badania. Podstawą analiz nie są zatem pojęcia, ale

dostrzeżenie w fenomenie tego, co się orzeka.

Metoda t. d. rozpatrywana w *aspekcie treściowym*, domaga się ukazania faz myślenia naukotwórczego, towarzyszącego badaczowi, który przyjmując za podstawę założenia personalizmu chrześcijańskiego, podejmuje opis doświadczenia duchowego przy użyciu przynajmniej niektórych metod właściwych dla fenomenologii. Są to zasadniczo trzy fazy: weryfikacja fenomenologicznie opisanego doświadczenia duchowego, obiektywizacja w świetle danych Objawienia i nauczania Kościoła, a także ustalenie praktycznych norm aktualizacji życia duchowego. Te dwie ostatnie fazy mają szczególnie znaczenie dla naukowego uprawiania t. d. w duchu personalistycznym. Zapewniają one bowiem nie tylko teologiczny charakter tej dyscypliny, ale czynią ją teologią praktyczną i mistagogiczną, a więc służącą doprowadzeniu człowieka do osobistego doświadczenia Boga w Jezusie Chrystusie, co jest naczelnym zadaniem teologii (FR 93). W ten sposób t. d. staje się nauką sapiencjalną.

C. V. Truhlar, *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Bre 1971; A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, CB 1990; *Teologia spirituale. Temi e problemi*, red. M. Gioia, R 1991; J. M. García, *Teología espiritual. Elementos para una definición de su estatuto epistemológico*, R 1995; M. Chmielewski, *Posoborowe koncepcje t. d.*, RT 43(1996), 5, 21-37; tenże, *Metodologiczne problemy posoborowej t. d. katolickiej*, Lb 1999; tenże, *Metodologiczne podstawy t. d.*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, red. M. Chmielewski, Lb 1999, 45-85; tenże, *Od teologii ascetyczno-mistycznej do t. d.*, „Studia Diecezji Radomskiej”, 2(1999), 89-102; tenże, *T. d. w wybranych dokumentach Kościoła*, RT 47(2000), z. 5, 93-101; *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD. Roma 24-29 aprile 2000*, [b. red.], R 2000.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

TEOLOGIA WYZWOLENIA

Próba teologicznej refleksji nad doświadczeniem i znaczeniem wiary w związku z zaangażowaniem się chrześcijan w zniesienie niesprawiedliwości i budowanie nowego społeczeństwa.

Miejscem powstania i rozwoju t. w. są kraje Ameryki Łacińskiej. Jej celem jest zdynamizowanie chrześcijańskiej aktywności w społeczności świeckiej, pełne zaangażowanie po stronie uciskanych i wyzyskiwanych. T. w. nie proponuje samych tylko schematów, ale podaje całościowe opracowania chrystologii, eklezjologii, → duchowości, etyki i innych dziedzin teologicznych. W ogromnym tempie wzrasta liczba publikacji z zakresu t. w., a także krytycznych ocen. Temat wyzwolenia także teologom europejskim nie jest obcy (Y. Congar, J. Alfaro).

I. Zasadnicze tezy t. w. U źródeł powstania t. w. w krajach Ameryki Łacińskiej leżą dwie przyczyny. Jedną z nich jest kontekst polityczno-społeczny, kulturalny i religijny tych krajów. Druga, bardziej bezpośrednia, to nędza, wyobcowanie i wyzysk, w których żyje większa część ludności Ameryki Łacińskiej, co zmusza do pilnego znalezienia drogi ekonomicznego, społecznego i politycznego wyzwolenia. Publikacje teologiczne, dotyczące wyzwolenia, włączając się w ten nurt poszukiwań, stają w obronie uciskanych, wzywają do refleksji nad istniejącą sytuacją. Zwłaszcza od czasu Vaticanum II i Konferencji Biskupów w Medellin (1968) świeccy, biskupi, a zwłaszcza księża i zakonnicy, coraz częściej domagali się zerwania przez Kościół w krajach latynoamerykańskich związków z niesprawiedliwym porządkiem i → solidarność z tymi, którzy cierpią prześladowanie oraz nędzę.

Wśród przyczyn bliższych zaistnienia latynoamerykańskiej t. w., wymienia się

wprowadzenie w życie dyrektyw Sob. Wat. II o działalności Kościoła w świecie współczesnym oraz wpływ teologii europejskiej. Teologowie Ameryki Łacińskiej byli w swych dociekaniach inspirowani teologią nadziei, teologią rewolucji i teologią polityczną (Metza, Coxa, Moltmanna, Schaula). Radykalne ujęcie t. w. reprezentują H. Assmann i G. Gutiérrez.

Główne tezy koncepcji Assmanna są następujące: Bóg objawił się w historii ludzkiej i tylko ten znajduje Boga w historii, kto pomaga wyzyskiwanym dojść do ich praw; nie wolno oddzielać wyzwolenia społeczno-ekonomicznego i cywilizacyjnego od dzieła zbawienia; autentyczne chrześcijaństwo realizuje się w politycznym zaangażowaniu, tzn. w walce klas. Teologia w swych rozważaniach nie powinna wychodzić od prawd objawionych, lecz od konkretnej sytuacji uciskanych. Toteż niezbędna staje się pomoc nauk politycznych i społecznych. Łatwo zauważyć tu bliskie pokrewieństwo tej koncepcji z nauką Marksa. Błąd polega na tym, że na wyniki analiz sytuacji polityczno-gospodarczej nakłada się naukę Pisma św.

Dla Gutiérreza punktem wyjścia staje się konkretna sytuacja, określona praktyka wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej. Teolog wyzwolenia na pierwszym miejscu stawia wyzwolenie, rozumiane w sensie walki, podejmowanej na rzecz sprawiedliwości w imię chrześcijaństwa i jako wyraz jedynie sensownego przeżywania wiary w warunkach społecznych tamtejszego kontynentu, by następnie w oparciu o tę walkę dokonać interpretacji zbawienia. Radykalizm tej koncepcji przejawia się głównie w jego nauce o walce klas.

W trosce o to, by t. w. była bardziej teologiczna, niż w ujęciu poprzedników,

i aby w niej centralne miejsce zajmował Chrystus, powstały nowe koncepcje. Reprezentują je Leonardo Boff, Jon Segundo i Ignazio M. Bonino. Boff zajmuje pozycję wysośrodkowaną, gdy chodzi o korzystanie z Pisma św. oraz nauk społeczno-politycznych. Jego zdaniem trzeba doprowadzić do wyzwolenia człowieka już na tym świecie. Trzeba analizować sytuacje konkretne i na nie szukać odpowiedzi Boga. Chrystus przynoszący wyzwolenie jest odpowiedzią Boga na warunki ludzkie. W jego chrystologii zauważyć można tendencję do traktowania dzieła Chrystusa jedynie jako wzoru do naśladowania dla ludzi zaangażowanych w proces wyzwolenia społecznego. W twierdzeniach zaś dotyczących sakramentów występują u niego rysy pelagianizmu. J. Segundo z jednej strony przedstawia prawdy wiary i zasady moralne językiem, który byłby do przyjęcia przez współczesnego człowieka, a z drugiej — prawdy wiary wiąże z problemami, którymi żyje współczesny człowiek. Wg Bonino dziś nie można uprawiać teologii spekulatywnej. Toteż świadomie wybiera marksizm jako ideologię, która pomaga najlepiej analizować sytuację społeczno-ekonomiczną i podaje zasady prowadzenia walki o wyzwolenie człowieka. Przyjmując marksizm twierdzi, że trzeba go schryścianizować.

Jeszcze inną koncepcję mają kard. Eduardo Pironio i abp Halder Camara. Pironio analizuje sytuację w Ameryce Łacińskiej i głosi konieczność szybkich przemian. W odpowiedzi na aspiracje ludzkie do wyzwolenia wskazuje, że chrześcijanin jest ewangelicznie zmuszony do nieustannej zmiany świata, by stworzyć ludzkie warunki życia. Misja Kościoła polega na wyzwoleniu świata z grzechu; ponieważ grzech jest faktem osobowym, dotyczącym poszczególnej jednostki, dlatego wyzwolenicza działalność Kościoła ma na celu człowieka jako jednostkę. Jednakże skutki grzechu jednostki przechodzą z człowieka na instytucje i

struktury, które tworzy. Toteż wyzwolenie ma objąć je swym zasięgiem. Abp Camara także wychodzi od analizy sytuacji polityczno-społecznej krajów Trzeciego Świata, gdzie wierzący w Chrystusa nie mogą aprobować sytuacji wyzysku. Chrystus żąda rozwiązania problemu niesprawiedliwości. Nie chce, by byli uciskający i uciśnieni, ale by wszyscy żyli na poziomie ludzkim i nie byli pozbawieni godności przez nędzę. Kościół może odegrać rolę demaskatora każdej sytuacji uwłaczającej godności ludzkiej. Kto wierzy w Chrystusa, jest zobowiązany do działania, by tę strukturę zmienić. Camara nie idzie jednak drogą walki klas, lecz opowiada się za nie stosowaniem przemocy.

Jak widać, temat wyzwolenia jawi się jako podstawowy dla teologii. Pytanie bowiem o znaczenie wyzwolenia jest pytaniem o najgłębsze znaczenie chrześcijaństwa i o posłannictwo Kościoła.

II. Stanowisko Magisterium Ecclesiae.

Idea wolności i wyzwolenia stanowi integralną część nauki chrześcijańskiej, Ewangelia zmierza przeciw do wyzwolenia przez prawdę i krzyżową ofiarę Chrystusa. Idea wyzwolenia przewija się przez cały ST i NT i całe nauczanie Kościoła w ciągu wieków. Paweł VI zauważa, że t. w. pobudza chrześcijan do zaangażowania. Ten rys ocenił bardzo pozytywnie, gdyż nie wolno zajmować postawy rezygnacji wobec takich warunków ludzkich, które sprzyjają nierówności społecznej lub faworyzują egoizm bogaczy. Jego zdaniem, teologowie wyzwolenia uświadamiają innym ogrom niesprawiedliwości w dziedzinie społecznej, ekonomicznej i międzynarodowej. Aktualna sytuacja → świata jest przeciw wyzwaniem dla chrześcijaństwa. Dokument Sekretariatu Episkopatu Francuskiego *Wyzwolenie ludzi i zbawienie w Jezusie Chrystusie* (12 VI 1975) wskazuje, w oparciu o → znaki czasu, jaki kierunek działania w obecnym czasie mają wybrać chrześcijanie. Także Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Ko-

ściołów w 1975 w Nairobi zajmowało się zagadnieniem wyzwolenia. Jego hasło brzmiało: „Jezus Chrystus wyzwala i jednoczy”.

W 1978 odbyła się III Konferencja CELAM w Puebla. Mimo uczestnictwa w niej Jana Pawła II dokument końcowy nie przyniósł oczekiwanych rozwiązań nabrzmiałych problemów. Rozczarowane są koła konserwatywne Kościoła, które oczekują krytyki, a nawet potępienia t. w. By zapobiec pojawiającym się dewiacjom t. w. Kongregacja Nauki Wiary wydała *Instrukcję o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* (1984). W dwa lata później ukazał się kolejny dokument tejże Kongregacji: *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*. Na oba te dokumenty należy patrzeć jako na dokumenty ostrzegające oraz instruujące. Wskazują one na główne błędy, jakie można dostrzec w marksizujących t. w. Ukazują one także drogi wyjścia z poważnego impasu, w jakim znalazły się t. w. Pozbawione błędów, nurty t. w. mogą doskonale służyć ludowi Bożemu i są w stanie uzdrowić struktury społeczno-ekonomiczne, na gruncie których wyrosły. Mogą w całej pełni i prawdzie opowiadać się po stronie ubogich i pokrzywdzonych.

III. Odniesienie do duchowości. T. w. jest teologią zaangażowaną i walczącą. To jej pozytywny rys. Nie pozwala ona na zajęcie postawy kapitulacji wobec takich warunków ludzkich, które sprzyjają nierówności społecznej lub faworyzują egoizm bogaczy. Teologowie wyzwolenia uświadamiają ogrom niesprawiedliwości w dziedzinie społecznej, ekonomicznej i międzynarodowej. Twierdzą, że aktualna sytuacja świata jest prawdziwym wyzwaniem dla chrześcijaństwa, że trzeba odważnie potępiać struktury ucisku, a przyznać się do grzechu milczenia w tej materii. Akcentują też oni potrzebę przyznania się do winy zbiorowej co do zaistniałej sytuacji.

T. w. jest teologią poszukiwań. Autorom przyświeca jeden wspólny cel: dopomóc wierzącym, którzy angażują się w dzieło

wyzwolenia. Teologowie wyzwolenia muszą jednak uważać, by nie popaść w intelektualne samozadowolenie, rodzaj triumfalizmu awangardowych wizji chrześcijaństwa. Jedynym, co jest rzeczywiście nowe, jest przyjmowanie daru Ducha Świętego (DeV 56), który uczy miłować w konkretnym opowiadaniu się na rzecz budowania prawdziwego ludzkiego braterstwa i w historycznych inicjatywach zmierzających do obalenia porządku niesprawiedliwości. Współczesna teologia duchowości, zwłaszcza w wydaniu autorów latynoamerykańskich, problematykę wyzwolenia traktuje jako ważny obszar poszukiwań. M.in. sytuację ubóstwa czy marginalizacji społecznej uważa za specyficzne „miejsce” doświadczenia duchowego.

Zastrzeżenia pod adresem t. w. dotyczą stawiania na naczelnym miejscu działalności na rzecz wyzwolenia społecznego i politycznego, kosztem przesunięcia na dalszy plan kultu Bożego, modlitwy, Eucharystii czy innych sakramentów, etyki osobistej, prawd ostatecznych. Teologia ta zbyt mocno akcentuje wyzwolenie zewnętrzne, dokonujące się na drodze nagłych zmian społeczno-politycznych, pomijając rozważania o wyzwoleniu wewnętrznym (z grzechu). Chrystus, który przyniósł zbawienie, nie jest reformatorem politycznym. On wyzwala tak dogłębnie, że głębi tej nie sięgają aspekty czysto ekonomiczne i społeczne wyzwolenia.

W takim duchu polską t. w. uprawiał ks. Franciszek Blachnicki († 1987), który w okresie stanu wojennego w Polsce (1981-1983), w Karlsbergu wydawał miesięcznik „Prawda † Wyzwolenie”. Nieco wcześniej, przy okazji pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny (1979) w ramach założonego przez siebie Ruchu Światło-Zycie proklamował Krucjatę Wyzwolenia Człowieka, opartą na chrytologiczno-personalistycznych przesłankach. Sedno wypracowanej przez niego koncepcji t. w. stanowi postulat przywrócenia człowiekowi jego wewnętrznej suwerenności czyli zdolności

do samostanowienia. Jest ono niezbywalnym prawem osoby i jest podstawą suwerenności personalnej, suwerenności małej grupy, a następnie suwerenności politycznej całego narodu. System komunistyczny, by zniszczyć suwerenność, stosował kłamstwo, strach i gwałcenie → sumienia. Wychowując nowego człowieka (→ *homo novus*) trzeba podjąć wysiłek, aby był on zdolny odkrywać prawdę (J 8, 32), zrezygnować z odwetu i nienawiści oraz pielęgnować w sobie prawe sumienie. Odzyskiwanie suwerenności personalnej, o ile ma być skuteczne, musi mieć motywację chrześcijańską, a więc musi być naznaczone krzyżem. W przeciwieństwie do latynoamerykańskich t. w., ks. Blachnicki głosił, że najpierw trzeba człowieka wyzwolić, tzn. przywrócić mu → synostwo Boże, aby posiadał wolność. Zagwarantowanie wolności zewnętrznej (np. poli-

tycznej czy społeczno-ekonomicznej). nie gwarantuje wolności osobowej.

Czekająca na opracowanie koncepcja t. w. ks. Blachnickiego, jest liczącym się polskim wkładem w przywracanie cywilizacji europejskiej jej personalistycznego wymiaru.

G. Gutiérrez, *T. w.*, Wwa 1976; A. Młotek, *Wśród różnych koncepcji t. w.*, ChS 11(1979), 4, 33-47; J. Szłaga, *Idea wyzwolenia wg Ewangelii*, ChS 11(1979), 4, 22-32; M. Chłopowiec, *Założenia metodologiczne t. w.*, ChS 16(1984), 11, 40-50; J. Eska, *Instrukcja o t. w.*, „Więź”, 28(1985), 7-9, 51-63; P. Liszka, *Eklezjogeneza w ujęciu Leonarda Boffa*, Lb 1985; V. Cosmao, *Problematyka t. w.*, WDr 14(1986), 5-6, 36-48; G. Gutiérrez, *Chrześcijańskie braterstwo a walka klas*, WDr 14(1986), 5-6, 48-52; L. Boff, *Niektóre tematy t. w.*, WDr 15(1987), 12, 31-37; W. Słomka, *Wolność i zniewolenie*, Wallington 1988.

KS. TADEUSZ REROŃ

TEOLOGIA ŻYCIA KONSEKROWANEGO

Termin nowy, teologicznie niedopracowany.

Przez t. ż. k. należy rozumieć naukową refleksję w aspekcie eklezjalnym, pneumatologicznym i skrypturystycznym nad istotnym charyzmatem Kościoła wyrażającym się w życiu → radami ewangelicznymi: a) w aspekcie eklezjalnym — ponieważ poza Kościołem nie ma konsekracji; b) w aspekcie pneumatologicznym — gdyż skupione na Osobie Jezusa Chrystusa życie ujawnia działanie Ducha Świętego w ludzkiej naturze. Żaden styl życia konsekrowanego nie powstał decyzją władzy Kościoła (PC 1), lecz władza Kościoła podążając za tchnieniem Ducha Świętego przedłożone reguły porządkuje i oficjalnie swoim auto-

rytetem zatwierdza (LG 45); c) w aspekcie skrypturystycznym — bowiem t. ż. k. powinna ukazywać wartość i moc Dobrej Nowiny (VC 51). „Nie woła bowiem ludzką zostało kiedyś przyniesione prorocтво, ale kierowani Duchem Świętym, mówili o Bogu święci ludzie” (2 P 1, 20-24).

T. ż. k. zakresowo winna objąć nie tylko życie zakonne, ale też → instytucje świeckie.

B. Secondin, *Obecny stan t. ż. k.*, ŻK (1994), 4, 9-27; L. de la Vega, *Ostatni Synod Biskupów a t. ż. k.*, HD 44(1995), 1, 3-15; P. Liszka, *Charyzmat i moc życia zakonnego*, Wr 1996; *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lb 1998; A. J. Nowak, *T. ż. k.*, ViaC, 3(2000), 16, 13-22.

ANTONI J. NOWAK OFM

TERCJARZE

(łac. *tertius* — trzeci)

Stowarzyszenia, znane także jako Trzecie Zakony Świeckie (TZŚ), „których członkowie żyjąc w świecie uczestniczą w duchu

jakiegoś instytutu zakonnego, pod wyższym kierownictwem tegoż instytutu, prowadzą życie apostołskie i zdążają do chrześcijańskiej doskonałości” (KPK kan. 303).

Pojęcie „zakonu” w tym wypadku nie wskazuje na żaden instytut życia konsekrowanego czy stowarzyszenia życia apostołskiego, lecz w historycznym ujęciu stan lub grupę osób, a w dzisiejszym znaczeniu wspólnotę, organizację czy stowarzyszenie świeckich związaną szczególnymi więzami z daną rodziną zakonną, w której po Pierwszym Zakonie (bracia), Drugim (siostry zakonne) stanowią jej trzecią część. Ich członkami mogą być zarówno świeccy katolicy jak i duchowieństwo diecezjalne.

Celem ogólnym t. jest dążenie do → doskonałości i podejmowanie dzieł apostołskich w duchu konkretnej rodziny zakonnej. Podobnie jak wszystkie stowarzyszenia kościelne t. kierują się ogólnym prawem Kościoła i prawodawstwem własnym (reguły, konstytucje, statuty partykularne). Opiekę duchową i jurysdykcyjną nad nimi Kościół powierzył przełożonym Pierwszych Zakonów.

I. Historia. Historycznych początków t. należy szukać wśród zróżnicowanego ruchu świeckich, którzy w celu osiągnięcia większej doskonałości chrześcijańskiej dobrowolnie podejmowali znane już od starożytności chrześcijańskiej rygory publicznej → pokuty i zobowiązywali się do ich zachowania przez całe życie. Zobowiązanie to od VI-VII w. często określano pojęciem → nawrócenia (*conversio*), a tych którzy je podejmowali *konwersami*. Byli to tzw. „pokutnicy dobrowolni”. Ten wybór wiązał się ze zmianą ubioru, pogłębionym życiem modlitewnym, podejmowaniem ciężkich umartwień, nie przyjmowaniem lub wykonywaniem niektórych funkcji publicznych, rezygnacją z noszenia broni, zajmowania się handlem, uczestnictwa w zabawach i przedstawieniach, zachowaniem czystości przez osoby samotne, a przez małżonków począwszy od XII w. praktykowaniem okresowej wstrzemięźliwości.

Powszechnie przekonanie przypisujące św. Franciszkowi z Asyżu († 1226) założe-

nie Zakonu Pokutników jest historycznie pozbawione podstaw. Sam Święty po swoim nawróceniu wiódł życie pokutnika-konwersa. Jeżeli weźmie się pod uwagę jego wpływ i jego towarzyszy na rozpowszechnienie się wśród świeckich pokuty we własnych domach, można słusznie mówić o św. Franciszku jako o inicjatorze „swojego Zakonu Pokutników”.

Byli też pokutnicy wiążący się z dominikanami czy innymi powstałymi później zakonami żebrzącymi. Z tych i innych grup wiernych żyjących w cieniu zakonów zrodziły się t. Grupy te, różnie określane w dokumentach, będące pod mniejszym lub większym wpływem danej rodziny zakonnej, otrzymywały lub przyjmowały oficjalną agregację do niej, co stanowi początek właściwych w ścisłym znaczeniu t. W 1285 generał dominikanów Munio de Zamora opracował regułę dla braci i siostr od pokuty św. Dominika, a w 1289 Mikołaj IV zatwierdził „trzecią regułę św. Franciszka”. Z czasem Stolica Apost. przyzwoliła, by inne zakony mogły posiadać stowarzyszenia podobne do związanego z franciszkanami III Zakonu; najczęściej chodziło tu o prawne zatwierdzenie istniejącego wcześniej stanu.

Ze względu na brak ogólnych opracowań i różnorodność ruchu tercjarского trudno jest dziś dać krótkie, a zarazem wyczerpujące przedstawienie jego ewolucji w ciągu wieków.

Pierwszy okres do 1516, to okres formowania się t. Oprócz franciszkańskiego i dominikańskiego, powstają t., związani z augustianami, serwitami, karmelitami i minimitami. Często występuje zjawisko przekształcania się świeckich wspólnot tercjarских w ich TZŚ regularne. T. posiadali własne prawodawstwo, odrębny strój zakonny, wyróżniali się intensywnym życiem modlitewnym, sakramentalnym i działalnością na polu charytatywnym, a z punktu widzenia prawa cieszyli się przywilejami du-

chowienia, których zostali pozbawieni w 1516 na Sob. Laterańskim V.

Po okresie związanym z reformacją, pod wpływem i z inicjatywy Pierwszych zakonów, w XVII w. nastąpiło odrodzenie t. oraz upodobnienie ich do innych istniejących przy kościołach klasztornych bractw. Stali się wówczas ruchem masowym, pobożnościowym, korzystającym z łask i przywilejów duchowych danej rodziny zakonnej. Rozwój ten został przerwany przez rewolucję francuską wskutek kasaty organizacji, jednostek i dzieł kościelnych dokonanych przez różne rządy.

Pod koniec XIX w. i w 1 poł. XX w. T. Z. Ś przeżyły okres wielkiego odrodzenia, czemu sprzyjało wiele czynników: zachęty ówczesnych papieży (wszyscy papieże od Piusa IX do Jana XXIII byli t.), uaktywnienie się świeckich w Kościele, poszukiwanie rozwiązania tzw. „kwestii społecznej”, odrodzenie się Pierwszych Zakonów itp.

W czasie Sob. Wat. II i po nim ujawnił się szeroki i głęboki kryzys dotyczący tożsamości t., relacji z własnym zakonem, sposobu budowania i funkcjonowania struktur, rekrutacji nowych członków i sposobu prowadzenia t. Do pokonania tej sytuacji zmierzano tzw. *aggiornamento* i odnowa, w wyniku czego przeprowadzono rewizję prawodawstwa (reguł, konstytucji i statutów), określono relację z pierwszymi zakonami i stworzono nowe struktury organizacyjne.

II. Poszczególne TZŚ:

a) Augustianie: początki sięgają XIII w. Tercjarki zostały zatw. 7 XI 1399 bullą Bonifacego IX *In sinu Sedis Apostolicae*, a t. 31 VIII 1470 bullą Pawła II *Exposcit vestrae devotionis*. Obecna Reguła i Statuty Generalne zostały zatw. w 1980. Wg ostatniej przeprowadzonej w 1955 statystyki liczyli ok. 163 tys. członków.

b) Dominikanie: początki związane są z pokutnikami skupionymi wokół klasztorów, którzy otrzymali w 1285 Regułę napisaną przez Mistrza Generalnego Munio de

Zamorra. Oficjalne zatwierdzenie nastąpiło dopiero w 26 VI 1405 bullą Innocentego VII *Sedis Apostolicae*. Obecna Reguła została zatw. w 1987. W 1989 zakon liczył ok. 70 tys. członków.

c) Franciszkanie: początki związane z działalnością św. Franciszka. Pierwsza reguła została zatw. 18 VIII 1289 konst. Mikołaja IV *Supra montem*. Obecna Reguła otrzymała zatwierdzenie w 1979, a Konstytucje w 1990. W 1996 liczyli ok. 432 tys. członków.

d) Fratres Minimici św. Franciszka z Paoli: Aleksander VI bullą *Ad ea quae circa decorum* (1501) zatwierdził ułożoną przez św. Franciszka z Paoli Regułę tercjarzką. W 1969 zatwierdzone zostały obowiązujące obecnie Konstytucje. W 1996 wspólnota tercjarzka liczyła ok. 3 tys. członków.

e) Karmelici: otrzymali w 1476 w bulli Sykstusa IV *Mare magnum* prawo do organizowania związanych z nimi świeckich w TZŚ. Obecna reguła została zatw. w 1977. Liczą aktualnie ok. 20 tys. członków.

f) Karmelici Bosi: na mocy dwóch bulli Klemensa VIII *Cum dudum* (1594) i *Romanum Pontificem* (1603) otrzymali także możliwość organizowania własnych grup tercjarzkich. Pierwsza reguła powstała dopiero w 1708, a jej przereformowana forma otrzymała zatwierdzenie przez Stolicę Apost. w 1921. Obecnie t. kierują się zatw. w 1979 Regułą i w 1983 liczyli 22 245 członków.

g) Maryści (Societa di Maria): związani z tą kongregacją t. otrzymali 08 XII 1850 zatwierdzenie papieskie, a w 1857 własną regułę. Obecnie liczą ok. 20 tys. członków.

h) Mercedyści: W 1624 świeccy związani z zakonem i pomagający w wykupie niewolników otrzymali własną Regułę. Oficjalnie t. zostali zatw. 30 IX 1681 przez Innocentego XI. Obecnie obowiązującym prawodawstwem są zatw. przez kapitułę generalną w 1992 *Statuty generalne świeckich wspólnot mercedystów*. Wspólnoty te w 1996 liczyły od 4,5 tys. do 5 tys. członków.

i) Oblaci św. Benedykta: od początku istnienia zakonu benedyktynów spotyka się świeckich, którzy ofiarując się Bogu łączyli się z klasztorami w celu prowadzenia doskonalszego życia. Święta Kongregacja Odpustów 15 I 1895 zrównała oblatów benedyktyńskich z t., zaś Leon XIII 19 VI 1898 udzielił im tych przywilejów, którymi cieszyli się pozostali t.

j) Premonstratensi: wywodzą się ze świeckich, którym dawano habit zakonu, włączano ich do modlitw i łask duchowych oraz zapewniano miejsce pochówku w kościołach klasztornych. Właściwy TZŚ został zatw. przez Benedykta XIV breve *Exponi nobis* (22 V 1751).

k) Serwici: t. wywodzą się ze świeckich związanych z zakonem, którym w celu podkreślenia więzi dawano habit zakonny. Ich reguła została zatw. 16 III 1424 listem Marcina V *Sedis apostolicae providentia*. Obecnie obowiązuje Reguła zatw. 29 IV 1995 przez Kongregację Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. W 1996 liczyli 7772 członków.

l) Trynitarze: grupy świeckich związanych z zakonem zostały zatwierdzone jako TZŚ razem z premonstratensami przez Benedykta XIV 1751, a dopiero w 2. poł. XIX w. otrzymały własną Regułę. Od 1990 kierują się *Progetto di vita del laicato trinitario*.

III. Duchowość t. Zasadnicze elementy ich duchowości, to:

a) Życie ewangeliczne w Kościele i świecie. Choć do TZŚ mogą należeć duchowni diec., to jednak większość t. wywodzi się spośród → świeckich chrześcijan powołanych do życia Ewangelią, uczestniczą na swój sposób w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa i realizują swoje posłannictwo w Kościele oraz świecie (LG 31). Całą serię wskazań odnoszących się do wszystkich świeckich, a zatem także do t., znajdują oni w dokumentach Sob. Wat. II oraz dokumentach posoborowych, zwłaszcza adh. *Christifideles laici* Jana Pawła II.

Dziś odchodzi się do koncepcji t. rozumianej jako „życie zakonne poza murami klasztoru” i mocno podkreśla się jego świecki charakter ze wszystkim konsekwencjami jakie to niesie w duchowości, organizacji i oznakach zewnętrznej przynależności.

b) Uczestnictwo w charyzmacie instytutu zakonnego. Specyficznym elementem wyróżniającym t. spośród innych stowarzyszeń świeckich jest życie wg określonej tradycji duchowej rodziny zakonnej, z którą są związani. Wyciska ona szczególne znamię na sposobie reprezentowania przez t. Boga, mówienia i obcowania z Nim, naśladowania Jezusa i podejmowania dzieł apostołstwa. Szczególnie ważną rolę odgrywa tu duchowość założyciela instytutu zakonnego, której t. są świeckim reprezentantem i stanowią jej świeckie dopełnienie.

Jest rzeczą oczywistą, że nie można przenosić wszystkich doświadczeń i tradycji duchowości zakonnej bez uwzględnienia w wymiarze indywidualnym jak i wspólnotowym świeckiego charakteru t.

c) Życie apostołskie. W szeroko rozumianym apostołacie Kościoła uczestniczą także t. Jest to nowość Kodeksu Prawa Kanonicznego (kan. 303). Nie chodzi tutaj o dowartościowanie istotnego elementu powołania każdego chrześcijanina, ale podkreślenie elementu konstytutywnego tego typu stowarzyszeń. W ten sposób powołanie wiernych, wypływające już z faktu chrztu św., otrzymuje nowy tytuł wynikający z ich przynależności do TZŚ. W swojej istocie apostołat t. pozostaje apostołatem świeckich czy duchowieństwa, ale ukształtowanym w duchu i opcjach dostosowanych do stanu świeckiego lub duchowego konkretnego instytutu zakonnego, a dotyczy apostołatu indywidualnego i wspólnotowego, dawania świadectwa i czynnego zaangażowania się w dzieła Kościoła.

d) Wyższe kierownictwo instytutu zakonnego. Prawo nakazuje instytutom zakon-

nym otoczenie specjalną troską związanych z nimi stowarzyszeń (KPK kan. 677 § 2). Na mocy prawa Kościół zlecił „wyższe kierownictwo” (*altius moderamen* — KPK kan. 303) t. wyższym przełożonym Pierwszych Zakonów. Obowiązek ten wypełniają osobiście lub przez delegata, który może nosić nazwę „asystenta TZS”. Styl i sposób, w jaki Pierwsze Zakony spełniają zadanie wyższego kierownictwa, zawiera się w fakcie, że t. i zakonnicy uczestniczą w tym samym charyzmacie, i wypływa ze wzajemnej łączności. Zadaniem wyższego kierownictwa jest — przy poszanowaniu autonomii wspólnot tercjarskich — czuwanie nad ich łącznością z Kościołem i rodziną zakonną, nad wiernością nauce Kościoła, zapewnienie wierności → charyzmatowi danej rodziny zakonnej oraz służba braterska

dla ożywienia duchowego i apostołskiego wspólnot tercjarskich.

e) *Dążenie do doskonałości chrześcijańskiej*. Powszechne wezwanie do świętości i doskonałości t. urzeczywistniają przez udział w życiu i duchowości danej rodziny zakonnej. Wezwanie do pójścia za Chrystusem jest skierowane do wszystkich chrześcijan i każdy t. powinien odpowiedzieć na nie zgodnie z osobistym powołaniem oraz otrzymanym charyzmatem.

J. de Longny, *All'ombra dei grandi Ordini*, Torino 1939; G. G. Meersseman, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII siècle*, Fri 1961; *I terzi Ordini Secolari oggi*, R 1978; R. Pazzelli, *San Francesco e il Terz'Ordine. Il movimento penitenziale pre-francescano e francescano*, Pd 1982; P. Etzi, *La cura spirituale dell'Ordine Francescano Secolare. L'«altius moderamen» nel Codice di Diritto Canonico*, S. Maria degli Angeli 1996.

ALOJZY PAŃCZAK OFM

TRANSWERBERACJA

(łac. przebicie, przekłucie, zranienie)

Rodzaj duchowej → rany miłości w postaci przeszycia → serca, będącej oznaką wzniesłego stanu mistycznego — zjednoczenia z Bogiem, w którym znajduje się człowiek, gdy osiąga możliwe w tym świecie szczyty → świętości. Pisze o niej św. Jan od Krzyża, wyróżniając jej dwa rodzaje: *duchową* (ŻPM, 2, 2, 9-10) i *duchową z reperkusją cielesną* (ŻPM, 2, 2, 13). Wspomina o niej również kilka razy św. Teresa od Jezusa w różnych utworach (Ży, 29, 13; TW, VI, 2, 4; SpD, 5, 17).

a) *T. duchowa* jest raną miłości, płomieniem wywoływanym przez rozpalenie, które powoduje ogień Ducha Świętego w duszy przy zjednoczeniu z nią. Występuje w przypadku, gdy Bóg chce, aby odczuwała ona podobne rozplamienie miłości. Św. Jan od Krzyża zauważa, że występuje ona często razem z wizją intelektualną serafina, który przebijając duszę rozżarzoną gro-

tem, porusza i roznieca miłość, którą ma w sobie, pozostawiając ducha gorejącego w płomieniu i ranie miłości. Stąd bierze się nazwa tej specjalnej łaski.

b) *T. duchowa z reperkusją cielesną* (zwana po prostu „cielesną”) może manifestować się w wielu formach: rany na rękach, nogach, w boku i na głowie (→ stygmaty) lub tylko w sercu, jak w przypadku św. Teresy od Jezusa (Ży, 29, 13). Rany zewnętrzne nie są niczym innym jak odbiciem rany wewnętrznej, która za przyzwoleniem Bożym manifestuje się na zewnątrz. Jeżeli więc istnieje rana zewnętrzna, należy wnioskować, że istnieje również wewnętrzna rana duszy. Brak natomiast rany cielesnej nie oznacza braku duchowej, ponieważ tamta jest efektem tej ostatniej, jakkolwiek nie jest to efekt konieczny. Może więc istnieć rana duszy bez rany cielesnej, wtedy sama t. jest wznioślejsza (ŻPM, 2, 2, 13).

Przypadek zranienia tylko serca specjalności nazywają „przekłuciem serca” lub „ła-

ską grotu”. Klasycznym przykładem jest św. Teresa od Jezusa, której t. podczas → ekstazy została uwieczniona w rzeźbie G. L. Berniniego w kościele Santa Maria della Vittoria w Rzymie.

Warto dodać, że Bóg udzielając tej łaski, obdarza duszę mistyka darem → ojcostwa (→ macierzyństwa) duchowego, by

swe doświadczenie duchowe mógł przekazać innym (ŻPM, 2, 12).

Eduardo de santa Teresa, *Las heridas de amor en la doctrina de san Juan de la Cruz*, „Revista de Espiritualidad”, 5(1946), 546-550; Crisogono de Jesús Sacramentado, *Compendio de Ascética i Mística*, Ma-Avila 1949³, 282-284.

KS. RYSZARD GRON

TRÓJCA PRZENAJŚWIĘTSZA

I. Tajemnica TP. Prawda o TP: Ojcu, Synu i Duchu Świętym należy do największych tajemnic → wiary chrześcijańskiej. Rozum ludzki pozostawiony własnym możliwościom nie jest w stanie tej → tajemnicy odkryć i poznać. Objawił ją sam → Bóg, dzięki rewelatywno-zbawczemu dziełu → Jezusa Chrystusa. Wyraz tej prawdzie dał On Apostołom w słowach: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Kościół od początku pełnienia zleconego posłannictwa głosił wiarę w tę tajemnicę, wyznawał ją i pełniąc w imieniu Chrystusa rewelatywno-zbawcze dzieło sprawował i sprawuje wszystkie sakramenty św. w imię TP. Już pierwszy zbiór prawd wiary chrześcijańskiej, zwany apostoelskim *Credo*, zawierał wyznanie wiary w „Boga, Ojca wszechmogącego, stwórcy nieba i ziemi. I w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego [...], i w Ducha Świętego”. Poszerza to ujęcie *Credo* św. Atanazego: „Otóż wiara katolicka wymaga, byśmy czcili jednego Boga w Trójcy, a Trójcę w jedności. Ani osób pomiędzy sobą nie mieszając, ani też nie rozdzielając istoty. Inna jest bowiem osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego; lecz Ojca i Syna i Ducha Świętego jedno jest bóstwo, równa chwała i współwieczny majestat”.

Trójjedyny Bóg jest komunią Osób i jednością Bóstwa. „W Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje

się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje «na sposób» daru” (DV 10).

Tajemnica działań Bożych na zewnątrz ujawnia posłannictwa Bożych Osób. Ojciec jest „Początkiem bez początku”, rodzącym Syna i będący wraz z Synem źródłem → Ducha Świętego. On powołał wszystko do istnienia. On też posłał swego Syna dla dokonania dzieła zbawienia i usynowienia nas w Synu. W Nim wszystko ma znaleźć swe zbawienie i dostęp do Ojca w jednym Duchu (LG 2-4; AG 2-3). Dzieło Chrystusa dopełnia Duch Święty posłany od Ojca i Syna (LG 4, 24, 40, 48, 59; AG 4). „W tym Świętym Duchu, który jest darem przedwiecznym, Bóg Trójjedyny otwiera się dla człowieka, dla ducha ludzkiego. Ukryte tchnienie Ducha Bożego powoduje, iż duch ludzki otwiera się również wobec zbawczego i uświęcającego samootwarcia się Boga. [...] Przez Ducha Świętego, bowiem Ojciec i Syn przychodzą do niego i czynią u niego swe mieszkanie” (DV 58).

Tajemnica TP ma znaczenie nie tylko dla poznania prawdy o Bogu, lecz także prawdy o człowieku. Człowiek bowiem stworzony jest nie tylko na obraz i podobieństwo Boga jedyne (Rdz 1, 27), ale także na obraz i podobieństwo TP. Dostrzegali to szczególnie greccy Ojcowie Kościoła, widząc powołanie Kościoła do odzwierciedlenia doskonałości komunii Osób T. P.

Zwłaszcza konst. *Lumen gentium* i *Gaudium et spes* odnoszą tajemnicę Kościoła do Tajemnicy TP. W tym sensie: „podobieństwo człowieka do Boga sięga w pewnej mierze tajemnicy TP. Człowiek jest podobny do Boga nie tylko dzięki duchowej naturze swej nieśmiertelnej duszy, ale także dzięki naturze społecznej i jeśli przez nią rozumiemy tę właściwość osoby, iż «nie może ona odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie» (GS 24). Sam Pan Jezus naprowadza na to podobieństwo — rzecz można: na tę metafizyczną analogię, jaka zachodzi pomiędzy osobowym Bogiem i wspólnotą, a raczej «komunią» (*communio*) Osób w jednym Bóstwie i pomiędzy człowiekiem jako osobą i powołaniem do wspólnoty «w prawdzie i miłości», u korzenia której stoi prawo spełnienia siebie przez dar z siebie” (K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kr 1972, 53-54).

II. Trynitarny kształt duchowości chrześcijańskiej. Tajemnica TP kształtuje nie tylko świadomość wierzących po chrześcijańsku, lecz także ich postawy, odniesienia do Boga Trójjedynego i innych ludzi — ich styl życia. Odwołując się do słów Chrystusa: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie przestrzegał nauki mojej i Ojciec Mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i przebywać u niego będziemy” (J 14, 23), czy słów św. Pawła o zamieszkiwaniu Ducha Bożego w wierzących (1 Kor 3, 16), a ostatnio do konst. o Objawieniu Bożym (nr 2), → teologia duchowości widziała w tej prawdzie zaproszenie do komunii z Ojcem przez Syna, w Duchu Świętym. Praktyka życia chrześcijańskiego potwierdza tę prawdę. Potwierdzają ją szczególnie mistycy chrześcijańscy, którzy zjednoczenie z TP uważają za szczyt mistycznego doświadczenia Boga. Kształtowaniu komunijnej postawy, a w konsekwencji komunijnej duchowości trynitarniej: komunii z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, służy chrześcijańskie *Cre-*

do, Liturgia Kościoła i całe jego pastoralne posłannictwo.

Trynitarny kształt postaw i styl życia chrześcijańskiego nie ogranicza się tylko do relacji z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, lecz ze swej istoty dotyczy relacji z innymi ludźmi. Można powiedzieć, że wszyscy wierzący w Chrystusa i przyjmujący objawioną przez Niego prawdę o Trójjedynym Bogu, są powołani do naśladowania komunii miłości wewnątrztrynitarniej w relacji do innych ludzi. Dotyczy to najpierw członków Chrystusowego Kościoła — wspólnoty ludu Bożego — wspólnoty → wiary, → nadziei i → miłości, by z nimi tworzyć najdoskonalszy obraz komunii Osób Bożych i stać się prawdziwie „[...] ludem zjednoczonym jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego” (LG 4).

Komunijny charakter postaw winien ogarniać też braci innych wyznań i religii. Można powiedzieć, że wyraża się on postawą ekumeniczną, która odkrywa wspólne powołanie wszystkich wierzących do bycia na podobieństwo Trójjedynego Boga. Komunijna postawa, jako owoc wiary w TP, winna orientować wierzących także ku każdemu człowiekowi jako odkupionemu przez Jezusa Chrystusa i powołanemu do udziału w uszczęśliwiającej komunii miłości z Ojcem, Synem i Duchem Świętym (LG 14-16). Chrześcjanin, który uwierzył na serio w Tajemnicę TP i w powszechność powołania do wspomnianej szczęśliwości, nie może pozostać obojętny wobec Chrystusowego mandatu (Mt 28, 19) i nie może znaleźć się poza Kościołem, który ze swej istoty jest nie tylko Tajemnicą i Komunią, ale także Misją.

Na trynitarny charakter chrześcijańskiego → powołania zwraca uwagę Jan Paweł II w adh. dotyczących poszczególnych stanów życia w Kościele: *Christifideles laici* (30 XII 1988), *Pastores dabo vobis* (25 III 1992) i *Vita consecrata* (25 III 1996). W tej ostatniej mocno wyakcentował chrystopologiczno-trynitarne źródło życia konsekrowanego (VC 17-19).

C. Cipollon, *Studio sulla spiritualità trinitaria nei capitoli I-VII della „Lumen gentium”*, R 1986; S. Grab-ska, *Człowiek wobec Trójcy Świętej*, Wwa 1990; W. Słomka, *Chrześcijańska wiara w Trójcę Świętą w postawie ludzkiej*, w: *Wiara w postawie ludzkiej*, (HM, 6), red. W. Słomka, Lb 1991, 78-92; J. J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kr 1993; L. Balter, *Trynitarzy wymiar pobożności eucharystycznej*, w: *Ducho*

wość chrześcijańska (Com, 10), red. L. Balter, Pz 1995, 112-143; J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa: Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kr 1995; W. Słomka, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lb 1996, 23-31; tenże, *Tajemnica TP a życie konsekrowane w posynodalnej adhortacji Jana Pawła II „Vita consecrata”*, RT 44(1997), 5, 73-83.

KS. WALERIAN SŁOMKA

TRYNITARZE

I. Historia. Zakon Przenajśw. Trójcy OSsT (*Ordo Sanctissimae Trinitatis et Captivorum*) powstał dla wykupu i uwalniania chrześcijan z niewoli muzułmańskiej. Założycielem jest św. Jan de Matha († 1213), Francuz, wykładowca teologii dogmatycznej przy Szkole Katedralnej w Paryżu. Założeniu t. dało początek widzenie, jakie on miał w czasie sprawowania mszy prymicyjnej 28 I 1193 w kaplicy pałacu biskupiego w Paryżu. Zatwierdzenia t. dokonał Innocenty III w 1198 bullą *Operante divine dispositionis*.

Pierwszy klasztor powstał w Cerfroid we Francji, a pierwszy wykup niewolników dokonany został w Maroku w 1199, gdzie uwolniono 186 chrześcijan z niewoli. Nie ograniczano się tylko do wykupu z niewoli, lecz dla wykupionych — często ludzi ubogich, zakładano domy miłosierdzia. T. towarzyszyli także krzyżowcom w czasie ich wypraw, niosąc pomoc duchową i pielęgnując chorych. Działalność zakonu przyczyniła się do jego szybkiego rozszerzenia we Francji, następnie Hiszpanii, Portugalii, Włoszech, Anglii, Irlandii, Niemczech, Austrii, Polsce, Węgrzech, Litwie a także w Ameryce, Afryce i Azji.

W XVI w. reformy t. dokonał św. Jan Chrzeciiciel od Poczęcia († 1613), w wyniku czego powstała nowa gałąź T. Reformowanych Bosych w Hiszpanii, dla których pierwszy klasztor powstał w Valdepenas w 1596. Klemens VIII breve *Ad militantis Ecclesiae regimen* (20 VIII 1599), zatwierdził reformę.

Do Polski t. sprowadzono w 1685 w związku z licznymi uprowadzeniami polskich jeńców podczas wojen z Turkami, Tatarami i Kozakami. Jan Kazimierz Denhof, opat cysterski z Mogiły, późniejszy kardynał, będąc w Rzymie po Odsieczy Wiedeńskiej w 1683, poznał T. Bosych i ocenił pozytywnie korzyści, jakie mogłyby przynieść dla Polski, co zaaprobował Jan III Sobieski. Pierwszy dom t. z kaplicą powstał w 1686 we Lwowie. Zakon bardzo szybko rozwinął się na terenach Polski, o czym świadczy ilość domów oraz liczba zakonników dochodząca do 600 osób. Ustanowiono prowincję polską pod wezwaniem św. Joachima. Domy istniały w: Babinowiczach, Beresteczku, Białym Kamieniu, Brahiłowie, Braclawiu, Brześciu Litewskim, Bursztynie, Chotyniu, Horchowiu, Janowie Kobieńskim, Kamieńcu Podolskim, Krakowie, Krotoszynie, Krzemieńcu, Krzywiczach, Lublinie, Lwowie, Łucku, Mielcu, Mołodecznie, Orszy, Rzyszczowie, Stanisławowie, Szumbarze, Teofilopolu, Tomaszowie, Trynopolu, Warszawie, Wilnie, Witebsku, Zbarażu i Zińkowie. Ogółem odbyto osiemnaście wypraw redempcyjnych w latach 1688-1783 i wyswobodzono 517 jeńców chrześcijańskich, tak szlachty jak i chłopów, mężczyzn i kobiety, starców i dzieci na ogólną sumę 573 427 zł.

W okresie zaborów nastąpiła kasata t. w trzech etapach: za rządów cesarza Józefa II, po powstaniu listopadowym i po powstaniu styczniowym. W wyniku zakazu naboru nowych kandydatów do zakonu, ostatni t. zmarł na terenach Polski w 1907 w Sokółce.

Po drugiej wojnie światowej t. kilka razy starali się powrócić na ziemię polskie. Nastąpiło to dopiero w 1985. Obecnie zakon posiada klasztor w miejscowości Budziska k. Połańca (diec. sandomierska) i dom formacyjny w Krakowie.

II. Struktura t. Zakon posiada prowincje, wiceprowincje, wikariaty, delegatury oraz klasztory podległe bezpośrednio ministrowi generalnemu i jego radzie. Na czele t. stoi minister generalny, wybierany co 6 lat, oraz radni. Prowincjami zarządza minister prowincjonalny, wybierany na 3 lata, oraz jego rada. W klasztorach — minister domu i radni. W historii zakonu było 18 biskupów.

Zakon Przenajśw. Trójcy to rodzina zakonna ojców, braci, sióstr zakonnych, a także braci i sióstr Trzeciego Zakonu (→ tercjarze). Istnieje tylko jedna gałąź zakonu męskiego — tzw. T. Bosi. Gałąź żeńska jest liczna i posiada wiele odmian: mniszki klauzurowe, Suore Trinitarie de Valance, Suore Trinitarie della Madonna del Riposo, Instytut Trójcy Świętej de Valencia, Suore Trinitarie de Urquijo, Matki Trynitarki Beaterio, Siostry Józefitki od Trójcy Świętej, Suore degli Angeli Custodi Adoratrici della Santissima Trinità, Instytut Świecki Oblatek Trójcy Świętej. W każdej prowincji znajduje się kilka odmian Trzeciego Zakonu. T. najliczniejsi są we Włoszech i Hiszpanii.

III. Duchowość trynitaraska. Życie w specjalny sposób poświęcone → Trójcy Przenajśw., stanowi od początku istotny i charakterystyczny element dziedzictwa t., ubogacony w ciągu wieków przez tradycję. Wyrazem kultu Przenajśw. Trójcy, oprócz zawołania: *Gloria Tibi Trinitas et Captivis Libertas!*, są m.in.: specjalne modlitwy i obowiązkowa dla każdego t. koronka do Trójcy Świętej. Drugą cechą duchowości t. jest kult Najśw. Odkupiciela z nabożeństwem do Jezusa Nazareńskiego, a także kult Najśw. Maryi Panny, Matki Miłosierdzia wraz z nabożeństwami do Niej. Rów-

nież istotny jest bogaty kult → Eucharystii, z którą wiąże się początek Zakonu.

Ze świadomości trynitarnej i intymnego zjednoczenia z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym, wypływa całe życie duchowe t. Charakteryzuje ich troska o ustawiczny wzrost miłości względem Boga i bliźniego, toteż kierując się współczuciem dla ludzkich nieszczęść, nieśli pomoc duchową i socjalną, zwłaszcza chrześcijanom uwikłanym w niewolę polityczną, jak i moralno-duchową. Zadaniem i obowiązkiem t. jest zatem służba miłosierdzia i odkupienia, aby chrześcijanie doszli „do wolności dzieci Bożych” (Rz 8, 21). Zakon pomaga cierpiącym i prześladowanym dla Chrystusa lub których wiara jest zagrożona oraz pozbawionym praw do wolności i sprawiedliwości. Podejmuje ponadto dzieło ewangelizacji i misji.

W sytuacji nowych zniewoleń kulturowo-moralnych t. podejmują obecnie także pracę m.in. z ludźmi uzależnionymi (narkomania, alkoholizm itp.).

Zakon posiada wielu świętych i błogosławionych: św. Jan de Matha, św. Feliks Walezy, św. Jan Chrzyciel od Poczęcia, św. Michał od Świętych, św. Szymon de Rojas, bł. Marek Criado, bł. Dominik Iturrate, bł. Anna Maria Taigi, bł. Elizabeth Canori Mora.

Adam od Najśw. Trójcy, *Zebrańie wszystkich Redempcyi, które Prowincya Polska Zakonu Przenajśw. Trójcy do wykupu niewolników w krajach tureckich i tatarskich od roku 1688 do roku 1783 czyniła*, Wwa 1783; A. Krzyżanowski, *Pogląd na powołanie, dzieje i sprawy Zakonu T. w Polsce. Pamiętnik religijno-moralny*, Wwa 1851; F. Stroobants, *Les ministres generaux de l'Ordre Trinitaire*, Marseille 1966; L. Bieńkowski, J. Kłoczowski, Z. Sułowski, *Ordines regulares vivorum in Polonia anno 1772*, Lb 1972; G. Gonzales, *La Orden Trinitaria*, Sal 1979; R. Grimaldi-Hierholtz, *Les Trinitaires de Fontainebleau et d'Avon, Seine-et-Marne* 1990; O. J. Pujana, *La Orden de la Santissima Trinidad*, Sal 1993; A. Witko, T., Kr 1999; tenże, *Gloria Tibi Trinitas et captivis libertas. Z przeszłości i terażniejszości Zakonu Trynitaraskiego*, Kr-R-VI 2000.

MARIUSZ CYWKA OSST

TRYNITARZE

U

UBÓSTWO

W sensie ekonomicznym: brak dóbr materialnych; w sensie teologicznym: stan wewnętrznej wolności wobec dóbr materialnych posiadanych i nieposiadanych, płynący z wiary w dobroć i Opatrzność Boga.

I. W Piśmie św. Nie jest tożsamy z nędzą, jednak posiadane dobra materialne nie stanowią dla ubogiego zabezpieczenia, które czyniłoby człowieka możliwym, bez szukania oparcia w Bogu i ludziach (Łk 12, 16-21). Nie jest gloryfikacją biedy. Wiąże się z otwartością i pokorą serca na „przyjmowanie” daru (przeciwieństwo → pychy, zadufania). Mistyka u. jest zakorzeniona w otwartości ducha. Z tą postawą „ubogich w duchu” wiąże Chrystus pierwsze z 8 Błogosławieństw (Mt 5, 3). Nie daje przynależności do Królestwa Bożego po prostu fizyczne u. czy nędza (Mt 5, 3-11; Łk 6, 20-26).

Hebr. *anawim* (l. mn.) oznacza ludzi ubogich, a także wzgardzonych, poniżonych (Iz 61, 1). W Izraelu bogactwo bywało pojmowane jako Boża zapłata za wierność (np. Ps 1, 3; 112, 1. 3; historia Hioba). Prorocy stawali w obronie ubogich skrzywdzonych przez ludzką niesprawiedliwość. Takim *anawim* w Izraelu „głoszona jest Ewangelia” (Mt 11, 5). Oni przynależą do Jahwe, jak dzieci do rodziców (Mt 18, 3-5). *Anawim* Jahwe to wybrańcy Boga: prorocy, Zachariasz i Elżbieta, Symeon i Anna, Maryja i Józef oraz inni. Synonimem ich u. jest „pokora” (Ps 10, 17; 18, 28; 37, 11; Iz 26, 5n), uniżenie (Łk 1, 48) i bojaźń Boża (Prz 15, 33; 22, 4).

II. U. Chrystusa. Wcielony Syn Boży obrał u. jako drogę do człowieka: Betlejem (Łk 2, 7), Nazaret (Mt 13, 55), życie publiczne (Mt 8, 20), nawet wjazd do Jerozolimy (Mt 21, 5 Za 9, 9) i krzyż (Mt 27, 35). Dla zbawienia ludzi „ogółcił samego siebie” (Flp 2, 7) i jako Sługa Jahwe „stał się

ubogim” (2 Kor 8, 9). „Głębia Jego u. objawia się przez doskonałe ofiarowanie Ojcu tego wszystkiego, co posiada” (VC 22). Nazywa siebie cichym i pokornego serca (Mt 11, 29) i wzywa do naśladowania.

III. U. Kościoła. Ubodzy i bogaci byli w Kościele od początku. Członkowie pierwszej gminy sprzedawali majątki oraz dobra i rozdzielali je każdemu wg potrzeby (Dz 2, 44). W ten sposób przyjmowali radykalny styl życia Apostołów. Tęsknota za praktyką *vita apostolica*, gdy „nikt nie nazywał swoim tego, co posiadał” (Dz 4, 32), trwa w Kościele przez wieki i bywa źródłem natchnienia wspólnot eklezjalnych. Vaticanum II przypomniał potrzebę u. w Kościele (LG 8).

Nie chodzi o jakąś demonstrację wobec świata, lecz na wzór św. Pawła o głoszenie Ewangelii nie dla zapłaty (1 Kor 9, 18; Mt 10, 8) i zdolność egzystowania nawet w absolutnym u. (Flp 4, 11-13). Apostoł przyznaje jednak, iż dysponuje pewnym budżetem, przeznaczonym do prowadzenia misji (2 Kor 8, 20; 11, 8; Dz 21, 24; 28, 30).

Kościół zawsze uczy cierpliwego znoszenia u. w nadziei „otrzymania majątności lepszej i bardziej trwałej” (Hbr 10, 34). Wytrwali w takiej postawie są „bogaci” (Ap 2, 9), a za swą wierność czeka ich zapłata w życiu przyszłym (Łk 6, 20). Ich los jest analogiczny do losu ubogiego na ziemi Łazarza (Łk 16, 19-25). Niemniej Kościół od początku posługuje ubogim na wzór Chrystusa. Skoro Bóg wybrał „to, co nie jest” (1 Kor 1, 29), nikt nie może pogardzać ubogim „w zabrudzonej szacie” (Jk 2, 1-7). Jak Chrystus, tak i Kościół przygarnia tych ostatnich (Łk 14, 13. 21), gdyż Bóg „wybrał ubogich tego świata na bogatych w wierze oraz na dziedziców królestwa” (Jk 2, 5). Dzieła miłosierdzia prowadzone

za cenę „niegodziwego pieniądza” (Łk 16, 9) sprawiają, że uczniowie Chrystusa są „jakby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają a posiadają wszystko” (2 Kor 6, 10). Surowo napomina Apostoł każdego, kto by „widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamykałby przed nim swoje serce” (1 J 3, 17). Nie miłując brata, nie może łudzić się, że miłuje Boga. Przykazanie miłości znajduje kryterium weryfikujące, także w u.

IV. U. przez profesję rad ewangelicznych. 1. Istota ślubu u. W → życiu konsekrowanym jest pojmowane uprzednio jako *dar Boga* (VC 20), a wtórnie jako odpowiedź człowieka przyjmującego ten dar by naśladować Boga. U. „wyraża całkowity dar z siebie, jaki składają sobie nawzajem trzy Osoby Boskie” (VC 21). Od strony człowieka ta rada ewangeliczna wyraża dobrowolne przyjęcie u. przez osobiste uporządkowanie odniesień do wszelkich dóbr ziemskich. W życiu osób konsekrowanych (PC 13; LG 42) ślub u. powoduje wyrzeczenie się prawa do posiadania bądź dysponowania dobrami materialnymi. Prawo to przejmują przełożeni, by zapewnić skromny sposób życia wspólnoty i podejmować działalność apostołską. Wyraża ponadto postawę duchową nie tylko akceptowania u., lecz świadomego dążenia do ubożego stylu życia.

Swoistym skrótem myślowym i uproszczeniem teologicznym jest określenie części zakonów mianem zakonów „żebraczych”. W zamyśle np. św. Franciszka z Asyżu (zwanego: Biedaczyną — *Poverello* lub poślubiającego Panią Biedę — *Madonna Poverità*) chodzi o formę „życia bez własności” (*Regula*). Zachęca on usilnie braci, by pracowali, a jedynie w wypadku nie otrzymania zapłaty winni udać się do „stołu Pańskiego”, tj. prosić o jałmużnę. Pracę bowiem uważał za nieodzowny wymiar ślubu u. Praca i środki materialne wypracowane przez osoby konsekrowane w ciągu wieków

służyły usuwaniu nędzy społecznej, dziełom miłosierdzia i rozwojowi kultury. U. ekonomiczne i u. ewangeliczne spotykają się w praktyce codziennego życia konsekrowanych, w ich zetknięciu z ubogimi świata.

U. duchowe i materialne staje się *środkiem* pogłębiania synowskiego zaufania Ojcu, naśladowania Syna i miłosierdzia wobec bliźnich. Jest też *znakiem* całkowitego ukierunkowania na cel ostateczny. Jezus domagał się od naśladowców całkowitego wyrzeczenia (Łk 12, 33; Mt 19, 21. 27) ze względu na koncentrację na „skarbie w niebie”. Prowokująca materialistyczna żądza posiadania, niewrażliwa na nędzę i cierpienie, staje się wyzwaniem dla powołanych (VC 89). Służą maluczkiem tego świata — wychowując, kształcąc, formując do podjęcia odpowiedzialności za życie społeczne. Walczą z głodem i jego przyczynami, aktywizują organizacje humanitarne, uwrażliwiają instytucje na potrzeby płynące z niesprawiedliwości społecznych. „Ewangeliczne u. jest wartością samą w sobie” (VC 90), nie tylko w kontekście społecznym. Objawia pierwszeństwo Boga w ubogacaniu serca ludzkiego, przeciwstawia się kultowi mamony, nawołuje do umiaru i wyznaczenia granic pragnieniom. Jest też poświęceniem życia sprawom, które cieszą się niewielkim uznaniem i nie budzą poklasku.

Wg B. Cole i P. Connera, u. jest „misterium ogołocenia”. Talenty osobiste (bogactwa otrzymane od Najwyższego) i bogactwa ludzkie (kulturalne i materialne), są oddane w służbę u., zmieniają postać tego świata. Zakorzeniają ekonomię świata w ekonomii zbawienia. „Bez u. nie sposób zrozumieć tajemnicy obdarowania człowieka Bóstwem — obdarowania, jakie dokonało się właśnie w Jezusie Chrystusie” (RD 12). On jest Nauczycielem i Rzecznikiem u. ubogającego. Ślubujący u. naśladowują Pana w takim ubogacaniu drugich, które przez tajemnicę łaski ma zbawczy profil.

2. Wychowanie do praktykowania ślubu u. Współczesna powszechność zjawiska u. skłania osoby konsekrowane do zbliżenia się do ludzi ubogich, którym Jezus dawał pierwszeństwo, uważając, że właśnie do nich został posłany (Łk 4, 16-21) i z którymi się utożsamiał (Łk 7, 18-23).

To wymaga odpowiedniej formacji do praktykowania ślubu u., której cele są następujące: a) skupić życie na Chrystusie ubogim; b) uczyć się zawierzenia Bożej Opatrzności (RD 4); c) popierać i mobilizować do odkrywania prawdziwego skarbu (PI 14, 79; PC 13; ET 20); c) uwalniać swoje „ja”; d) wychowywać do dyspozycyjności; e) pobudzać do pracy.

Postawa u. nie polega zatem na kulturowaniu nędzy, na wyzbyciu się wszystkiego dla samego u. Chodzi raczej o zintegrowaną postawę człowieka przez zawierzenie siebie Bogu. Fundamentem u. jest całkowite zaofiarowanie siebie Chrystusowi.

Błogosławieni ubodzy, Com 6(1986), 5 (cały zeszyt); A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 1 — *Ślub ubóstwa*, Lb 1992; B. Cole, P. Conner, *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia konsekrowanego*, Pz 1997, 91-148; *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lb 1998, 247-258; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998; J. Gogola, *U. konsekrowane: teologia i praktyka*, w: *Formacja zakonna*, red. J. W. Gogola, Kr 1998, 4, 9-91.

TERESA PASZKOWSKA

UFNOŚĆ

Przeświadczenie, że komuś lub czemuś można ufać, wierzyć; że można polegać na danej osobie; nadzieja w znaczeniu emocjonalnym, związana z elementem osobowym lub rzeczowym w jakiejś sytuacji; w życiu człowieka wierzącego ten aspekt wiary, dzięki któremu w obliczu niepewnej przyszłości, opiera się on niezachwianie na Bogu, jak na solidnej skale, oraz na Jezusie Chrystusie, który odniósł zwycięstwo nad śmiercią.

I. Sens ogólny u. Należy ją pokładać jedynie w Bogu, a jest ona tym silniejsza, im bardziej pokorna. Chodzi tu o uznanie wszechmocy i → miłosierdzia Stwórcy, który chce zbawić wszystkich ludzi i uczynić ich synami w Synu (→ synostwo). Rodzi się ona z pewności, że Bóg jest Prawdą, dlatego można się mu powierzyć i zawierzyć Jego słowom. Wyzwała z niepokoju o jutro i daje pewność osiągnięcia szczęścia wiecznego. Konieczna jest także w relacjach międzyludzkich, gdyż „ludzie nie mogliby żyć razem, gdyby nie mieli do siebie zaufania, czyli gdyby nie przekazywali sobie prawdy” (STh II-II, q. 109, a. 3).

Wzorem u. dla chrześcijan jest Chrystus, który swoją postawą wyrażał miłujące przyłgnięcie (u. „bez zastrzeżeń” do woli Ojca aż po Krzyż i pewność, że na → modlitwie zostanie wysłuchany. Jezus ucząc swoich uczniów modlitwy (→ „Ojcze nasz”), zawarł w niej synowską u., radosną pewność, pokorną śmiałość i pewność bycia kochanym. Dlatego prosta i wierna u., pokorna i radosna pewność są dyspozycjami, które powinien posiadać chrześcijanin przystępujący do modlitwy. Jeżeli modlitwa chrześcijanina jest zjednoczona z modlitwą Jezusa, w u. i synowskiej śmiałości, otrzymuje wszystko, o co prosi w Jego imię (J 14, 13-14), a nawet o wiele więcej niż to: otrzymuje samego → Ducha Świętego, który posiada wszystkie dary. Dzięki Duchowi może także z u. nazywać Boga Ojcem. U św. Pawła u. jest śmiała (Rz 10, 12-13), oparta na modlitwie Ducha w nas i na wiernej miłości Ojca, który dał swojego Syna jedyne (Rz 8, 26-39).

Kościół wskazuje na Maryję, jako na tę, która zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana, a którzy z u. ocze-

kują od Niego zbawienia i dostępują go (LG 55). Ponadto winna ona być miłowana i czczona z dziecięcą u. (OT 8), która rozciąga się aż do powierzenia Jej „godziny naszej śmierci”. U. w pomoc Maryi ma prowadzić przede wszystkim do naśladowania przykładu Jej życia.

U. należy do cnoty → nadziei, gdyż sama nazwa u. oznacza nadzieję i jest zarazem wyrażeniem postawy wiary odnoszącej się przede wszystkim do przyszłości; jest oczekiwaniem podtrzymującym w pewności. U. wnosi w nadzieję swego rodzaju moc, dlatego podobnie jak nadzieja, przeciwstawia się bojaźni. Bazuje na jasnym rozpoznaniu sił i środków, którymi można dysponować, przez to nie jest zwykłym domniemaniem. Nie jest zatem cnotą samą w sobie, ale jest konkluzją rozumowania. Jest natomiast składnikiem cnoty wielkoduszności, dającej silne przeświadczenie otuchę, że dobro, o które chodzi, jest osiągalne, co zakłada odwagę i wiąże się z cnotą męstwa (STh II-II, q. 129, a. 5-6).

Prawdziwa u. nie wyklucza ludzkich zdolności, w które Bóg wyposażył człowieka, aby mógł osiągnąć ideał → świętości, gdyż są one ostatecznie w planie → Opatrzności Bożej, narzędziami Jego łaski i miłości. W rzeczywistości bowiem nie byłoby rzeczą słuszną oczekiwać wszystkiego od Boga, nawet jeżeli ostatecznie wszystko jest Jego łaską i jest owocem naszej z nią łączności, gdyż wymaga On współdziałania naszej dobrej woli. Byłoby to „kuszeniem Pana Boga”. U. daje pewność, dzięki której człowiek nie przejmuje się przeszłością, ani nie ekscytuje się przyszłością, pozostawiając wszystko wszechmocnej miłości Boga (1 J 4, 18).

Istnieje także *u. nieuporządkowana*, będąca wynikiem → pychy, wyrażająca się w przekonaniu o możliwości dokonania rzeczy przekraczających własne siły człowieka, oraz dwa rodzaje *u. zuchwalej*: albo człowiek przecenia swoje zdolności (mając

nadzieję na zbawienie bez Bożej pomocy), albo też zbyt ufa wszechmocy czy → Miłosierdziu Bożemu (mając nadzieję na otrzymanie przebaczenia bez → nawrócenia oraz chwały bez zasługi). Wykroczeniem przeciw u. w Boga jest też wróżbiarstwo i → magia.

Zdaniem św. Jana od Krzyża († 1591) u. w Bogu jest najpewniejszym środkiem we wszystkich potrzebach (DGK, II, 21, 5), dlatego im mniej ufa się innym rzeczom, tym doskonalszą jest u. w Bogu (DGK, III, 15, 1). Trudności na drodze do doskonałości istnieją dopóty, dopóki polega się na własnych siłach, a nie pokłada się całej u. w mocy, miłości, miłosierdziu i dobroci Boga. Z kolei u. intensyfikuje się wraz z osiągnięciem wyższych stopni → doskonałości chrześcijańskiej.

KS. MARIUSZ STARCZEWSKI

II. U. w Miłosierdziu Boże. W *Dzienniczku św. Faustyny Kowalskiej* († 1938), została zawarta idea nabożeństwa do → Miłosierdzia Bożego, którego uosobieniem i wcieleniem jest Jezus. Boskie przymioty tego Miłosierdzia są pobudką skłaniającą człowieka do niezachwianej, wytrwałej i nieograniczonej u. wobec Miłosierdzia Bożego. Wyrazem tego jest akt strzelisty, zamieszczony pod obrazem Jezusa Miłosierdnego: „Jezu, ufam Tobie!”.

Sama u. nie jest uczuciem ani stanem duchowym wyizolowanym z całości życia, lecz postawą bezgranicznego oddania się człowieka Bogu z prostotą małego dziecka (Dz. 228-229). Zatem podstawą u. jest wiara, która umożliwia poznanie tajemnicy miłosierdzia Boga i wzmaga świadomość Jego obecności (Dz. 478. 1102. 1420). W miarę poznawania tej tajemnicy wzrasta w człowieku stopień zaufania Bogu (Dz. 148). Wraz z poznaniem Boga człowiek coraz głębiej poznaje również samego siebie (Dz. 56. 672) i wówczas nie może on nie dostrzec przepaści, jaka istnieje między wszechmocą i świętością Boga, a znikomo-

ścią jego natury. Aby sytuacja ta nie pogrążyła człowieka w zwątpieniu i zniechęceniu winien on z pokorą uznać swój stan i zwrócić się ku Bogu, którego Miłosierdzie nie zna granic (Dz. 206. 283. 1073. 1406. 1817). Motywem dla praktykowania u. jest Miłosierdzie Boga, które ujawnia się wobec człowieka w stworzeniu i odkupieniu.

U. człowieka zatem nie tylko wyrasta i tkwi w wierze, ale jest wzmacniana przez jego pokorę (Dz. 593). Prawdziwa pokora człowieka, która w istocie swej jest prawdą o nim samym (Dz. 1502), pozwala dostrzec niemoc i słabość ludzkiej natury, a zarazem doświadczyć u. w Bogu. „Im więcej czułam, że jestem nędzą samą — pisze s. Faustyna — tym więcej spotęgowała się u. moja ku Niemu” (Dz. 1817). Pokora, będąc szczerym i głębokim przeświadczeniem człowieka o tym, iż wszystko jest darem Boga, stanowi istotny warunek u. (Dz. 1730. 1748). Bez niej u. człowieka stałaby się zuchwałością (Dz. 1488).

Postawa u. wobec Boga musi się uzewewnętrznić, czego najbardziej konkretną postacią jest → posłuszeństwo woli Bożej (Dz. 666). Wolą Boga jest zbawienie człowieka, dlatego człowiek winien Mu bezgranicznie zaufać, powierzając samego siebie i swoje życie. W rzeczywistości postawa ta wyraża się w akcie całkowitego przekreślenia przez człowieka własnej woli na rzecz miłosiernej woli Boga (Dz. 374) (→ zgadzanie się z wolą Bożą). Wierne więc pełnienie woli Bożej, zawsze i wszędzie, prowadzi człowieka do pełnego zaufania Bogu (Dz 650).

W myśl posłannictwa s. Faustyny, taka u. stanowi zasadniczy i istotny akt kultu Miłosierdzia Bożego. „Łaski z mojego miłosierdzia — mówił Chrystus do s. Faustyny — czerpie się jednym naczyniem, a nim jest u. Im dusza więcej zaufa, tym więcej otrzyma” (Dz. 1578). Bez niej każdy ludzki akt czci Miłosierdzia Bożego staje się bezowocny i nie powoduje skutków przyrzeczonych przez Chrystusa dla tego kultu. Dopiero u., będąc „naczyniem” pozwala obficie czerpać łaski Bożego Miłosierdzia (Dz. 1485). Właśnie ona warunkuje skuteczność działania Boga wobec człowieka (Dz. 229. 453. 548. 1225). Konieczność u. jest nieodzowna zarówno do osiągnięcia zbawienia przez człowieka, jak i pomyślnego rozwoju doczesnego i osiągnięcia pokoju przez ludzkość. „Nie zagna ludzkość uspokojenia, dopokąd się nie zwróci z u. do Miłosierdzia Mojego” (Dz. 300). Czyciele Miłosierdzia Bożego, którzy doświadczyli Go w swoim życiu (Dz. 420. 1074), są zobowiązani do budzenia zaufania Bogu wśród innych (Dz. 664. 1325).

Dives in misericordia. Tekst i komentarz, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kr 1981; I. Różycki, *Miłosierdzie Boże. Zasadnicze rysy nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego*, Kr 1982; *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Nagy, Lb 1983; *Miłosierdzie w postawie ludzkiej* (HM, 5), red. W. Słomka, Lb 1989; *Wobec tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, red. L. Balter, Pz 1991; G. Kosicki, *U. i miłosierdzie*, Wwa 1994; A. Witko, *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego wg bł. Faustyny Kowalskiej*, Kr 1995; R. Ukleja, *Miłosierdzie Boże z pokolenia na pokolenie*, Wr 1997; H. Wejman, *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej*, Sz 1997.

KS. HENRYK WEJMAN

UZDROWIENIE

Posługa u. pełniona przez Jezusa musi być rozumiana w najszerszym znaczeniu tego słowa. Całe Jego dzieło zbawcze ma charakter uzdrawiający. Posługa u. jest integralną częścią Jego misji. Przyszedł On,

aby wyzwolić → człowieka od → grzechu, zła i wszelkich ich przejawów. Wraz z innymi biblijnymi wyrażeniami, jak „pojednanie”, „usprawiedliwienie”, „rekapitulacja”, „odkupienie”, „zbawienie” słowo u. i odpo-

wiadający mu tytuł „uzdrowiciel” jest synonimem życia i misji Jezusa.

Kościół odrzucił paralelizm pomiędzy Chrystusem a Asklepiosem, bogiem u. w starożytnym świecie.

I. U. w Piśmie św. Uzdrowicielska działalność Jezusa zajmuje w NT miejsce centralne. Świadczy o tym fakt, że tylko Mk przytacza ponad 20 opisów pojedynczych u., co stanowi prawie połowę tekstu tej Ewangelii. Z 3779. wersetów składających się na cztery wersje ewangeliczne, 727 dotyczy wprost u. z → chorób fizycznych i psychicznych oraz wskrzeszania z martwych. U. te są wkomponowane w szerzej pojętą troskę Jezusa o chorych.

Jezus uzdrowił wiele osób w sposób cudowny (Mt 4, 23; 9, 35). Ewangelisci są przekonani, że akty u. mają głębokie znaczenie chrystologiczne, daleko przekraczają charakter „cudowności”. Dokonywane przez Jezusa czyny u. oraz uwalniania spod wpływu demonów, są znakami Jego mesjańskiej misji (Łk 7, 20-23) i znakiem, że wraz z Nim i w Nim nadeszło oczekiwane królestwo Boże (Mt 12, 21; Łk 10, 9).

U. ukazują w zarysie coś z uzdrawiającego przekształcenia, jakie będzie miało miejsce w dniu ostatecznym. Są zadatkami Bożego zdrowia, jakim człowiek będzie się cieszył w wieczności, i zapowiedzią uwielbienia ludzkiego → ciała. Dzięki dziełu zbawczemu Jezusa, w doczesności człowiek dostępuje przez wiarę przebaczenia grzechów, pełnia zaś zbawienia przynależy do przyszłego wieku. U., zdarzające się w odpowiedzi na modlitwę, nie mają charakteru uniwersalnego prawa, ale są „zadatkami”, „przedsmakiem” czy też „znakiem” przyszłej pełni królestwa Bożego. Są znakami wszechmocy Bożej, która obecna jest w Chrystusie i zdolna jest przemieniać osoby oraz świat, a także są zapowiedzią i uprzedzeniem pełnego zwycięstwa życia nad → śmiercią, które dokona się w zmarłych wstaniu.

Wypędzanie złych duchów (→ opętanie) nie jest zasadniczo różną od u. kategorią czynów Jezusa. Wszelkiego rodzaju choroby człowieka są bowiem przejawem tej samej działającej w świecie zasady zła i przynależą do królestwa ciemności, które Jezus przyszedł zwyciężyć.

U. Jezusa mają również wymiar objawicielski i apologetyczny. Są dowodem boskości Jezusa, uwierzytelnieniem Jego misji oraz potwierdzeniem prawdziwości Jego nauki. Torują one drogę do serc ludzi i pozyskują ich do zbawienia. Zachodzi zatem związek „czynów mocy” Jezusa z Jego głoszeniem Dobrej Nowiny. Dokonywane przez Jezusa u. sprawiały, że wokół Niego gromadziły się tłumy słuchając Jego nauczania. Akty te nie miały jedynie na celu zgromadzenia ludzi i przyciągnięcia uwagi, aby potem mogli przyjąć przesłanie Ewangelii na płaszczyźnie intelektu. U. nie tyle „towarzyszyły ewangelizacji”, ile — na równi ze słowami Jezusa — „były ewangelizacją”, „nośnikami objawienia”. Jezus nie uzdrawiał, aby dowieść, że jest Bogiem, ale dlatego uzdrawiał, że Nim był.

U. nie są jedynie gwarancją prawdziwości nauki Jezusa i dowodem na to, że był On Synem Bożym, ale działaniem Boga, który był obecny w Jego życiu i działalności, znakiem Jego miłości, objawieniem Jego współczucia. Przez czyny u. Jezus objawia miłość i wszechmoc swojego Ojca. Ilekroć Jezus uzdrawia chorych, dokonuje dzieła, które podoba się Ojcu.

Czyny u. ze strony Jezusa są owocem → miłości, miłosierdzia i współczucia wobec chorych i potrzebujących. Niewiara chorych powstrzymywała Jezusa od dokonania liczniejszych u. (Mk 6, 5-6). Prawdą jest jednak i to, że Jezus nie dał ogólnej obietnicy u. wszystkim cieleśnie chorym, nigdy też nie zwoływał chorych i nie obiecywał im z góry u. Każde bowiem u. ma swoje źródło w krzyżu Jezusa oraz jest dziełem Ducha Świętego

II. Posługa u. w życiu Kościoła. Liczne cudowne u. towarzyszyły również początkom → ewangelizacji (Dz 2, 43; 5, 12). Były one możliwe dzięki mocy Jezusa zmartwychwstałego w myśl Jego zapowiedzi: „Na chorych ręce kłaść będą, i ci odzyskają zdrowie” (Mk 16, 18). Dzieje Apostolskie mówią przede wszystkim o cudownych u. dokonanych przez poszczególnych głosicieli Ewangelii: Szczepana (Dz 6, 8), Filipa (Dz 8, 6-7), Piotra (Dz 3, 1-10; 5, 15; 9, 33-34.40-41) i Pawła (Dz 14, 3. 8-10; 15, 12; 19, 11-12; 20, 9-10; 28, 8-9).

Pragnienie u. jest czymś dobrym, z tego powodu w Piśmie św. jest wiele zachęt do prośby o u. (Syr 38, 9; Ps 6; 37; 40; 87). Nie tylko osoby pojedyncze modlą się o zdrowie własne lub innych. Również cała wspólnota Kościoła prosi w liturgii o zdrowie dla chorych (KKK 1511). Kościół posiada sakrament specjalnie przeznaczony do umocnienia osób dotkniętych chorobą (→ namaszczenie chorych).

Mszał Rzymski zawiera formularz Mszy św. za chorych, w której prosi o łaski duchowe oraz o zdrowie chorych. W *Rytuale Rzymskim*, w formularzach → błogosławieństw chorych, znajdują się modlitwy o u. W liturgii Wielkiego Piątku Kościół prosi Boga Ojca, by „oddalił choroby [...], przywrócił zdrowie chorym” (Mszał Rzymski, *Modlitwa powszechna*, n. X, 256). Również w modlitwie po Komunii św. często pojawia się prośba, aby moc Eucharystii „przeniknęła ciało i duszę” (*Mszał Rzymski*, 263).

U. chorych tak, jak czynił to Jezus i Jego Apostołowie, nie ograniczało się jedynie do pierwszych pokoleń chrześcijan. Kościół w każdej epoce modlił się o u. i dokonywał ich. Niektóre osoby otrzymują „charyzmat u.” (1 Kor 12, 9. 28. 30) — „wspaniałomyślny dar” otrzymany nie dla siebie, lecz po to, by móc uzdrawiać innych mocą Zmartwychwstałego. *Instrukcja w sprawie modlitwy w celu uproszenia u Boga u.* (23 IX 2000) wydana przez Kongregację Nauki

Wiary mówi o → charyzmacie u. w kontekście „specjalnych spotkań modlitewnych organizowanych celem otrzymania cudownego u. wśród uczestników chorych lub modlitw w tym samym celu po zakończeniu Komunii św.”. *Instrukcja* zwraca uwagę, że charyzmatu u. nie można przypisywać określonej grupie, ale Duch Święty udziela go tak jak chce (1 Kor 12, 11).

Liturgiczne modlitwy o u. powinny być celebrowane wg przepisane go rytu. Modlitwy o u. zanoszone w kościele lub w innym miejscu świętym powinny być prowadzone przez szafarza mającego posługę świeceni. Należy „troskliwie unikać pomieszania [...] modlitw nieliturgicznych z celebracjami liturgicznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu” (*Instrukcja...*, *Normy dyscyplinarne*, 5). Do celebracji Eucharystii, sakramentów i Liturgii Godzin nie można włączać ani liturgicznych ani nieliturgicznych dodatkowych modlitw o u. Istnieje jednak możliwość włączenia modlitw o u. w „modlitwę wiernych”, jeśli jest ona przewidziana (*Normy dyscyplinarne*, 7).

Historia Kościoła zna bardzo wielu świętych, za przyczyną których Bóg dokonywał u. Wielu pielgrzymów przybywa do różnych sanktuariów, by prosić o u. Mają one miejsce również w krajach misyjnych oraz w środowiskach charyzmatycznych.

Cudowne u. dokonane dzięki wierze w jedyne i prawdziwego Boga oraz przez Jezusa — lekarza dusz i ciał, jest „holistyczne” i zakłada głębokie → nawrócenie oraz całkowitą odnowę osoby uzdrowionej. Powoduje, że osoba ta włącza się w posługę na rzecz innych. Zdrowie fizjologiczne nie jest pełne, jeżeli nie towarzyszy mu zdrowie moralne i religijne. Zdrowie w pełnym znaczeniu tego słowa polega na dobrym samopoczuciu w sferze somatycznej i psychicznej oraz na pokoju z sobą samym, innymi i z Bogiem.

UZDROWIENIE

B. Leahy Shlemon, *U. wewnętrzne człowieka*, Wwa 1991; C. Vendrame, *La guarigione dei malati come parte integrante dell'evangelizzazione*, „Camilianum”, 2(1991), 27-39; B. Meuser, *Gottestherapie. Warum der christliche Glaube gesund macht*, Ostfildern 1993; A. N. Terrin, *Liturgia e terapia. La sacramentalità a se-*

rvizio dell'uomo nella sua interezza, Pd 1994; T. Kosiek, *Na chorych ręce kłaść będą. Postługa u. w Kościele w świetle dokumentów dialogu katolicko-zielonoświątkowego (1972-1982)*, Lb 2000.

KS. JAN JAGIELKA

V

VISIO BEATIFICA

(łac. widzenie uszczęśliwiające)

I. Pojęcie. V. b. jest ostatecznym etapem poznawania → Boga przez → wiarę i → kontemplację mistyczną, polegającą na bezpośrednim oglądaniu (widzeniu) Boga w tajemnicy trynitarniej Ojca, Syna i Ducha Świętego, w sposób istotny różni się od poznania naturalnego (1 Kor 13, 12; 2 Kor 3, 18). Podczas gdy poznanie naturalne Boga odwołuje się do świata stworzonego i rozumności człowieka, to nadprzyrodzone poznanie przez → wiarę sięga do Objawienia ST i NT oraz do rozumu oświeconego łaską wiary. Z kolei → kontemplacja mistyczna odwołuje się do doznawania w sercu człowieka udzielającego się Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego mocą rozumu uzdolnionego darami Ducha Świętego. Natomiast v. b. odwołuje się do przemienionego przez śmierć człowieczeństwa, uzdolnionego światłem → chwały Bożej i polega na bezpośrednim widzeniu „twarzą w twarz” Boga, bez pośrednictwa stworzeń.

V. b. nie jest więc możliwa przed wejściem w stan zbawionych, właściwy niebiańskiej szczęśliwości.

II. Biblia o v. b. Bóg sam stworzył człowieka, by był przez niego poznawany i ostatecznie oglądany. Jednakże rajske obcowanie Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem zostało zranione przez → grzech, po którym człowiek będzie wciąż żył pragnieniem powrotu do stanu raju, ale nie będzie mógł oglądać oblicza Bożego i żyć. Bóg będzie „Bogiem ukrytym” (Iz 45, 15). Nawet Mojżesz będzie mógł oglądać tylko chwałę Jahwe i Jego postać, ale oblicza Jego nie będzie mógł oglądać (Wj 33, 18. 22; Lb 12, 8). To pragnienie oglądania oblicza Boga jako źródła szczęścia stanie się przedmiotem wołania psalmistów (Ps 27, 8-9).

Bóg przez proroków zapowie czas nowego poznawania Go (Iz 11, 9), ale Izrael będzie musiał wyzbyć się → serca nieobrzezanego (Jr 7, 24; Kpł 26, 41). Przyjdzie czas, że Bóg zawrze nowe Przymierze i wpisze je na nowym sercu (Jr 31, 31-34), które ubogaci swym Duchem (Ez 36, 26-27).

W NT spełniła się ta tajemnica w wyniku zbawczego dzieła Chrystusa i daru → Ducha Świętego (J 16, 13; 1 J 5, 20; 2, 14. 27), ale nie jest to jeszcze uszczęśliwiające oglądanie Boga bez pośrednictwa stworzeń, nawet wtedy kiedy Chrystus mówi: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9), zobaczył bowiem za pośrednictwem Jego człowieczeństwa. Dlatego też → Wcielenie Logosu nie zaspokoiło jeszcze największego głodu serca ludzkiego za uszczęśliwiającym widzeniem Boga Trójosobowego. Nawet oglądanie pełnej chwały Chrystusa będzie możliwe dopiero w czasie → paruzji (Mt 24, 30; 26, 64; Ap 1, 7; J 19, 37).

Uszczęśliwiające widzenie Boga ziści się dopiero wtedy, kiedy w → niebie będzie się oglądać tron Boga i oblicze Baranka (Ap 22, 4) i kiedy możliwe już będzie oglądanie oblicza Bożego (1 J 3, 2).

III. Istota uszczęśliwienia wiecznego. Pojęcie v. b. wiodło wielu myślicieli, a wśród nich św. Tomasza z Akwinu († 1274) do twierdzenia, że szczęśliwość życia wiecznego w niebie, która jest celem ludzkiego życia, polega na akcie najdoskonalszego poznania intelektualnego, a więc na intelektualnym widzeniu. Uzasadnieniem tego twierdzenia jest uznanie intelektu za jedyną władzę duchową człowieka, która jest zdolna bezpośrednio ująć przedmiot naszej szczęśliwości, czyli Boga (STh I-II, q. 26, a. 2). Akt woli bierze udział w dążeniu do tego celu, ale nie bierze udziału w

poznaniu. Jedynie towarzyszy szczęśliwości poznania. Udział w tej szczęśliwości oglądania Boga twarzą w twarz ma też po zmartwychwstaniu ludzkie ciało, z racji, że ono też przynależy do tego *compositum*, którym jest człowiek.

Inaczej ujmuje ten problem św. Augustyn († 430) i św. Bonawentura († 1274), nawiązując do Platona. Wola dąży do przedmiotu swego, na etapie pielgrzymowania, jako do nieobecnego. Jednakże w życiu eschatycznym, jak intelekt ujmuje bezpośrednio swój przedmiot — Boga jako najwyższą Prawdę, tak wola ujmuje również bezpośrednio swój przedmiot — Boga, jako najwyższe Dobro i Piękno. Wynika z tego, że szczęśliwość nieba, określana mianem v. b., polega nie tylko na akcie intelektu — *poznaniu*, ale także na akcie woli — *miłowaniu*.

Katechizm Kościoła Katolickiego przekracza ten sposób ujmowania wiecznej szczęśliwości, choć nie rezygnuje z wymienienia także tych aktów. Szczęśliwość będzie udziałem tych, którzy w wyniku zbawczego dzieła Chrystusa będą podobni do Boga, będą oglądać Go takim, jakim jest, twarzą w twarz (KKK 1023). Jednak

polega ona bardziej na osobowym przeżywaniu niż na poszczególnych aktach: „To doskonale życie z Trójcą Świętą, ta komunია życia i miłości z Nią, z Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi, jest nazywane «niebem». Niebo jest celem ostatecznym i spełnieniem najgłębszych dążeń człowieka, stanem najwyższego i ostatecznego szczęścia. Życie w niebie oznacza «być z Chrystusem». Wybrani żyją «w Nim», ale zachowują i odnajdują tam swoją prawdziwą tożsamość, swoje własne imię» (KKK 1024-25). Na potwierdzenie takiej wizji wiecznej szczęśliwości *Katechizm* przytacza słowa św. Pawła: „To, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9; KKK 1027).

Św. Tomasz z Akwinu, *Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, Lo 1963; A. Żynel, *Poznanie Boga wg św. Bonawentury*, w: *W kierunku prawdy*, Wwa 1976, 419-457; L. Balter, *Doskonała radość zbawionych w niebie*, AK 98(1982), 218-226; J. Ratzinger, *Eschatologia — śmierć i życie wieczne*, Pz 1984.

KS. WALERIAN SŁOMKA

W

WADA

Sprawność moralna skłaniająca wolę do wykonywania złych czynów; stała skłonność świadomie i dobrowolnie afirmowana, a przez stopniowy rozwój utrwalona w psychice osoby do czynów moralnie złych.

Zakorzeniona w psychice zaślepia wewnętrznie człowieka. Stanowi ona osłabienie woli w dążeniu do dobra, nie pozbawiając go wolności działania i zdolności wykonywania czynów dobrych. Najczęściej w → życiu duchowym spotyka się stany pośredniego utrwalenia w. Może ona występować pod pozorem cnoty, wówczas nie doświadcza się wyrzutów → sumienia i nie widzi zła.

Działanie w. jest odśrodkowe, rozbijające jedność życia duchowego. Najbardziej niebezpieczne dla → rozwoju duchowego są tzw. w. główne, pociągające za sobą wiele innych wad i grzechów. Nawet w przypadku → nawrócenia, wytrwałej pracy ascetycznej, w. główna długo jeszcze trwa w „głębi” wnętrza człowieka i może odezwać się na nowo z dużą siłą, będąc nieraz przyczyną załamania duchowego człowieka.

Środkiem walki z w. jest przeformowanie się od wewnątrz, zmiana swoich motywacji, umartwienie (→ asceza). Dużym ułatwieniem w tym przeformowaniu swojej postawy bywa często skoncentrowanie się na realizacji pozytywnej wartości (ignacjańskie *agere contra*). Opanowanie zakorzenionej w. wymaga dużego wysiłku, cierpliwości i wiary w siebie, ciągłego podejmowania → walki duchowej. Tradycja ascetyczna poleca rozpoczynać rozwój życia duchowego od etapu → oczyszczenia z w., ich poznania, samooceny siebie (→ poznanie siebie).

Klasyfikacja w. często jest powiązana z podziałem cnót. Są wówczas odchyleniami od cnoty albo przez nadmiar (*per excessum*), albo przez niedomiar (*per defectum*) w realizacji właściwej linii życia duchowego. Są też przeciwstawną treścią cnoty.

J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Wwa 1972; S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lb 1986; S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły smartwchwańskiej*, Wwa 1988.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

WALKA DUCHOWA

Metodyczny i długotrwały proces → oczyszczenia władz psychiczno-duchowych oraz integracja naturalnych skłonności w celu możliwie najpełniejszego usunięcia przeszkód we współpracy z → łaską uświęcającą na drodze → życia duchowego.

W. d. jest specyficznym → charyzmatem Ojców Pustyni (→ eremityzm), którzy przychodząc na „miejsce kuszenia” podejmowali walkę z myślami, pokusami i szatanem.

Niektórzy spośród autorów duchowych utożsamiają ją z → ascezą. Należy jednak

zauważyć, że asceza stanowi jeden z głównych środków w. d. Istotę tego procesu trafnie oddaje św. Ignacy Loyola († 1556) w lapidarnej formule *agere contra* (→ *Ćwiczenia duchowe*)

I. Podstawy biblijno-magisterialne.

Samo pojęcie w. d. pochodzi od św. Pawła (Ef 6, 10-20; 2 Tm 2, 5). Niemniej jednak w ST zawartych jest wiele wskazań ascetycznych, mających głównie na celu pokonanie wrodzonej skłonności do → grzechu i przewycięzanie → popędów ciała. Zbiorem takich pouczeń jest przede wszystkim

Księga Przysłów i Mądrość Syracha. Także wiele pouczeń proroków adresowanych do narodu wybranego lub jego przywódców wprost odnosi się do w. d.

Na podstawie listów św. Pawła można wypracować całą teologię w. d. Apostoł bowiem stwierdza wewnętrzne rozdarcie pomiędzy tendencjami umysłu oświeconego wiarą a skłonnościami cielesnymi (Rz 7, 23). Dlatego podejmuje radykalną ascezę, aby swoim życiem potwierdzić głoszone słowo Boże (1 Kor 9, 26). Przedmiotem w. d. bywa także otoczenie, niechętnie prawdziwie Ewangelii, które niekiedy poważnie utrudnia dochowanie wierności Chrystusowi (2 Kor 7, 5). Apostoł ma jednak świadomość, że w tych zmaganiach zawsze towarzyszy mu moc Pana. Stwierdza wprost, że walczy mocą Chrystusa nie tylko o własne zbawienie, ale także o uświęcenie innych (Kol 1, 29; 2, 1). Sam doświadczony w prowadzeniu w. d., zachęca do tego adresatów swoich listów (Flp 1, 27. 30). Takie wymagania stawia przede wszystkim najbliższym współpracownikom i uczniom, do których należy m.in. św. Tymoteusz (1 Tm 1, 18; 4, 10).

Jakkolwiek doktryna św. Pawła na temat w. d. jest bardzo jasna, to ma swe zakorzenie w nauce Chrystusa zawartej w Ewangelii. On sam toczył bezwzględną w. d. z mocami ciemności, czego przykładem jest wyrzucanie złych duchów z opętanych i chorych. Klasycznym przykładem w. d. Jezusa Chrystusa jest kuszenie na pustyni (Łk 4, 1-13). Ponadto zarówno swoim uczniom, jak i słuchającym go tłumom udziela wiele bardzo konkretnych i praktycznych wskazań (np. Mt 6, 1-7; 10, 34-39; 11, 12; 26, 41).

Kościół święty w ślad za swoim Mistrzem nieustannie wzywa do przewyciężania zła w sobie, do czego szczególną okazją jest liturgiczny okres Adwentu, a zwłaszcza Wielkiego Postu.

Sob. Wat. II wielokrotnie wzmiankuje o szeroko rozumianej w. d. (np. LG 35; PO 6; AA 17; GS 13). Również Jan Paweł II wielokrotnie porusza zagadnienie w. d. (np. RP 31; DeV 44. 55-56; VC 6. 70). W *Christifideles laici* (nr 14) zauważa, że podejmowanie w. d. jest przejawem królewskiej godności chrześcijanina.

Szczególnie dużo uwagi w. d. poświęca *Katechizm Kościoła Katolickiego* (np. 405-410. 672. 1264. 1425. 1523), który wprost stwierdza, że „droga do doskonałości wiedzy przez Krzyż. Nie ma świętości bez wyrzeczenia i bez walki duchowej” (KKK 2015). Uczy także o „walce modlitwy” (KKK 2725. 2752), która ściśle wiąże się z w. d. Taka walka i odniesienie zwycięstwa jest możliwe tylko dzięki → modlitwie (KKK 2849).

II. Fronty w. d. Tradycyjna ascetyka bazując na Objawieniu mówi o czterech frontach w. d. przeciw: grzechowi (Hbr 12, 4), szatanowi (Jk 4, 7), światu (J 15, 18; 1 J 3, 13; DV 56) i ciału (Rz 7, 23; Jk 4, 1; 1 P 2, 11).

1. Ogólne zasady w. d. W. d. charakteryzuje się tym, że: toczy się na wielu frontach jednocześnie; w związku z tym wymaga pełnego zaangażowania wszystkich sił człowieka; nie może zatem być jedynie defensywna (unikanie grzesznych okazji), ale także ofensywna (Mt 4, 10) i zaczepna (Rz 12, 21; 1 J 2, 13); jako walka na wielu frontach, defensywna i ofensywna, wymaga odpowiedniej strategii, a często pomocy „eksperta”, tj. → kierownika duchowego; wymaga przede wszystkim rozpoznania taktyki nieprzyjaciela i miejsc jego przebywania, a więc → rozeznania duchowego; wymaga także bardzo poważnego potraktowania swego przeciwnika, tym poważniejszego im bardziej ograniczone są siły duchowe czy to wskutek niewyrobienia duchowego, czy osłabienia spowodowanego zaniedbaniami i grzechem.

2. W. d. przeciwko grzechowi. Ponieważ → grzech zrywa lub przynajmniej narusza i osłabia więź miłości z Bogiem, stanowi pierwszy i zasadniczy front w. d. Bez przezwyciężenia grzechu śmiertelnego trudno jest mówić o rozwoju duchowego. Istnienie bowiem w człowieku trzech pożądliwości: ciała, oczy i pychy żywota (1 J 2, 16) jest źródłem grzechu, którego skutki w postaci złych skłonności są wielorakie:

a) próżność — rodzi nieposłuszeństwo, chępliwość, niezgodę, obłudę, kłótnie z powodu współzawodnictwa, pogoń za nowością i sensacją, upór;

b) → lenistwo duchowe (→ acedia) — częsta przyczyna grzechów nieczystych, rodzi obrzydzenie rzeczy duchowych i intelektualno-poznawczych, złość, niechęć lub rozgoryczenie wobec bliźnich, małoduszność wobec obowiązków, zaniedbania, zwłaszcza obowiązków stanu, poszukiwanie rzeczy zakazanych;

c) zazdrość, czyli smutek i przykrość z powodu cudzego dobra i pomyślności — rodzi nienawiść, obmowę, oszczerstwo, złośliwość itp.;

d) gniew — powoduje nienawiść, pogardę, wzmacnia pychę, izoluje od innych itd.;

e) obżarstwo — jest przyczyną grzechów prowadzących do zaślepienia umysłu, zatwardziałości serca, przywiązania do radości doczesnych, aż po utratę nadziei życia wiecznego (→ paruzja);

f) nieczystość — zaślepia rozum, a przede wszystkim umacnia egoizm i próżność.

Sposobem w. d. z grzechem jest m.in.: trwanie w stanie → łaski uświęcającej (częsta i regularna → spowiedź); codzienny rachunek → sumienia w celu wyrabiania jego wrażliwości, czemu służy także → czytanie Pisma św.; częsta komunie św. eucharystyczna i duchowa; intensywne życie modlitwy (częsta → adoracja Najśw. Sakramentu, → akty strzeliste, → Różaniec itd.); praktykowanie różnych form nabożeństwa do Matki Bożej ze szczególną uwagą na na-

śladowanie Jej cnót; rozpamiętywanie Męki Pańskiej (→ Droga Krzyżowa, → Gorzkie Żale).

3. W. d. przeciwko szatanowi. Działanie szatańskie nie oszczędza nikogo (1 P 5, 8), choć przybiera różną formę i stopień intensywności zależnie od okoliczności, → powołania osoby i jej cech osobowości. Bóg dopuszcza aktywność szatana choć w ograniczonym zakresie po to, aby: zahartować chrześcijanina (2 Kor 12, 9); zdobył on nadprzyrodzone zasługi przez odniesione zwycięstwa; upokorzyć szatana; ukarać niewierność człowieka i pobudzić go do czujności.

Są różne stopnie szatańskiego działania: → pokusa, dręczenie, napaści, → opętanie. Jednak najczęstszym i zwyczajnym jest kuszenie, które na ogół pojawia się na wszystkich etapach życia duchowego, ze szczególną częstotliwością i intensywnością na etapie początkowym. Niektóre poruszenia wewnętrznie mimo iż są podobne, nie zawsze są pokusą, lecz reakcją psychofizycznej natury człowieka (Jk 1, 14).

Zgodnie z zaleceniem Chrystusa najskuteczniejszymi środkami do walki z pokusą jest czujność i modlitwa (Mt 26, 41).

4. W. d. przeciwko światu. → Świat jako dzieło Stworzyciela jest dobry (Rdz 1, 31), jednakże jego zło i zagrożenie dla duchowego postępu wynika z nadużycia ze strony człowieka mandatu „czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28). Zgubny wpływ → świata rozumianego jako antychrześcijańskie środowisko tworzące się wokół ludzi żyjących z dala od Boga i pochłoniętych wyłącznie sprawami ziemskimi (→ postmodernizm), ujawnia się m.in. w:

a) fałszywych zasadach moralnych wprost sprzeciwiającym się Bożym przykazaniom (→ Dekalog) i → Ewangelii. Jest to aprobata dla nieumiarkowanej przyjemności, perwersji, przemocy, bogactwa, hedonizmu itp.;

b) wykpiwaniu i prześladowaniu życia godziwego, → pobożności i moralności.

Z tym wiąże się parodiowanie i ośmieszanie wszelkich autorytetów oraz wartości religijnych, a także lekceważenie prawa i porządku (anarchia);

c) propagowanie rozrywki opartej na hedonizmie i wyżyciu się, zaspokajaniu najbardziej niskich popędów itp. jako jedyne go sensu życia. Przejawem tego są ekscesy moralne, alkoholizm, narkomania, pornografia w mass mediach itd.;

d) karmienie się informacjami o skandalach i karygodnych przykładach, będących powodem sławy („Zawsze sławnym ludziom przytrafiały się skandale; dziś trzeba dopuścić się skandalu, aby być sławnym”). Chodzi nie tyle o pojedyncze przypadki skandalu, ale o system życia społeczno-kulturalnego opartego lub uwikłanego w skandale.

Duchowy rozwój chrześcijanina domaga się w. d. z tak rozumianym wpływem świata przez:

a) ucieczkę materialną i formalną od zgubnych wpływów świata, czyli np. nie przebywanie w miejscach rozpusty, nie oglądanie gorszących widowisk itp., a także nie zajmowanie myśli, pamięci i wyobraźni tymi treściami. Choć uważa się to za najskuteczniejszy środek, to jednak ze względu na rozmiary zła w świecie jest on coraz trudniejszy do zastosowania (wszechobecna pornografia, wulgarność, korupcja itd.);

b) wewnętrzna wolność wobec zniewalającego wpływu mediów i środowiska zgodnie z zaleceniem św. Pawła (1 Kor 6, 12; 1 Kor 10, 23);

c) troska o wzrost swojej → wiary, gdyż „tym właśnie zwycięstwem, które zwyciężyło świat jest wiara wasza” (1 J 5, 4);

d) częste uświadamianie sobie marności i przemijalności świata doczesnego (Koh 1, 2 n.; 1 Kor 7, 31; 1 J 2, 17);

e) nie zważanie na osąd wg kryteriów świata, lecz świadomość nieuchronności sądu Bożego bezpośrednio po śmierci (→ *visio beatifica*). Znamienne są pouczenia

św. Piotra przed Sanhedrynem (Dz 5, 29) i św. Pawła (Ga 1, 10).

5. W. d. przeciwko ciału. Szatan i świat są głównymi zewnętrznymi wrogami duchowego postępu. Natomiast → ciało może być równie niebezpiecznym wrogiem wewnętrznym (Ps 55, 13-15), który osłabi, a nawet udaremni duchowy rozwój. Jest tak ze względu na dwie wrodzone skłonności ciała pozostające względem siebie w stałej opozycji: nienasycone pragnienie (żądza) przyjemności i instynktowny lęk przed cierpieniem. Pierwsza skłonność może nawet udaremnić zbawienie wieczne, zaś druga może stanowić poważną przeszkodę do uświęcenia (Mt 10, 38; 16, 24).

Dla przezwyciężenia tych skłonności wskazane jest stosować środki:

a) *naturalne*, czyli przede wszystkim umartwienie zmysłów w rzeczach drobnych (Łk 16, 10). Służy to wyznaczaniu granic dla godziwej przyjemności. Przekroczenie tej granicy zwykle staje się bezpośrednią okazją do grzechu (1 Kor 9, 27). Wskazane jest ponadto unikanie beczynności, „lenistwo bowiem nauczyło wiele złego” (Syr 33, 28). Konieczne jest przede wszystkim unikanie niebezpiecznych okazji.

b) *nadprzyrodzone*, wynikające z wiary, czyli m.in. rozważanie swojej chrześcijańskiej godności (Rz 8, 17). Św. Ignacy Loyola radzi przypominać sobie skutki swoich grzechów cielesnych (ĆD 50-61): zawstyżenie, dolegliwości lub choroby, strata czasu itd. Niezbędne jest rozważanie Męki Chrystusa i na Jego wzór pochylanie się nad ludzkim nieszczęściem (Łk 7, 11-17; Mt 9, 18-26; J 11, 1-44; Mt 5, 5), czemu winna towarzyszyć modlitwa wstawiennicza. Skutecznie pomaga intensywne życie sakramentalne (spowiedź i Eucharystia), a także dobrowolne podejmowanie różnych form pokuty ekspiacyjnej (→ wynagrodzenie). Doznawane dolegliwości i → cierpienia (fizyczne i moralno-duchowe) należy łączyć z krzyżem Chrystusa (Kol 1, 24).

Zdaniem wielu mistrzów życia duchowego i pisarzy ascetycznych, pokonywanie własnej zmysłowości kończy się dopiero w chwili śmierci.

L. Scupoli, *W. d.*, B 1867; J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Wwa 1972; A. Royo Marin, *Teologia della perfezione cristiana*, CB 1987⁷, 354-431; G. W. Kosicki, *W. d.*, Wwa 1992; B. Ducruet, *Il combattimento spirituale*, CV 1995.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

WCIELENIE

Zrealizowana dla zbawienia świata jednorazowa tajemnica przedziwnego zjednoczenia natury Boskiej i natury ludzkiej w jednej Osobie Syna Bożego.

Terminu W. raz pierwszy użył św. Ireneusz († 202), jego treść znana jest jednak autorom NT. Św. Paweł mówi o Chrystusie, który będąc równy Bogu stał się człowiekiem (Flp 2, 6-8; Kol 1, 15-20; Rz 1, 3). Podobnie św. Jan: zaczyna swoją Ewangelię od podkreślenia odwiecznego istnienia Logosu (J 1, 1). Istotę W. wypowiada w stwierdzeniu: „Słowo stało się ciałem (gr. *sárks* — dosł. mięso)” (J 1, 14), co zgodnie z żydowskim rozumieniem oznacza: Słowo stało się człowiekiem. (W antropologii judaistycznej człowieka nazywano „ciałem” dla podkreślenia kruchości i przemijalności jego egzystencji). W. oznacza zatem, że Syn Boży stał się człowiekiem.

Synoptycy w Ewangeliach Dzieciństwa przedstawiają historię W. Syna Bożego. Ukazują Go tak, jak postrzegali Go uczniowie: jako człowieka, w którym doświadczała obecności Boga, w którego uwierzyli jako w Syna Bożego, pozostającego w tajemniczej jedności z Bogiem Ojcem. W ten sposób w ujęciu biblijnym tajemnica W. oznacza tajemnicę Jezusa Chrystusa.

Refleksja patrystyczna usiłowała wyjaśnić naturę zjednoczenia Bóstwa z człowieczeństwem w Jezusie Chrystusie na dwa sposoby: szkoła antiocheńska ukazywała Chrystusa jako człowieka, który został przyjęty do jedności Osoby Syna Bożego; szkoła aleksandryjska mówiła o Synu Bożym, który przyjął człowieczeństwo. W

ciągłej konfrontacji tych ujęć pogłębiało się rozumienie tajemnicy W. Dzięki temu od Sob. Nicejskiego I (325) do Sob. Konstantynopolińskiego III (680) wypracowano schemat jej wypowiedziania, tzw. schemat chalcedoński: Jedyne i całkowicie wyjątkowe wydarzenie W. Syna Bożego nie oznacza, że Jezus Chrystus jest częściowo Bogiem i częściowo człowiekiem, ani że jest ono wynikiem niejasnego pomieszania tego, co Boskie i tego, co ludzkie. Jezus jest prawdziwym człowiekiem (przeciwnie twierdził doketyzm), pozostając prawdziwie Bogiem doskonałym w swoim Bóstwie (odrzucał to m.in. adopcjanizm). Nie jest stworzony, lecz zrodzony (z Ojca przed czasem, a w dniach ostatecznych z Maryi Dziewicy) i współistotny Ojcu, co do Bóstwa (podważał to arianizm), i nam, co do człowieczeństwa. Jego Człowieczeństwo nie ma innego podmiotu niż Boska Osoba Syna Bożego (wbrew nauce nestorianizmu). A jako taki jest jeden w dwóch naturach (przeciwnie głosił monofizytyzm), bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia. Dwie natury związane Boską Osobą tworzą zupełnie jednorazowe zjednoczenie, tzw. unię hipostatyczną (gr. *hipostasis* — osoba). Dzięki niej pozostają w Chrystusie bez jakiegokolwiek uszczerbku także dwie wole i dwa działania (wbrew temu co upowszechniał monoteletyzm i monoenergizm). Całość misterium można wypowiedzieć formułą: jedna Osoba w dwóch naturach.

Scholastyka usiłowała racjonalnie wyjaśnić istotę W. Tomiści opowiadali się za Ja-

nowym „*Verbum caro factum est*”. Uznając za osobę byt samoistny twierdzili, że podstawą jedności osobowej w Chrystusie jest fakt, iż ludzka natura Jezusa nie posiada samoistości bytowej. Jako taka nie jest osobą; jedynie substytuuje w Osobie Logosu (tzw. teoria substytucyjna). Skotyści, upatrując byt osobowy w bycie niezależnym, wyjaśniali, że ponieważ w Chrystusie istnieje faktyczna zależność ludzkiej natury od Bożej, dlatego istnieje w Nim tylko Osoba Słowa Bożego. Na takiej podstawie żywili przekonanie, że Chrystus to człowiek przyjęty przez Słowo Boże (tzw. teoria asumpcyjna).

Stanowisko pierwsze, także we współczesnych reinterpretacjach, niesie ze sobą niebezpieczeństwo pomniejszenia człowieczeństwa Jezusa. Reinterpretacje stanowiska drugiego nie wykluczają możliwości błędnego interpretowania człowieczeństwa, jakoby stanowiło pełnoprawny podmiot. Nieunikniona ambiwalencja poglądów na naturę W. Chrystusa jest prostą konsekwencją refleksyjnej wiary, która „pełnię Chrystusa” zawsze ujmuje tylko aproksymatywnie.

W. nie oznacza jednak, że Syn Boży zamienił się w człowieka, przestając w jakiś sposób być Bogiem. Nie jest także faktem pozornym. Przyjęte przez Słowo Boże człowieczeństwo nie jest przybraniem Bożym, nie jest sposobem Jego ukazania się ludziom. Wcielony Syn Boży nie jest Bogiem zamieszkującym ludzkie ciało czy zastępującym w nim ludzką duszę, ale prawdziwym człowiekiem złożonym z ciała i duszy, będącym jednak Osobą Bożą.

Można powiedzieć, że W. widziane „od góry” jawi się jako akt i stan, „samowypowiedź”, rodzaj objawienia Bożego Słowa, najwyższa forma samoudzielenia się Boga całemu stworzeniu, przedłużenie „procesów” wewnątrzbożego życia, tzn. jako rozszerzenie Boskiego Ojcostwa na człowieka Jezusa, a przezeń na wszystkich ludzi. Z kolei W. widzialne „od dołu” (antropolo-

gicznie) jawi się jako ostateczne spełnienie ludzkiego ukierunkowania na Boga, jako spełnienie wszelkich dążeń, których człowiek sam nie mógłby zrealizować. Właśnie dlatego Bóg dokonał dla nas tajemnicy W., aby nas zbawić i pojednać ze sobą, by nam objawić swoją miłość, by być dla nas wzorem świętości i uczynić nas uczestnikami swej Boskiej natury (KKK 456-460).

Dostrzegając zasadniczy cel stworzenia świata i w. Chrystusa w wyniesieniu godności człowieka, w okresie posoborowym mówi się wyraźnie o potrzebie kształtowania → inkarnacyjnej duchowości. Chodzi o drogę uświęcania się nie w oderwaniu od świata, lecz w ramach kształtowania → rzeczywistości ziemskich, a więc uświęcanie się „w” świecie, „wraz ze” światem i „dla” świata (→ instytucje świeckie; → laikatu duchowość).

Uznanie realności Człowieczeństwa Chrystusa jako konsekwencji W., ma daleko sięgające skutki dla → życia duchowego. Chrystus jako Bóg i Człowiek stał się jedynym pośrednikiem — Arcykapłanem (Hbr 4, 14).

Skupienie uwagi na Jego Człowieczeństwie jest istotnym elementem → medytacji chrześcijańskiej i bezpośrednio prowadzi do → kontemplacji. Osobiste doświadczenie Człowieczeństwa Chrystusa prowadzące św. Teresę od Jezusa († 1582) do doświadczenia tajemnic zbawczych, a w ostateczności do mistycznego zjednoczenia z Jego Bóstwem i Osobami → Trójcy Przenajśw., pozwoliło jej stanowczo zdystansować się od błędnych poglądów szerzonych wówczas m.in. przez niektórych jej spowiedników zafascynowanych neoplatonizmem, wg których, by dojść do wyższych stopni modlitwy, a więc kontemplacji, trzeba koniecznie oddalać od siebie wszystko, co podpada pod zmysły, a więc także wszelkie wyobrażenie Człowieczeństwa Chrystusa. Początkowo św. Teresa uległa tym poglądom, toteż pisze: „[...] nie tylko nie odczuwałam żadnej potrzeby zwrócenia

się do świętego Człowieczeństwa, ale owszem, wspomnienie na nie prawdziwą mi się wydawało do modlitwy przeszkodą” (Ży, 22, 3). Jednakże czerpiąc z osobistego doświadczenia obecności Chrystusa zarówno w pięknie Jego Człowieczeństwa jak i w tajemnicach zbawczych, szybko zmieniła pogląd i stanowczo twierdzi, iż „najświętszego Człowieczeństwa Chrystusa nie powinno się żadną miarą poczytywać za przeszkodę do kontemplacji” (Ży, 22, 8).

Jest to jeden z najbardziej interesujących punktów doktryny karmelitańskiej

Mistyczki, na którym opierają się wszyscy późniejsi mistycy, a który w pełni włącza ją w nurt duchowości charakterystyczny dla epoki renesansu.

W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, Lb 1972, 294-309; A. Nosol, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Op 1978, 157-209; K. Rahner, *Bóg stał się człowiekiem. Medytacje*, Pz 1978; *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lb 1982; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Wwa 1983; T. Łukaszuk, *Współczesne interpretacje teologiczne orzeczenia chalcedońskiego*, ACr 17(1985), 283-302.

KS. ANDRZEJ CZAJA

WIARA

I. Pojęcie. Obok w. w czysto ludzkim znaczeniu, przez którą rozumie się uznawanie za prawdę tego, co ktoś mówi: wierzyć w coś i wierzyć komuś, istnieje pojęcie w. religijnej, a w jej ramach pojęcie w. chrześcijańskiej.

Teologia w. wskazuje, że ST, a jeszcze bardziej NT, nie rozumie w. tylko w sensie intelektualnego uznania prawdy objawionej przez Boga czy intelektualnego przyjęcia Prawdy uosobionej w Jezusie Chrystusie. W ST w. oznacza uznanie prawdy Bożego Przymierza, które jest nieodłączne od zaufania, → posłuszeństwa i → nadziei. Stronami tego → przymierza są: Bóg i Izrael jako Naród wybrany. Poszczególne członek tego narodu miał się odnajdywać jako przynależny do niego.

Nowość w. chrześcijańskiej, jakkolwiek w kontynuacji do w. Izraela, wyraża się nowością Przymierza zawartego w Krwi Chrystusa z nowym Ludem Bożym, nowością Tajemnicy Paschalnej i ma charakter wybitnie chrystyczny oraz zbawczy. Głosi-cielem takiej w. stał się szczególnie św. Paweł. Pierwotny Kościół rozumiał przez w. szczególnie w. w Chrystusa Pana i Zbawiciela. Oznaczała ona przyjęcie prawdy o Nowym Przymierzu, ale jednocześnie sta-

nowiła zaufanie, posłuszeństwo, wewnętrzne przyłgnięcie i wyznanie, czyli świadectwo dawane w., nie tylko słowem, ale i czynami miłości, a nawet męczeństwem. W takim sensie w. oznacza nie tylko intelektualne przyjęcie słowa Bożego i Słowa Wcielonego — najdoskonalszego Objawiciela Boga i człowieka, ale też komunie życia Boga i człowieka. Dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa, jest źródłem usprawiedliwienia, nowego narodzenia, synostwa Bożego i podstawą nadziei wiecznego zbawienia.

Przedmiotem w. chrześcijańskiej nie są więc tylko formuły prawd objawionych, lecz nade wszystko sam Bóg objawiający się i zbawiający przez Jezusa Chrystusa i działanie Ducha Świętego. Także podmiotem aktów w. nie jest tylko intelekt, czy nawet człowiek w mocy naturalnych uzdolnień swego bytu, lecz człowiek jako podmiot uzdolniony w sposób nadprzyrodzony do spełnienia aktów zbawczej w. (→ cnota; → dary Ducha Świętego). Prawdę tę uwy-pukla dialog, jaki prowadził Chrystus z uczniami odnośnie do tego, za kogo uważają Go ludzie (Mt 16, 13-20). Słowo objawienia oraz Bóg objawiający się i zbawiający człowieka, a także Słowo Wcielone — Jezus Chrystus jako najdoskonalszy Objawiciel Boga i człowieka, a przy tym jego

Zbawiciel, stanowią przedmiot w. Dzięki niej człowiek poznaje objawiającego się i zbawiającego Boga, rodzi się do nowego życia i wchodzi w zbawczą komuniję z Bogiem, która swą doskonałość osiąga w → miłości.

II. Eklezjalność w. chrześcijańskiej.

W strukturze Objawienia mieści się zarówno fakt — wydarzenie, jak i słowo. Mamy tu do czynienia jakby z sakramentalnym charakterem Objawienia. W ST bardzo często prorok wykonywał pewien znak, a następnie dokonywał objaśnienia tego znaku. Jezus Chrystus. Bóg Wcielony jest rewelatywno-zbawczym wydarzeniem, którego sens On sam ujawnił, a następnie powołał do istnienia Kościół z Urzędem Nauczycielskim, który kontynuuje Chrystusowe rewelatywno-zbawcze wydarzenie i jest wyposażony w zdolność przepowiadania sensu tego historiozbawczego procesu wydarzenia i słowa. W tym sensie trzeba powiedzieć, że Kościół zależy od słowa Bożego, ale też słowo Boże zależy od Kościoła. Słowo Boże powołuje Kościół święty do istnienia. Słowem Bożym Apostołowie otrzymują władzę przepowiadania, uświęcania i rządzenia, dlatego św. Paweł mógł napisać: „przez Ewangelię was zrodziłem w Chrystusie” (1 Kor 4, 15). Zanim chrześcijanie stają się wspólnotą w. i Eucharystii, są już Kościołem ewangelicznym zwołanym przez słowo Boże. W tym też sensie czas Kościoła jest określany jako czas głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu (Mk 16, 15) i czas w. w słowo przepowiadane przez Kościół oraz przyjmowane we wspólnocie

Kościola ze swą rzeczywistością historiozbawczą uobecnianą w znakach sakramentalnych.

III. Rola w. w duchowości chrześcijańskiej. Jeśli uznajemy, że → duchowość oznacza zespół postaw, a postawa w swej strukturze zawiera wymiar poznawczy, emocjonalno-wartościujący i behawioralny, to już z samej definicji duchowości wynika, że w. chrześcijańska jest u samych podstaw rodzenia się duchowości chrześcijańskiej. Ona jest bowiem źródłem chrześcijańskiej wizji Boga, człowieka i świata. Dzięki niej udziałem chrześcijanina staje się cała nowość tej wizji Boga jako Ojca, Syna i Ducha Świętego, oraz → człowieka jako syna Bożego w Jednorodzonym Synu Ojca, a także → świata stworzonego przez Boga w jego autonomii i wyczekiwaniu wolności synów Bożych. Także dzięki tej w. chrześcijanin ma możliwość rozumienia świata wartości w jego zhierarchizowaniu i zajmowania wobec niego postaw odpowiednich do tego zhierarchizowania.

K. Rahner, *O możliwości w. dziś*, Kr 1983; J. Imbach, *W. z doświadczenia. O możliwości spotkania z Bogiem*, Wwa 1988; A. J. Nowak, *Człowiek w. nadziei miłości*, Ka 1988; W. Pawluczuk, *W. a życie codzienne*, Kr 1990; H. Urs von Balthasar, *Wpełni w.*, Kr 1991; *W. w postawie ludzkiej* (HM, 6), red. W. Słomka, Lb 1991; F. König, *Życie w. dzisiaj: chrześcijaństwo u progu III Tysiąclecia*, Lb 1992; J. Pynch, *Po wszystkie dni: o wspólne życie z Bogiem dzięki w., nadziei i miłości*, Kr 1993; T. Dajczer, *Rozważania o w. Z zagadnień teologii duchowości*, Cz 1994; S. Clark, *Wzrastanie w w.*, Kr 1994.

KS. WALERIAN SŁOMKA

WIARA I ŚWIATŁO

Międzynarodowy ruch wspólnotowy pochodzenia francuskiego o nazwie *Foi et Lumière*, stawiający sobie za cel różnorodną pomoc niepełnosprawnym umysłowo dla odnalezienia przez nich właściwego miejsca w społeczeństwie.

Początki ruchu wiążą się z działalnością Jeana Vanier'a, który w 1971 zorganizował międzynarodową pielgrzymkę (ok. 12 tys.) niepełnosprawnych umysłowo z rodzicami i przyjaciółmi do Lourdes. W 1975 ruch uzyskał poparcie Pawła VI, a w 1981 Jana

Pawła II. Statut i konstytucje zostały zatw. w 1980. Ruch skupia obecnie ponad 500 wspólnot w 37 krajach. W Polsce pierwsze wspólnoty WiŚ powstały w 1977 we Wrocławiu i w 1978 w Warszawie, gdzie ich członków nazwano muminkami. Ruch w Polsce skupia obecnie ok. 3 tys. członków głównie w większych miastach.

Duchowość ruchu opiera się na Ewangelii. Członkowie są przekonani, że Jezus Chrystus wzywa ich do budowania jedności i braterstwa pomiędzy wszystkimi ludźmi, jednakże w samym centrum tej jedności jest słaby, cierpiący człowiek, z którym utożsamia się Chrystus (Mt 25, 40). Specyficzne cechy człowieka chorego i niepełnosprawnego umysłowo formują styl życia wspólnoty, która przez „bycie razem” za-

pewnia mu równorzędne partnerstwo. Wszystko to wymaga od zdrowych postawy pokory i wejścia w sytuację człowieka niepełnosprawnego, którego należy zaakceptować. Obecność niepełnosprawnych ma przełamywać podziały i jednoczyć wszystkich, aby byli znakami Bożej miłości. Z tego względu do wspólnot WiŚ wchodzi ludzie różnego wieku, poglądów i wyznania.

J. Puzyna, *Rozwój przez słabość*, WDr 9(1981), 81-90; J. Vanier, *Uczeń Jezusa*, tamże, 90-94; P. Wierchoślawski, *Pielgrzymka ruchu „WiŚ” na Jasną Górę (26-27 IV 1983)*, WDr 11(1983), 95-102; M. Przepiecowski, *Dzielić się swoją słabością — ruch „WiŚ”*, AK 76(1984), 296-303; J. Vanier, *Wspólnota. Wybór pism*, Kr 1985; tenże, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, P 1985.

KS. JERZY MISIUREK

WIECZERNIK MIŁOSIĘDZIA BOŻEGO

Wspólnota czcicieli Jezusa Miłosiernego, łącząca dwie idee: a) Miłosierdzia Bożego, której źródłem należy szukać na kartach Pisma św., w nauczaniu Kościoła, zwłaszcza w enc. Jana Pawła II *Dives in misericordia* oraz w orędziu Miłosierdzia Bożego, spisany w *Dzienniczku* św. Faustyny Kowalskiej; b) wieczernika, nawiązującej do symboliki Wieczernika Jeruzolimskiego, tj. miejsca, w którym Chrystus ustanowił sakrament Eucharystii, kapłaństwa i pojednania, objawił Apostołom swoje pragnienie, by trwali w miłości i jedności oraz by kontynuowali Jego posłannictwo, i gdzie po Jego wniebowstąpieniu modląc się wraz z Maryją, oczekiwali przyjścia obiecanego im przez Niego Pocieszyciela, co się urzeczywistniło w dniu Pięćdziesiątnicy, tak niezwykle wymownie odsłaniającej prawdę o Miłosierdziu Bożym.

Początki WMB wiążą się ściśle z pallo-tyńskim Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Częstochowie (→ Dolina Miłosierdzia). Od 1952 znajduje się tam słynący łaskami

obraz Chrystusa Miłosiernego, namalowany przez Adolfa Hylę z Krakowa, przed którym gromadzą się pielgrzymi-czciciele Miłosierdzia Bożego, przybywający z całego kraju i zza granicy.

Wielu z nich po pobycie w Sanktuarium organizuje w swoich parafiach wspólnoty W. M. B. lub wstępuje do wspólnot już istniejących. W 1984 w Częstochowie przy Sanktuarium Miłosierdzia Bożego otwarto Dom Formacyjny dla czcicieli Miłosierdzia Bożego, który jest odpowiedzią na potrzeby duchowe i apostołskie pielgrzymów pragnących dokonać pełnej recepcji orędzia Miłosierdzia Bożego objawionego św. Faustynie. W 1985 sto osób z całej Polski po czterech latach formacji powierzyło się Bożemu Miłosierdziu na służbę apostołską. Osoby te utworzyły pierwszą wspólnotę nazwaną WMB, prowadzoną przez Macieja Rysia SAC.

W odpowiedzi na charyzmat ruchu, członkowie WMB mają do spełnienia następujące cele: uwielbiać i wypraszać Miło-

sierdziej Bożej, zaufać Miłosierdziu, naśladować Jezusa Miłosiernego, a także budować → cywilizację miłości przez konkretne czyny → miłosierdzia, realizowane tak w środowisku rodzinnym, jak i społecznym oraz zawodowym. Tak ukierunkowana formacja jest cechą charakterystyczną duchowości wspólnoty WMB.

Członkowie WMB spotykają się przynajmniej jeden raz w miesiącu w rodzinach albo w pomieszczeniach parafialnych. Spotkania prowadzone są wg metod wieczernikowych, typowych dla → pallotyńskiej

szkoły duchowości. Na spotkaniach nie powinno zabraknąć modlitwy i → czytania słowa Pisma św. Ważnymi elementami spotkań są także: świadectwa osób zaangażowanych w pracę apostołską oraz okazja do podjęcia decyzji o realizacji konkretnych czynów apostołskich.

W. Sitarz, *Formacja laikatu wg apostołskiej idei św. Wincentego Pallottiego. Metoda wspólnoty wieczernikowej*, Gn 1992; tenże, *Formacja laikatu metodą wspólnoty wieczernikowej*, w: *Najważniejsza jest Miłość*, red. M. Chmielewski, Lb 1999, 289-294.

WENDELIN MACIEJ RYŚ SAC

WIZJE

Obrazy lub wyobrażenia pojawiające się w umyśle w oparciu o wrażenia wzrokowe, które czasem towarzyszą doświadczeniu Boga (DGK, II, 23, 3). W oparciu o rozróżnienia dokonane przez św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, dzieli się je na w. cielesne, wyobrazeniowe i umysłowe.

a) *W. cielesna*, nazywana również objawieniem (→ objawienia prywatne), ma miejsce wówczas, gdy przedmiot jest odbierany przy pomocy zmysłów jako rzeczywistość zewnętrzna istniejąca niezależnie od doświadczonego podmiotu.

Mistrzowie → życia duchowego zwracają uwagę na niebezpieczeństwo tych w., ponieważ na zmysły może wpływać szatan oszukując człowieka. Św. Jan od Krzyża radzi, aby ich nie przyjmować, nawet jeśli pochodzą od Boga, ponieważ w. takie nie mają nic wspólnego z wiarą i nie służą → zjednoczeniu z Bogiem (DGK, II, 11, 11-12; Ży, 28, 4; TW, VI, 9, 4).

b) *W. wyobrazeniowa* polega na pojawianiu się w wyobraźni reprezentacji zmysłowej przedmiotów w oparciu o posiadane już obrazy lub obrazy nowe, wlewane do umysłu w sposób nadprzyrodzony.

Należy zachować wobec nich największą ostrożność, gdyż mogą być wytworem fantazji, halucynacji lub działania szatana.

Mogą stać się przeszkodą do zjednoczenia z Bogiem, gdy człowiek przywiązuje się do nich zamykając go na życie → wiary, → nadziei i → miłości (DGK, II, 16-17).

Przy pomocy w. wyobrazeniowych, będących darem → łaski, Bóg może ukazywać człowiekowi wielkie → prawdy i przekazywać → mądrość, jak czynił to w historii zbawienia ukazując patriarchom i prorokom tajemnice wiary (DGK, II, 16, 3). W. wyobrazeniowe posiadają wielką moc emocjonalną sprawiając, iż trudno jest człowiekowi wyzwolić się od nich.

c) *W. intelektualna* jest poznaniem czyisto intelektualnym niezależnym od wrażeń zmysłowych. Polega na doświadczeniu przedmiotu nadprzyrodzonego obecnego w umyśle. W ten sposób człowiek otrzymuje łaskę poznania tajemnic Boga i Jego przedmiotów (TW, VI, 4, 6), które zna przez wiarę (TW, VII, 1, 6). Warto dodać, że doświadczenie mistyczne → Trójcy Przenajśw. zwykle dokonuje się na drodze w. intelektualnej.

R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Pz 1962, 2, 553-562; Maria Eugeniusz, *Jestem córką Kościoła*, Kr 1984, 606-610; A. Royo Marín, *Teologia della perfezione*, Mi 1987, 1064-1070.

KS. JAN MACHNIAK

WŁOSIENNICA

Zgrzebna i szorstka tkanina z sierści kozy lub wielbłąda, wytwarzana przez beduinów. W starożytności centrum wyrobu i eksportu w. była Cylicja, stąd jej nazwa gr. (*kilikon*) i łac. (*cilicium*). Służyła do produkcji worków, żagli i namiotów, co było także rzemiosłem św. Pawła (Dz 18, 3). Wyrabiano z niej ubrania noszone przez ubogich, żołnierzy i marynarzy.

Tego typu ubrania z szorstkiego i ciemnego płótna nadawały się do wyrażenia żałoby i → pokuty (Iz 50, 3), stąd biblijne wyrażenie o czynieniu pokuty w popiele i włosiennicy (Hi 16, 15; Ps 30, 12; Mt 11, 21). We wszystkich tych przypadkach,

a także wśród chrześcijan pierwszych wieków, w. to bardziej symbol niż narzędzie pokuty. Jednakże w początkach Kościoła asceci używali w. jako stroju lub okrycia do spania w celu umartwienia. Od średniowiecza w. w formie → szkaplerza lub opaski z szorstkiego płótna stała się narzędziem pokuty w ścisłym znaczeniu i na większą skalę, zwłaszcza w → Adwencie i Wielkim Poście.

Czasami nazywa się w. także inne narzędzia tego rodzaju, czyli pas zrobiony z żelaznych ogniw o sterzących szpicach.

KS. WOJCIECH ZYŻAK

WŁOSKA DUCHOWOŚĆ

Potrydencki nurt duchowości zainicjowany we Włoszech przez św. Filipa Neri († 1595) (→ oratoriańska szkoła duchowości).

U podstaw potrydenckiej w.d. znajdowała się działalność Jana Baptysty z Cremy OP († 1552), który akcentował w życiu duchowym znaczenie osobistego wysiłku woli, współpracy z łaską i pracę nad wykorzeniem → wad. Jego myśl kontynuował św. Karol Boromeusz († 1584) i św. Robert Bellarmin († 1621). Szczególne jednak znaczenie posiada działalność św. Filipa Neri, dzięki któremu w. d. charakteryzuje się radosnym optymizmem i podkreślaniem potrzeby wewnętrznego umartwienia. Wawrzyniec Scupoli († 1610), teatyn, prawdopodobnie autor dziełka *Walka duchowa*, zaznacza, że → doskonałość chrześcijańska

jest wewnętrzna i wymaga umartwienia siebie oraz podporządkowania się Bogu w duchu posłuszeństwa i miłości. Człowiek winien uczyć się osiągać Boga przez właściwe używanie swych → zmysłów.

Przedmiotem zainteresowań w. d. było również zagadnienie → zjednoczenia z Bogiem przez → miłość. Problematyka ta przewija się w pismach włoskich mistyczek: św. Katarzyny Ricci († 1590), św. Magdaleny de Pazzi († 1607) i św. Weroniki Giuliani († 1727). Jako warunek osiągnięcia wysokiego stopnia miłości Bożej przedstawiciele d. w. stawiali praktykę miłości bliźniego.

J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Ki 1993, 243-247; J. Misiurek, *Wielkie mistyczki Kościoła*, Lb 1996, 1999².

KS. JERZY MISIUREK

WOLNOŚĆ

I. Pojęcie. Od pierwszego kuszenia, gdy człowiek przyznał sobie w. absolutną, aż po materialistyczny determinizm odmawiający

człowiekowi w. i nawrót do pierwszego kuszenia we współczesnym libertynizmie, człowiek staje wobec konieczności odwo-

łania się do → prawdy o sobie i potwierdzania oraz utwierdzenia swej w. mocą prawdy. Adekwatne są tu słowa Jana Pawła II: „W. stała się miarą wielkości człowieka wśród stworzeń, jego powołaniem, równocześnie przyczyną jego dramatu. Człowiek bowiem przez grzech nadużył tego daru. Skierował swą w. przeciwko Bogu, a w konsekwencji przeciwko sobie. Zapomniał, że to właśnie Bóg, Jego woła, Jego przykazania są ostateczną gwarancją w. Stał się w ten sposób niewolnikiem grzechu” (*Czterechsetlecie kościoła św. Stanisława w Rzymie*, 28 VI 1992).

Stając się niewolnikiem grzechu, stał się zniewolonym w samym sercu swej osobowej godności, dlatego zbawcze dzieło Chrystusa wskazuje wprost na osobowy wymiar wyzwolenia, które ma swą wartość i znaczenie dla wyzwolenia i w. pod każdym innym względem jak: wyzwolenie i w. społeczna, kulturalna, polityczna, a nawet gospodarcza. W. prawdziwa bowiem jest w. integralną, niepodzielną, choć niekiedy pozbawioną możliwości wyrazu w jakimś swym wymiarze. Zawsze jednak jej rdzeniem pozostaje w. osoby ludzkiej rozumianej w całej jej prawdzie.

W. osoby ludzkiej może być rozumiana *metafizycznie*, jako ontyczna właściwość osobowego charakteru bytu ludzkiego; *psychologicznie*, jako zdolność do samowładania — „w. od” i „w. do” (G. Marcel); oraz *moralno-egzystencjalnie*, jako zdolność wyboru wartości czy antywartości, mających istotne znaczenie dla stawania się i szczęśliwości człowieka, czy też dla jego zatrącania się i unieszczęśliwienia.

Należy zauważyć, że o ile w. w służbie wartości moralno-egzystencjalnych potwierdza się i umacnia oraz promieniuje wyzwalającą siłą na możliwości w. w dziedzinach życia kulturalnego, społecznego, politycznego i gospodarczego, to w. w służbie antywartości czy wartości iluzyjnych jest zamachem na samą siebie, wiedzie do

osobowego zniewolenia i w konsekwencji rodzi przesłanki dla zniewolenia kulturalnego, społecznego, politycznego i gospodarczego. Dlatego właśnie Chrystus i Kościół przywiązują priorytetowe znaczenie dla osobowej w. człowieka, z której jak ze swego źródła wypływają inne jej przejawy. Kościół czyni to z Pawłową świadomością, że naprawdę: „Ku w. wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1).

II. Prawda fundamentem w. W chrześcijańskiej świadomości słowa Chrystusa: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 31) mają fundamentalne znaczenie dla ludzkiej i chrześcijańskiej w. Nie mniejszej doniosłości dla rozumienia wyzwalającej mocy prawdy i nierozzerwalności związku w. z prawdą są inne słowa Jezusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6).

Jezus Chrystus przyznaje prawdzie niezbywalną rolę w rodzeniu i utwierdzeniu w., a grzech, który jest nie tylko błędem intelektualnym, ale zmyleniem i zakłamaniem moralnym, uznaje za istotne zniewolenie tego, kto dopuszcza się grzechu. Wbrew pozorom w., człowiek zmylenia i zakłamania moralnego jest niewolnikiem grzechu i pozostaje osobowością zniewoloną przez grzech, a ostatecznie przez ojca wszelkiego kłamstwa — diabła, nieprzyjaciela człowieka od samego początku. (J 8, 44).

Ranga prawdy dla ludzkiej w. i powinność uznania oraz wierności poznanej prawdzie dla promowania i ocalenia ludzkiej w. ma swe wytlumaczenie w samej naturze odnajdywania się człowieka jako istoty świadomej i wolnej, a więc powinnościowej w obliczu wartości prawdy. Rozbudzony do świadomego i wolnego życia człowiek staje przed wyzwaniem, jakie skierowuje pod jego adresem cała rzeczywistość. Powinność poznania prawdy o tej rzeczy-

wistości jawi się zatem jako priorytetowa. Akceptacja zaś poznanej prawdy zgodnie z jej pozytywną wartością egzystencjalną i wierność tej wartości, albo też jej odrzucenie, gdy poznana rzeczywistość posiada egzystencjalną wartość negatywną, stanowi o prawości naszego człowieczeństwa. Prawość taka ma moc wyzwalającą z niewoli niewiedzy czy zakłamania, a także od idących za tym postaw i wyborów. Odwrotnie — zafałszowywanie rzeczywistości sprawia, że człowiek staje się faktycznie zakładnikiem — niewolnikiem swego zafałszowania czy zakłamania. Postawa taka sprawia, że człowiek zdradza nie tylko prawdę, ale także siebie samego.

Jeśli zatem człowiek naszych czasów nie przywiązuje wagi do powinności poznawania prawdy i wierności poznanej prawdzie, to oznacza, że nie obudził się jeszcze do prawdziwie ludzkiego poziomu życia, zdradza siebie samego w tym, co stanowi o godności jego człowieczeństwa i tak naprawdę stał się zakładnikiem swej zawninionej niewiedzy, popędów czy też uprzedzeń ideologicznych. Finalny stan takiej degradacji spotyka się nie tylko z pogardą innych, ale rodzi także pogardę dla siebie samego.

Rozumiał to Sokrates († 399 przed Chr.), który dla wierności poznanej prawdzie nie zawahał się oddać życia. Takie świadectwo powinności względem wartości prawdy w obliczu swej śmierci krzyżowej pozostawił Jezus Chrystus: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18, 37). Toteż Jan Paweł II w enc. *Veritatis Splendor* stwierdza: „Tylko w. podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy” (VS 84).

III. Miłość najdoskonalszym spełnieniem w. Zgodnie ze słowami Ojca świętego, „istnienie w Prawdzie i czynienie Praw-

dy” wskazuje na nowy wymiar ludzkiej w., który ma swe zakorzenienie w prawdzie i z niej winien się rodzić. Ludzka w. jako „czynienie prawdy” szczególnie winna się wyrazić w sprawiedliwości, a nade wszystko w miłości i służbie. Pisze o tym Jan Paweł II: „Chrystus uczy nas, że najwspanialszym wypełnieniem w. jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie” (RH 21; AG 7-8; VS 84-87).

Mającą swą podstawę w prawdzie o Bogu, człowieku i świecie służba Bogu i ludziom, czyli sprawiedliwe i miłosne darowanie się Bogu i ludziom, jest innym imieniem osobowej w., która wprawdzie jako nadużycie może się wyrazić także w niesprawiedliwości i nienawiści, w wyborze i czynieniu antywartości, ale jako twórcza realizacja i samoafirmacja, spełnia się w sprawiedliwości i miłości. Prawda i samodarowanie się w służbie Bogu i ludziom są pojęciami nieodłącznymi od w.

Prawda i służba stanowią kryterium osobowej, prawdziwej w., która czerpie swą tożsamość z prawdy o Bogu, człowieku i świecie (GS 24). Jeśli człowiek jest stworzony wolnym i do w., to oznacza to zarazem, że jest stworzony z miłości i dla miłości, gdyż to właśnie miłość tę w. najpełniej wyraża i najbardziej twórczo ją potwierdza.

IV. W. — dar i zadanie. W., której prawdziwy sens i urzeczywistnienie jest mamy w Jezusie Chrystusie, jest dla człowieka, w wyniku zbawczego dzieła Chrystusa, darem i zadaniem. Rozumiał św. Paweł — piewca w. synów Bożych. „Ku w. wyswobodził nas Chrystusa. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli” (Ga 5, 1).

W. jako zadanie nie jest łatwe, ale chrześcijanie są uzdolnieni do niego mocą działającego w nich Ducha Prawdy i Miłości — Daru Ojca i Syna (2 Kor 3, 17). Sob. Wat. II również potwierdza, że Nowe Przykazanie charakteryzuje się w. synów Bożych, gdyż to Duch Święty jest Duchem ożywia-

jącym ekonomię zbawienia. Zapowiadał to już prorok Jeremiasz utrzymując, że podstawą nowości życia ludzi tego Przymierza będzie nie prawo pisane, lecz prawo wryte w sercach (Jr 31, 31-33). O tym pisał także Ezechiel wskazując, że sam Duch będzie podstawą postępowania wierzących (Ez 36, 26-27). Jan Apostoł (1 J 2, 20, 27) stwierdza fakt spełnienia się tych zapowiedzi. Lud nowego Przymierza zamiast litery Prawa otrzymał Ducha Świętego i Jego mocą zna oraz uznaje Boga tak, że nie potrzebuje być pouczanym przez innych (LG 12). Duch Święty, jako wewnętrzna reguła świadomości, postaw i postępowania nie tylko uświadamia, co jest prawdą a co zakłamaniami; co dobre a co złe, lecz jest wewnętrzną mocą człowieka uzdalniającą go do w. w prawdzie i takiego miłowania, jakim umiłował nas Chrystus, którego namaścił i prowadził Duch Pański.

Świadomość takiej w. ludu Nowego Przymierza wyrażała nauka Ojców Kościoła i klasycznej teologii. Św. Augustyn w *De Spiritu et Lettera* (PL 43, 222) i św. Tomasz z Akwinu (*Comm. ad Rom.*, 8, 2, lect. 1; *Comm. ad Hebr.*, 8, 10, lect. 2) stwierdzają, że Nowym Przymierzem jest Duch Święty,

gdyż nowe Przymierze, to Przymierze miłości, której źródłem jest Duch Święty rozlewający swą miłość w sercach naszych (Rz 5, 5). „On to sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3, 6). On jest u podstaw rodzenia w nas synostwa Bożego i w. synów Bożych (Rz 8, 14-15).

W obliczu wielorakich zniewoleń współczesnego człowieka wymowne są słowa Ojca świętego: „Dzisiaj bronić człowieka, znaczy bronić autentycznego rozumienia jego w. [...]. Poszerzył się bowiem dzisiaj niezmiernie zakres nadużyć w., co prowadzi do nowych form zniewolenia — tym niebezpieczniejszych, że ukrytych pod pozorami w. Oto paradoks, oto głęboki dramat naszych czasów: w imię w. — zniewolenie” (*Czterechsetlecie kościoła św. Stanisława w Rzymie*, 28 VI 1992).

W. Słomka, *W. i zniewolenie*, Wallington 1988 S. Kowalczyk, *Filozofia w. Rys historyczny*, Lb 1990; tenże, *W. naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar w.*, Sd 2000.

KS. WALERIAN SŁOMKA

WOLONTARIAT

(łac. *voluntarius* — ochotniczy żołnierz, ochotnik)

Ochotnicza działalność na rozmaitych płaszczyznach życia społecznego, cechująca się różnym stopniem sformalizowania.

I. Historia i działalność w. Taka działalność w. w nowoczesnym znaczeniu nazywana jest w. od 1920, kiedy Pierre Ceresole († 1945) zorganizował pierwszy obóz *service civil volontaire*, będący reakcją na wydarzenia i następstwa I wojny światowej. Ceresole, jako gorliwy chrześcijanin, dostrzegając konflikt ideałów chrześcijańskiej miłości bliźniego z politycznymi rozgryw-

kami i okrucieństwem wojny. W pierwszym obozie zebrał ochotników spośród walczących ze sobą uprzednio krajów, aby odbudować ze zniszczeń wojennych wioskę w pobliżu Verdun. Sam organizował później następne obozy. Pojawiło się też wiele grup i jednostek inspirowanych jego wzorem, starających się ochotniczą pracą realizować ideał bezinteresownej miłości i pokoju.

Po II wojnie światowej UNESCO powołało do życia instytucję, mającą ułatwić współpracę i koordynację organizacji wolontariackich CCIVS (Coordinating Committee for International Voluntary Service),

zrzeszającą obecnie ok. 140 takich organizacji. W stosunku do pierwotnych idei Ceresole znacznie rozszerzyło się ich pole działalności, tracąc jednocześnie wiele z inspiracji chrześcijańskiej.

Do głównych sfer działalności wolontariackiej należą: zachowanie dziedzictwa kulturowego, edukacja, pomoc w sytuacjach katastrof i zagrożeń naturalnych, ochrona środowiska, rozwój podstawowej infrastruktury w tzw. trzecim świecie, działalność humanitarna i charytatywna.

W. stosunkowo niedawno pojawił się w polu zainteresowania społecznej nauki Kościoła i duszpasterstwa, stąd brak tego pojęcia w wielu słownikach katolickich. Pojawia się jednak w *Christifideles laici* (nr 41), *Centesimus annus* (nr 49) oraz *Pastores dabo vobis* (nr 9 i 40), gdzie Jan Paweł II pisze o „wolontaryzmie inspirowanym Ewangelią”. Wynika z tego istotne rozróżnienie na *wolontaryzm świecki* (humanistyczny) oraz *chrześcijański* (ewangeliczny). W przypadku tego drugiego różne są nie tylko inspiracje, ale także płaszczyzny działalności: ewangelizacja i katechizacja środowiskowa, dystrybucja literatury chrześcijańskiej, opieka nad osobami chorymi (→ hospicjum), starymi, upośledzonymi, apostołat i pomoc osobom uwięzionym, kształcenie lub → wychowanie (zwłaszcza dzieci ze środowisk trudnych), przygotowanie i aktywne uczestnictwo w liturgii parafialnej lub grup nieformalnych, chrześcijańskie poradnictwo psychologiczne itp. Działalność taka jest, zwłaszcza po Sob. Wat. II, faktem w życiu Kościoła, zarówno na świecie, jak i w Polsce, choć nie zawsze określa się ją formalnie jako w.

W., choć jest działalnością ochotniczą, to jednak niekoniecznie amatorską. W praktyce często realizowany jest on w grupach, w których jedna lub więcej osób jest przygotowana zawodowo do wykonywania danego typu działalności, inne zaś uczą się pod jej kierownictwem.

CCIVS dzieli w. na krótko-, średnio- i długoterminowy. Dwa ostatnie wymagają przygotowania porównywalnego z profesjonalnym.

II. Duchowość chrześcijańskiego w. Chrześcijański w. wyróżnia się spośród innych przede wszystkim inspiracją, którą jest bezinteresowna → miłość bliźniego ze względu na jego własne dobro w relacji do rzeczywistości przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Wezwanie do takiej miłości chrześcijanin odkrywa w słowach: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych...” (Mt 25, 30-46). Wszelka inna motywacja może być jedynie niekoniecznym dodatkiem.

Poza tą podstawową cechą ewangelicznej motywacji, można wyliczyć kilka innych kryteriów weryfikujących chrześcijańską tożsamość w.: a) *bezinteresowność* i przekroczenie myślenia w kategoriach wyłącznie sprawiedliwości na rzecz myślenia w kategoriach miłości. Na tę pierwszą cechę zwraca uwagę Jan Paweł II (PDV 9). Ta bezinteresowność wyraża się także w gotowości do poświęcenia swego życia Bogu w → kapłaństwie lub w → konsekracji (PDV 40); b) *nadrzędność osoby* w stosunku do wszelkich ideologii i koncepcji społecznych i zrozumienie godności osoby objawionej w osobie Chrystusa; c) *otwarcie na najbardziej potrzebujących*. Jest to praktyczny wyraz drugiego kryterium. Jego spełnienie oznacza realizację wzoru Dobrego Pasterza, który zostawia stado owiec, by odnaleźć tę, która znajduje się w najgorszej sytuacji (Mt 18, 12-14); d) *odniesienie do nadprzyrodzonego powołania osób*, do których skierowana jest działalność. Gdy to kryterium nie jest zachowane, pojawia się niebezpieczeństwo horyzontalizmu, sprowadzenia chrześcijaństwa do użyteczności społecznej; e) *świadome i aktywne życie we wspólnocie Kościoła*, a zwłaszcza we wspólnocie Kościoła miejscowego. To kryterium ważne jest z dwóch powodów: w. chrześcijański

nie może być indywidualistyczny, a także powinien prowadzić do Kościoła osoby, którym służy; f) *świadomość miejsca własnej działalności w szeroko pojętej misji Kościoła*. Osoba, która prowadzi działalność wolontariacką, nawet motywowaną → Ewangelią, może bardzo łatwo wyobcować się ze wspólnoty Kościoła, jeśli będzie oceniać innych członków Kościoła wg zasady: „czy realizują oni miłość bliźniego, tak jak ja”? Odpowiednio szeroka perspektywa misji Kościoła potrzebna jest, by sprostać kryterium poprzedniemu; g) *formacja chrześcijańska*. Przygotowanie do pełnienia jakiegokolwiek posługi nie może ograniczyć się jedynie do aspektów praktycznych. Konieczna jest zwłaszcza → formacja duchowa umacniająca właściwe → powołanie osoby świeckiej oraz integrująca wiarę i życie; h) integracja działalności z *życiem modlitwy*.

Aby spełnić powyższe kryteria, w. chrześcijański powinien realizować się albo przez zaangażowanie w ramach własnej parafii czy diecezji, albo też przez przynależność i służbę w ramach większych wspólnot, organizacji lub ruchów (→ zrzeczenia chrześcijańskie). Rzeczywiście realizowany jest on w praktyce ruchów i instytucji takich jak „Arche” oraz → „Wiara i Światło” Jeana Vanier, → Ruch Światło-Życie czy → Caritas.

P. Ceresole, J. W. Harvey, Ch. Yates, *For peace and truth*, Lo 1954; D. Hobman, *A guide to voluntary service*, Lo 1969; *Christifideles laici*, AK 114(1990), z. 487 (cały); *Volunteer work: the complete guide to voluntary service*, Lo 1995⁶; M. Górnicki, *Wolontariat katolicki — czy osobna duchowość?*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka* (DwP, 2), red. M. Chmielewski, Lb 1995, 246-256; H. M. Abbott, *Spirituality in a Mixed Up Age*, Indianapolis, 1997.

MACIEJ GÓRNICKI

WSPÓLNOTA KRWI CHRYSYTA

Katolicki ruch odnowy Kościoła składający się z duchowieństwa oraz laikatu, nazywany także Dziełem Krwi Chrystusa albo Rodziną Krwi Chrystusa.

I. Powstanie i rozwój. WKCh swój początek wiąże z legendą, wg której jeden z żołnierzy rzymskich obecnych przy ukrzyżowaniu Jezusa zabrał skrawek płaszcza nasączonego Jego Krwią. Członkowie jego rodu po kilku wiekach przekazali tę rodzinną relikwię w 1708 do bazyliki San Nicola in Carcere w Rzymie, w której wystawiono ją na ołtarzu i otoczono czcią.

W setną rocznicę obecności tej relikwii w bazylice San Nicola 8 XII 1808 ks. Franciszek Albertini i św. Kasper del Bufalo († 1837), wówczas diakon, powołali do życia przy tej świątyni „Bractwo Przenajdroższej Krwi naszego Pana Jezusa Chrystusa”, którego celem był szczególny kult Krwi Chrystusa, a jednocześnie pełnienie dzieł

→ miłosierdzia wobec ludzi biednych i zagubionych. Ks. Albertini ułożył Koronkę do Krwi Chrystusa i modlitwę Siedmiu Przełań Krwi Chrystusa.

W 1815 Pius VII zatwierdził Bractwo nadając mu rangę Arcybractwa i obdarzając wieloma odpustami, przez co przekształciło się ono we wspólnotę o charakterze uniwersalnym, przyjmującą pojedyncze osoby, ugrupowania i całe zakony. W tymże roku św. Kasper del Bufalo założył Zgromadzenie Misjonarzy Krwi Chrystusa, którego celem była praca misyjna dla odnowienia Kościoła i rozszerzania wiary pod znakiem Krwi Chrystusa. Zanim Zgromadzenie i jego Reguła zostały oficjalnie zatw. przez Stolicę Apost. (1842), Misjonarze pracowali jako księża diec., należący do Arcybractwa. Mieszkając we własnych Domach Misyjnych, prowadzili w ówczesnej sytuacji demoralizacji narodu misje i rekolekcje para-

fialne, w wyniku których zakładano „kręgi” skupiające poszczególne stany laikatu w parafiach. Grupy te miały charakter formacyjno-charytatywny (oratorium, dzieła miłosierdzia itp.).

W 1834 powstało Zgromadzenie Sióstr Adoraterek Krwi Chrystusa, założone przez św. Kaspra i bł. Marię de Mattias. Podczas gdy Misjonarze realizowali dynamiczny wymiar misji, Siostry spełniały swoje zadanie przez obecność w miejscach, gdzie zostały przeprowadzone misje, aby ich owoce nie gasły. Praca Sióstr pogłębiała apostołstwo Misjonarzy szczególnie przez wpływ na rodziny, prowadzenie grup świeckich, szkół i wychowanie dziewcząt.

W 1851 w miejsce Arcybractwa powstało Pobożne Zjednoczenie Przenajdroższej Krwi. Od tej pory Misjonarze kładli nacisk na rozpowszechnianie kultu Krwi Chrystusa (modlitwy, udzielanie odpustów), zaniebując aspekt charytatywny. Koła modlitewne świeckich traciły charakter apostołski.

W pocz. XX w. Zgromadzenie Misjonarzy i WKCh dotarły do innych krajów Europy (Niemcy, Austria, Liechtenstein, Hiszpania), Ameryki (USA, Kanada, Peru, Chile, Brazylia, Gwatemala), Afryki (Tanzania) i Azji (Indie).

Po Sob. Wat. II, głównie dzięki kontaktom z → fokolarynami, dokonały się istotne zmiany w apostołstwie i → duchowości Misjonarzy i WKCh. W 1969 odnowiono Konstytucję Zgromadzenia, a następnie Statuty Generalne WKCh zostały zatw. przez Stolicę Apost. w 1983.

W latach 70. ks. Winfried Wermter, jako wicegenerał Zgromadzenia, nawiązał pierwsze kontakty misyjne z Polską. W 1983, po zakończeniu swojej kadencji, przeniósł do Polski Zgromadzenie Misjonarzy oraz WKCh i założył w 1987 nowe Zgromadzenie Misjonek Krwi Chrystusa, dostosowując duchowość Krwi Chrystusa do mentalności słowiańskiej oraz sytuacji kraju przeżywającego czasy komunistyczne. Sytuacja

ukrycia, w jakiej tam wzrastała wówczas Wspólnota, sprzyjała realizacji i rozwojowi w duchu Soboru pierwotnego planu Założycieli co do współpracy pomiędzy kapłanami, braćmi, siostrami i świecymi, w wyniku czego powstał nowy model Domu Misyjnego

II. Duchowość. Punktem wyjścia i fundamentem WKCh jako specyficznej drogi do świętości, jest świadome otwieranie się na Boga i poświęcenie się Mu w symbolu Krwi Chrystusa, która jest wyrazem tajemnicy paschalnej.

Symbol Krwi Chrystusa ma głębokie korzenie biblijne. Trzy główne jego aspekty:

a) jak krew baranka paschalnego (Wj 12) chroniła przed aniołem śmierci i otwierała drogę wyzwolenia z niewoli egipskiej, tak Krew Chrystusa, prawdziwego Baranka, prowadzi do wolności od grzechu (Mt 26, 28; Hbr 9, 14);

b) jak krew przymierza, którą Mojżesz u stóp Góry Synaj pokropił ołtarz i lud, przedstawia i przypieczętowanie zjednoczenie Izraela z Bogiem (Wj 24), tak Krew Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego przez Jezusa, tworzy prawdziwą jedność między Bogiem a ludźmi (Łk 22, 20);

c) jak krew (zwierząt ofiarnych) przeblągania miała służyć oczyszczeniu z grzechów, pojednaniu z Bogiem i pomiędzy ludźmi (Kpł 17, 11), tak Krew Zbawiciela umożliwia zawsze od nowa oczyszczenie i pojednanie w Chrystusie (Hbr 9, 14; 1 J 1, 7).

Istotne dla duchowości WKCh jest wyróżnienie rodzajów obecności Krwi Chrystusa: a) obecność fizyczno-historyczna Krwi Chrystusa Boga-Człowieka; b) obecność liturgiczno-sakramentalna Krwi Jezusa w każdej Mszy św.; c) obecność mistyczno-universalna Krwi Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego widoczna tam, gdzie otwierają się „rany” świata: w cierpieniach, trudnościach, chorobie i grzechu (Ch. Lubich).

Wyrazem życia duchowością Krwi Chrystusa jest głęboki i czynny udział w

Eucharystii, przedłużany na życie codzienne, a także medytacja nad słowem Bożym, brany również jako motto życia codziennego.

Maryjność duchowości WKCh wyraża się w widzeniu Maryi jako „Żywego Kielicha” Eucharystycznego, otwartego na Słowo Boże w Nazarecie, wypełnionego pod krzyżem Krwią Chrystusa, ofiarującego tę Krew Ojcu i rozdającego Ją ludziom jako źródło zbawienia. Obraz ten inspirował do realizacji kapłaństwa powszechnego, do którego są zaproszeni wszyscy chrześcijanie, aby zbierali w swoim sercu i ofiarowali „wina”, jakie Bóg „wlewa” w nich, jak w kielich mszalny przez codzienne życie. Ofiarowanie „wina” (słodkiego lub gorzkiego) własnego życia Bogu pozwala wierzącemu „być Maryją” i uczestniczyć na Jej wzór w dziele Odkupienia.

Typowymi dla WKCh modlitwami są: modlitwa do Krwi Chrystusa; psalmy; → adoracja Najśw. Sakramentu i wspólnotowe → czytanie i rozważanie Pisma św. Usilnie także zalecane jest → kierownictwo duchowe i regularne korzystanie z sakramentu pokuty (→ spowiedź), aby stale dokonywało się nawrócenie.

III. Struktura i organizacja. Duchowość WKCh ma charakter wspólnotowy na wzór → Trójcy Przenajśw. Realizuje się ono w konkretnych małych grupach, czy to w Domu Misyjnym, czy w parafiach. Budowaniu rodzinnej jedności członków WKCh służy struktura i kierownictwo. Na czele WKCh stoi Rada Krajowa, w skład której wchodzi przelożeni Zgromadzeń Misjonarzy i Misjonek oraz wybrani przez laikat świeccy animatorzy krajowi.

WKCh w Polsce jest podzielona na podregiony. Każdy z nich ma własny Dom Misyjny, którego przelożony wraz z animatorami świeckimi koordynuje rozwój Wspólnoty w poszczególnych strefach i diecezjach.

Rada WKCh odwzorowuje rodzinę; tworzą ją cztery osoby pełniące służbę „ojca”, „matki”, „brata” i „siostry”.

Są trzy formy przynależności do WKCh dla świeckich: a) *wspólnota modlitwy* — przynależność indywidualna lub udział w grupach modlitewnych w parafii; b) *wspólnota misyjna* — udział w grupach misyjnych przez regularne spotkania biblijne, wymianę doświadczeń, dzieła charytatywne i misyjne; c) *wspólnota współpracowników Krwi Chrystusa* — podjęcie życia konsekrowanego w świecie (→ instytucje świeckie).

WKCh należy do Rady Ruchów Katolickich w Polsce od chwili jej powstania (1991). Wspólnota chętnie współpracuje w parafiach z innymi ruchami i dziełami Kościoła, szczególnie dla dobra potrzebujących.

IV. Apostolstwo. Odnacza się następującymi cechami:

a) *Duch rodzinny* — współpracę charakteryzuje duch rodzinny. Od początku powstania Domów Misyjnych w Polsce były one miejscem współpracy pomiędzy braćmi i siostrami w prowadzeniu domu, organizacji rekolekcji i skupień oraz w pomocy potrzebującym. Współpraca ta, realizowana obecnie przez „rady na wzór rodziny”, daje możliwość uzupełniania się różnych charyzmatów.

Równie istotna jest ścisła współpraca pomiędzy świeckimi i duchownymi na fundamencie wspólnej duchowości. Bez jedności pomiędzy laikatem i duchowieństwem Dzieło nie byłoby sobą. Współpracę pomiędzy nimi umożliwia regularna formacja w Domach Misyjnych (→ dni skupienia i → rekolekcje zamknięte dla wszystkich stanów), dzięki której świeccy mogą we własnym miejscu wpływać na otoczenie przez samą obecność i zachowanie.

b) *Ewangelizacja i świadectwo.* Głoszenie słowa Bożego praktykuje się nie tylko przez naukę, ale przez regularne dawanie świadectwa. Kto daje świadectwo życia Ewangelią, wzięte z własnego serca (nie bez krwi!), przekazuje życie duchowe.

c) *Służba parafii.* Ewangelizacja WKCh i działanie misjonarzy ma na celu odnowie-

nie parafii, w której najbardziej uobecnia się Kościół (ChL 26). Wszelkie wyjazdy z parafii na skupienia, rekolekcje i podobne spotkania formacyjne mają jako jedyny cel umocnienie członków parafii w głębszym i bardziej zaangażowanym życiu we własnej wspólnotie rodzinnej i parafialnej. Wyrazem jedności z Kościołem lokalnym jest zasada, wg której Wspólnota nie może powstawać w poszczególnych parafiach bez zgody ich proboszczów. Parafia jest pierwszym miejscem zaangażowania się członków WKCh (potrzeby charytatywne, pomoc przy kościele, troska o młodzież itd.). Sposobem, aby przekazywać Kościołowi w parafiach → życie duchowe, są prowadzone przez Misjonarzy przy pomocy laikatu rekolekcje i misje parafialne.

d) *Pomoc w wychowaniu.* Ewangelizacja jest na dłuższą metę pracą formacyjną, dlatego Wspólnota stara się o pomoc w → wychowaniu młodzieży (święta dzieci i młodzieży, grupy młodzieżowe).

e) *Działalność charytatywna.* Jest nieodłącznym wymiarem życia WKCh, która pragnie wnieść wkład w uleczenie przez modlitwę, przykład życia i konkretną pomoc takich chorób społeczeństwa, jak: aborcja, uzależnienia, → eutanazja i rozbite rodziny. Członkowie Wspólnoty zaczynają swoją działalność misyjno-charytatywną od własnej rodziny i sąsiadów. Wymiar charytatywny Domów Misyjnych wyraża się w

przyjmowaniu do granic możliwości i wytrzymałości ludzi szukających zdrowia, równowagi i umocnienia wiary, aby udzielić im „pierwszej pomocy”. Ponadto WKCh wspomaga „Rodzinny Ośrodek Formacji Chrześcijańskiej Misjonarzy Krwi Chrystusa” (Miasteczko Krwi Chrystusa), otwarty dla samotnych dzieci i dorosłych w każdym wieku.

f) *Działalność wydawnicza.* „Wydawnictwo Misjonarzy Krwi Chrystusa” wspiera misję Dzieła przez książki i czasopisma pragnące odpowiadać na najgłębsze potrzeby ludzi i Kościoła oraz przekazujące orędzie tajemnicy paschalnej tam, gdzie misjonarze — duchowni i świeccy — nie mogą dotrzeć osobiście. WKCh wydaje m.in. serię pt. „Leczenie i Formacja” oraz „Winogrono”.

WKCh. Region Polski: Statuty Generalne, Statuty Regionalne, Regulaminy, Cz 1997; W. Wermter, Blut Christi — Kaufpreis unserer Erlösung, Leutesdorf 1983; tenże, Dzięki Krwi Baranka. Wybrane rozważania, homilie, konferencje i referaty o duchowości Krwi Chrystusa, Cz 1994; Bóg — Wspólnota — Misja. Historia, duchowość i struktura Dzieła Krwi Chrystusa w Polsce (Leczenie i Formacja, 7), Cz 1995; W. Wermter, Ouelle des Lebens und der Heiligkeit. Vom Blute Christi in der Mystik des Alltags, Tschenschostochau 1995; tenże, Kultura maryjna. Matka Odkupiciela w życiu chrześcijanina (Winogrono, 8), Cz 1996; tenże, Eucharystia na drodze do wolności (Leczenie i Formacja, 9), Cz 1996; tenże, Życie Eucharystią (Winogrono, 6), Cz 1996; tenże, Żywa antena. Jak żyć Duchem Świętym? (Winogrono, 16), Cz 1997.

KASPRA SANNIKOWA MSC

WSPÓLNOTY ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Ruch inspirowany duchowością św. Ignacego Loyoli, będący kontynuacją → Sodalicii Mariańskich zatw. przez Grzegorza XIII w 1584.

Początki ruchu wiążą się z działalnością św. Ignacego Loyoli († 1556) i jego pierwszych uczniów, podejmujących się wielu zadań apostolskich. Wskutek kasaty jezuitów, sodalicje odcięte od duchowości igna-

cjańskiej przeżywały kryzys. Po Sob. Wat. II sformułowano w 1968 zasady ogólne WŻCh, potwierdzone w 1990, które stały się publicznym stowarzyszeniem na prawach papieskich z siedzibą w Rzymie. Z tego względu można mówić, że jest to zarówno ruch, jak i organizacja katolicka.

W Polsce po rozwiązaniu w 1949 Sodalicii Mariańskich, pierwsze WŻCh powstały

w 1978. Obecnie istnieje ponad 50 wspólnot w większych miastach.

Celem WŻCh jest apostołstwo podejmowane w różnych wymiarach życia aż do zaangażowania się w sprawy polityczno-gospodarcze. Działalność apostołska ożywiana jest duchowością ignacjańską (→ignacjańska szkoła duchowości). Formacja podstawowa, realizowana w małych grupach, bazuje na → *Ćwiczeniach duchownych* św. Ignacego Loyoli, przy uwzględnieniu roz-

woju psychicznego i uzdolnień zawodowych członków ruchu. Dążą oni do ściślej jedności z Chrystusem, który „tu” i „teraz” kontynuuje misję zbawienia. Z tego względu duchowość WŻCh koncentruje się na → Misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa. Wzorem współpracy ze zbawczym dziełem Chrystusa i wypełniania apostołskiego powołania jest dla członków ruchu Maryja.

KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

WYCHOWANIE

Całokształt procesów społecznych, w toku których jednostka rozwija swoje zdolności, postawy, kształtuje formy zachowania, mające pozytywną wartość dla społeczeństwa. Z punktu widzenia potrzeb obiektywnego świata jest to przygotowanie ludzi do podejmowania coraz trudniejszych zadań, związanych z rozwojem cywilizacji i społeczeństwa. Natomiast z punktu widzenia wychowanka jest to niezbędna pomoc w indywidualnym rozwoju, ponieważ w procesie w. dokonuje się socjalizacja. Polega ona na przyswajaniu przez jednostkę norm i zasad postępowania, hierarchii wartości, celów życiowych, postaw społecznych w wyniku oddziaływania rodziny, środowiska szkolnego, grup rówieśniczych oraz środków masowego przekazu.

a) *Działalność wychowawcza rodziny* dokonuje się za pośrednictwem stosowanych metod wychowawczych, atmosfery domowej oraz zachowań jej członków. W procesie wychowawczym powinny być uwzględniane zasady służące rozwojowi i kształtowaniu postaw prospołecznych dziecka, do których można zaliczyć: pełną i wzajemną miłość, konstruktywną dyscyplinę, wspólne spędzanie wolnego czasu, zaspakajanie potrzeb wszystkich członków rodziny, rozwijanie wzajemnego szacunku, uczenie odróżniania dobra od zła, życzliwe słuchanie, służenie radą, pobudzanie poczucia niezależności, pobudzanie poczucia rzeczywistości.

b) *Wychowawcze oddziaływanie szkoły* zależy w dużym stopniu od zachowania się nauczycieli, którzy przez kierowanie zespołem uczniowskim i stosowanie odpowiednich nagród i kar, oceniają osiągnięcia dziecka, wpływają na jego aktywizację lub bierność i kształtują rodzaj współzawodnicstwa między uczniami. Podstawowym zadaniem wychowawczym szkoły jest rozwój samodzielności intelektualnej i społecznej dziecka oraz stopniowe hamowanie jego tendencji egocentrycznych.

c) *Działalność wychowawcza grup rówieśniczych*, które najczęściej powstają spontanicznie i mają charakter nieformalny, wynika ze wspólnoty zainteresowań, potrzeb i wspólnych działań. Poczucie solidarności z grupą powoduje podporządkowanie normom postępowania, obowiązującym w tej grupie, które często odnoszą się do określonych zwyczajów, ubioru, wyglądu zewnętrznego, przekonań, zainteresowań, aspiracji i hierarchii wartości.

d) *Wychowawcze oddziaływanie środków* → *mass mediów* sprowadza się do powstawania zmian w czterech kierunkach: niwelowania, tworzenia, wzmacniania lub osłabiania postaw. Zmiany zachowania odbiorców pod wpływem mass mediów mogą powstawać w wyniku: bezpośredniego oddziaływania (odbiorca bezpośrednio wiąże zmiany w zakresie emocjonalnym, intelektualnym lub behawioralnym z przekazaną

informacją), oddziaływania kumulatywnego (zmiana postawy odbiorcy jest niedostrzeżalna w poszczególnych fazach odbioru informacji, ponieważ jeden etap oddziaływań przygotowuje następne; skutki nadawanych treści zostają zauważone dopiero po upływie określonego okresu czasu i mogą budzić zdziwienie otoczenia), oddziaływania na podświadomość (wpływ podświadomy polega na penetracji psychiki przez treści zamieszczone w mass mediach, które w żadnej fazie nie są uświadamiane przez człowieka, np. technika „jednej klatki”, technika „wstecznego zapisu”).

W oddziaływaniach wychowawczych mediów dużą rolę odgrywa proces → identyfikacji, polegający na przyjmowaniu za własne postaw, zachowań lub cech bohaterów realnych lub fikcyjnych, występujących w środkach masowego przekazu.

K. Dąbrowski, *Zdrowie psychiczne a wartości ludzkie*, Wwa 1974; M. Przetacznikowa, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, Wwa 1986; Z. Skorny, *Proces socjalizacji dzieci i młodzieży*, Wwa 1987; Z. Gaś, *Rodzina wobec uzależnień*, Marki-Struga 1993; A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Ł 1999.

IWONA NIEWIADOMSKA

WYNAGRODZENIE

Naprawienie krzywdy wyrządzonej komuś (ekspiacja) i dopełnienie prawdziwego → nawrócenia.

Jest to przede wszystkim akt odkupieńczy Jezusa Chrystusa w którym w sposób zastępczy ofiarował siebie na śmierć, przyjął na siebie grzechy wielu, aby „usprawiedliwić wielu i dźwigać ich nieprawości” (Iz 53, 10-12). Chrystus wynagrodził Ojcu za winy ludzi i zadośćuczynił za ich grzechy (KKK 615). Zgodnie z nauczaniem Kościoła, Jezus Chrystus zadośćuczynił Bogu za wszystkich grzeszników w sposób przeobfity (*superabundans*).

Do udziału w Chrystusowym zadośćuczynieniu wezwany jest każdy człowiek, który pojednany z Bogiem i braćmi może naprawić swą przeszłość i pełnić dobro, do czego jest powołany. Formy e., nałożone przez spowiednika albo też podjęte dobrowolnie, mogą być różnorodne (np. modlitwa, posługiwanie bliźnim w potrzebie, pełnienie czynów chrześcijańskiego miłosierdzia, umartwienia, dobrowolne przyjęcie cierpień). Każdy rodzaj e. winien być próbą naprawienia porządku, który naruszył grzech, a jednocześnie ma ułatwić przemianę własnego życia, by bardziej upodobnić się do Chrystusa i naśladować Go.

Gotowość do podjęcia e. stanowi jeden z warunków sakramentu pojednania i jest wyrazem uznania krzywdy wyrządzonej Bogu oraz bliźnim. Inicjatywa podjęcia e. pochodzi od Boga, który jest sprawcą zarówno jej chcenia, jak i realizacji.

Idea w. Bogu za popełnione zło znalazła swój wyraz w licznych modlitwach i nabożeństwach (→ Gorzkie Żale, litania do Najśw. Serca Jezusa, nabożeństwo czterdziestogodzinne), w myśli teologicznej niektórych autorów (Kasper Drużbicki SJ † 1662, Tomasz Młodzianowski SJ † 1686) oraz w charyzmacie i duchowości niektórych zgromadzeń zakonnych (sakramentki, benedyktynki samarytanki, pasjoniści i pasjonistki). W sakramencie pokuty wynagrodzenie jest identyfikowane z → zadośćuczynieniem.

S. Witek, *Sakrament pojednania*, Pz 1979; W. Łydka, *Człowiek a Odkupienie*, STV 20(1982), 1, 241-252; N. Hoffmann, *Ekspiacja jako jeden z podstawowych tematów nauki o zbawieniu*, w: *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, red. Cz. Drązek, Kr 1983, 261-279; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, 1, Lb 1994.

KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

KS. WOJCIECH ZAWADZKI

U

WYPOCZYNEK

Rodzaj regeneracji sił (inne, to np. posiłek, leczenie); stan polegający na regeneracji sił fizycznych, psychicznych i duchowych po wykonanej pracy i jako taki stanowi konieczny warunek zachowania zdrowia. W postaci biernej jest właściwy wszystkim istotom żywym i polega na wyłączeniu aktywności zewnętrznej i obniżonej aktywności organicznej (sen). Czynna postać w. przejawia się w różnorodnych formach, od prostej rozrywki, zabawy, spaceru, sportu, turystyki, przez kontemplację piękna przyrody czy dzieł sztuki, aż do refleksji nad życiem czy próbą własnej twórczości. W. wraz z pracą stanowi integralną całość w życiu człowieka i dlatego jest przedmiotem jednego z niezbywalnych i nie naruszalnych uprawnień osoby ludzkiej, które jest ściśle związane z prawem do pracy.

W., oprócz podstawowej funkcji regeneracyjnej, pełni ważną rolę w humanizacji życia ludzkiego i to zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. W aspekcie społecznym ma budować i chronić wspólnotę międzyludzką, a zwłaszcza rodzinną. W aspekcie indywidualnym ma rozwijać osobę ludzką, co dokonuje się głównie przez twórcze i niekonsumpcyjne formy w. Ponadto umożliwia znalezienie właściwego dystansu wobec pracy oraz ocenę jej przebiegu i owoców. W tym sensie w. jest powinnością człowieka, jego obowiązkiem nie tylko moralnym, ale i religijno-duchowym.

W rozumieniu biblijnym w. oznacza stan szczęśliwości, pokoju, wolności oraz

sprawiedliwości i nawiązuje do odpoczynku Boga, jaki podjął „dnia siódmego po całym swym trudzie” (Rdz 2, 2). Jako powinność w. został określony w Piśmie św., zwłaszcza w odniesieniu do dnia świątecznego. Na jego religijny charakter wskazuje pełne sformułowanie trzeciego przykazania Dekalogu (Wj 20, 8-11). Ustanowienie dnia szabatowego w ST (hebr. *sabat* — odpoczynek), a w NT — Dnia Pańskiego (→ niedziela), przyczynia się do tego, by wszyscy korzystali z wystarczającego w. i czasu wolnego, który mogliby poświęcić życiu rodzinnemu, kulturalnemu, społecznemu i religijnemu. W swej funkcji religijnej w. sprzyja oddawaniu czci należnej Bogu, przeżywania radości właściwej dniowi Pańskiemu i umiłowaniu prawdy (św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 19, 19). Jan Paweł II w liście *Dies Domini*, określając → niedzielę m.in. jako *dies hominis*, zwrócił uwagę na konieczność godziwego wypoczynku (DD 64-68).

Jest to odpoczynek duchowy w Bogu poprzez modlitewny z Nim kontakt i udział w Uczcie Eucharystycznej. Jest przez to antycypacją pełnego w. w Bogu (→ paruzja; → *visio beatifica*), zapowiedzianego przez Hbr 4, 10. Św. Augustyn uznaje spoczynek w Bogu za pełnię pokoju i realizacji osoby ludzkiej (*Wyznania*, I, 1, 1).

S. Wyszynski, *Duch pracy ludzkiej*, Wwa 1957; J. Sieg, *Problemy cywilizacji czasu wolnego*, ŚSHT 3(1970), 97-100; T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, Kr 1982, 1, 417-422.

KS. JANUSZ CZARNY

WYTRWAŁOŚĆ

Postawa zdecydowanego trwania lub dążenia w osiąganiu trudnego dobra. Cnota pokrewna cnotom: męstwa, cierpliwości,

stałości, a przede wszystkim złączona z cnotami teologicznymi. Przeciwnością w. jest odstępowanie (od → wiary), rozpacz

(przeciw → nadziei), zdrada (przeciw → miłości), niestałość (przeciw wierności), → acedia (przeciw gorliwości). Nabywana jest w formowaniu siebie, ale też jest darem od Boga. Jest „nakazem” dla tych, którzy dążą do zbawienia (Ap 3, 10).

W. to wyraz „mocy” udzielanej przez Ducha Świętego nowemu człowiekowi (→ *homo novus*) dla trwania w wierze, czynienia dobra i walki ze złem. Odstępstwo od wiary, miłości, nadziei, gorliwości, modlitwy, czynienia dobra — to utrata Ducha Chrystusowego. Szatan jest tym, który „w prawdzie nie wytrwał” (J 8, 44). Bóg przez Ducha Świętego dokonuje w nas „wzmocnienia siły wewnętrznego człowieka” (Ef 3, 16), dlatego chodzi przede wszystkim o w. w łasce. Sob. Tryd. stwierdza w formie dogmatu, że człowiek długo bez łaski sam w dobrym nie wytrwa. Kościół od czasów apostoelskich zachęca do „w. w łasce Boga” (Dz 13, 43).

Do zbawienia potrzebna jest w.: a) w wierze — „kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mk 13, 13). Nie otrzyma życia wiecznego ten, kto nie wytrwa w niej do końca (KKK 161). Nieoceniony dar wiary jest utracalny (KKK 162). Ocalić swe życie można przez w. (Łk 21, 19). W sytuacji wystawienia wiary na próbę rodzi się w. (Jk 1, 3-4). Wzorem w. w wierze są postacie ST (Hbr 11, 1-40 — siedemnaście przykładów). O każdej z nich, a przede wszystkim o Mojżeszu, można powiedzieć: „wytrwał jakby widział Niewidzialnego” (Hbr 11, 27). Kościół wciąż przypomina swym dzieciom, że „przez wiele ucisków trzeba wejść do Królestwa Bożego” (Dz 14, 22). Dzięki *sensus fidei* wzbudzonemu i podtrzymywanemu przez Ducha Prawdy, Lud Boży trwa niezachwianie przy wierze (LG 12). Kościół wciąż zabiega w tym Duchu, „aby wytrwali w zdrowej wierze” (Tt 1, 13).

b) w miłości — „wytrwajcie w miłości mojej” (J 15, 9). Wiąż miłości łączy Jezusa z tymi, którzy uwierzyli. Wszczepieni w

Winy Krzew, trwają w Chrystusie, a On w nich (J 15, 4). Trwanie jest wyrazem miłości uczniów. Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus mówi do Dwunastu: „Wyście wytrwali przy Mnie w moich przeciwnościach” (Łk 22, 28). Pouczenia Apokalipsy skierowane są do tych, którzy uczestniczą w w. w Jezusie (Ap 1, 9).

c) w nadziei — Dzieci Kościoła świętego „słusznie mają nadzieję na łaskę ostatecznego wytrwania i na nagrodę Boga” (KKK 2016). Taka w. wiąże się z „synowską ufnością” (KKK 2734). Nadzieja ożywia w. Nie tracąc nadziei, spełniając wytrwale wolę Boga, przybliżamy się do spełnienia Bożych Obietnic (Hbr 10, 35-36).

d) w modlitwie — symbolem „modlitwy jako walki wiary i zwycięstwa wytrwałości” jest walka Jakuba z „Kims” tajemniczym (KKK 2573). Skuteczność modlitwy leży w wierze i w. (Mt 21, 22). Wszelkie pokusy przeciw modlitwie rodzą się z braku wiary i w. (KKK 2728). Jeśli modlitwa wydaje się długo niewysłuchana, może to być znak, że Bóg chce „przysporzyć ci dobra przez twoją w. w pozostawianiu z Nim” (Ewagriusz z Pontu). Kościół modli się o w.

e) wśród ucisku i pokus — w czasie walki szatana z Kościołem „okazuje się w. i wiara świętych” (Ap 13, 10). Podczas prześladowań „z powodu imienia Jezusa”, nawet ze strony krewnych, wierni uczniowie „przez swoją w. ocala życie” (Łk 21, 19). W Kościele nieodmiennie trwa świadomość, że „wszystkich, którzy chcą żyć zbożnie w Jezusie Chrystusie, spotkają prześladowania” (2 Tm 3, 12). Dlatego ucisk nie staje się powodem dla usprawiedliwienia odstępstwa — jest środkiem, który „wyrabia w.” (Rz 5, 3). Udręki przeżywane naprzemian z pociechą od Boga zachęcają do w. (2 Kor 1, 16). Kościół wychwala tych, co wytrwali (Jk 5, 10-11), zasługują bowiem na błogosławieństwo (Jk 1, 25). → Pokusy — można rozumieć jako ucisk przeżywany indywidualnie, we wnętrzu człowieka.

WYTRWAŁOŚĆ

„Błogosławiony [...] kto wytrwa w pokusie” (Jk 1, 12). Niewytrwali, to ci, którzy ulegli pokusie diabła i świata, dlatego ziarno wiary nie wydaje w nich owocu (Łk 8, 12-14). Wierny zawsze Bóg wskazuje sposób przetrwania pokus (1 Kor 10, 13; KKK 2848). Prośba: „nie wódz nas na pokuszenie”, to prośba o wytrwanie w czujnej gotowości serca do końca (KKK 2849). Wobec ucisku i pokus Duch Święty udziela męstwa, które może inspirować do męczeństwa — „daru szczególnego i najwyższej próby miłości” (LG 42).

f) w *gorliwości* — „nowego życia”, pracy nad sobą i pracy apostołskiej. W. jest niezbędna w dążeniu do ideału nowego życia — „abyście byli doskonali, nienaganni,

w niczym nie wykazując braków” (Jk 1, 4). W. w gorliwości potrzebna jest w nabywaniu cnót (KKK 1810, 1811), ona bowiem rodzi wypróbowaną cnotę (Rz 5, 4). Ci, którzy przyjęli Słowo, „wydają owoc przez swoją w.” (Łk 8, 5), owoc życia osobowego i owoce pracy apostołskiej.

J. Kasjan, *Rozmowa VII*, 6-8; X, 10-14, w: *Rozmów dwadzieścia cztery*, Pz 1928, 1, 121-215. 337-349; św. Cyprian, *O pożytku cierpliwości*, w: *Traktaty*, Pz 1937, 350-366; św. Augustyn, *Chrześcijańska walka*, w: *Pisma katechetyczne*, Pz 1929, 302-322; św. Bonawentura, *Do siostr o doskonałości życia*, rozdz. 8, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, Wwa 1985, 247-249; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lb 1986, 2/1, 442-448; T. Śpidlik, *U źródeł światłości. Podręcznik życia chrześcijańskiego*, Wwa 1991, 128-129.

TERESA PASZKOWSKA

Z

ZADOŚĆUCZYNIENIE

Naprawa skutków → grzechów w odniesieniu do Boga, bliźniego, ale także grzesznika w stosunku do siebie samego. Jako wynagrodzenie krzywdy i wyrównanie szkód wyrządzonych innym jest koniecznym elementem i dopełnieniem prawdziwego → nawrócenia. Zwyczajna sprawiedliwość domaga się, by każdy grzech, szczególnie zaś popełniony w wymiarze społecznym lub w sposób ewidentnie gorszący, doczekał się restytucji i zadośćuczynienia.

Pojęcie z. rozumiane jako naprawienie naruszonego przez grzech porządku ustanowionego przez Boga wprowadził św. Anzelm († 1109), nawiązując w ten sposób do myśli biblijnej i patrystycznej. Najgłębszy sens i skuteczność z. ma swoje źródło w ofierze zbawczej Jezusa Chrystusa, będącej najdoskonalszym aktem z. wobec Ojca za całą ludzkość uwikłaną w skutkach grzechu (1 J 2, 2). Ludzkie z. zyskuje swą wartość przez związek z z. zbawczym dokonany przez Chrystusa.

Z. jest końcowym aktem sakramentu → pokuty, który obok wyznania grzechów i → żalu jest jednym z warunków godnego jego przyjęcia. Wprawdzie rozgrzeszenie usuwa popełnione grzechy, ale nie usuwa niepo-

rządka, jaki niesie za sobą grzech. Akt z. staje się w tej sytuacji wyrazem osobistego zaangażowania podjętego przez chrześcijanina w tym celu, by rozpocząć nowe życie. Z. ma usunąć u penitenta wszelkie pozostałości grzechowe, pomóc pokonać niedomaganie moralne i uodpornić na przyszłość (znaczenie terapeutyczno-prewencyjne). W tym wymiarze z. pełni niezmiernie istotną funkcję w → rozwoju → życia duchowego. Przez podejmowanie modlitwy, dobrowolnych wyrzeczeń, służby bliźniemu, dzieł miłosierdzia itp., chrześcijanin rozwija ducha pokuty, jako dopełnienie we własnym celu tego, czego nie dostaje cierpieniem Jezusa (Kol 1, 24). Cierpiąc w celu z. za popełnione grzechy upodabnia się do Chrystusa, który zadośćuczynił za grzechy ludzkości, i z którego bierze początek i sposobność chrześcijanina do z.

Praktykowanie z. wpływa wszechstronnie na rozwój władz duchowych człowieka.

W. Bołoz, *Z. w sakramencie pokuty. Na kanwie doświadczeń duszpasterskich*, HD 56(1987), 16; J. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Cz 1996.

KS. WOJCIECH ZAWADZKI

ZAKON

Zrzeszenie ochrzczonych zatwierdzone przez kompetentną władzę kościelną, w którym członkowie wg właściwych mu ustaw, często zwanych → regułą lub → konstytucją, składają → śluby zakonne publiczne, dozgonne lub czasowe, odnawiane po upływie odpowiedniego czasu (KPK kan. 607).

Z. dzieli się na: a) *czynne* — oddane dziełom apostołskim, spełnianym w imieniu Kościoła i w ścisłym związku z duchem z. (PC 8). Często nazywane są zgromadze-

niami zakonnymi; b) *kontemplacyjne* — w których członkowie w odosobnieniu i milczeniu dla ustawicznej modlitwy oddają chwałę Bogu i przyczyniają się do duchowej płodności Kościoła (VC 59). Są także z. kontemplacyjno-czynne; c) *kleryckie* — w których znaczna część członków otrzymuje święcenia kapłańskie; d) *laickie* — w których ze względu na cel członkowie nie przyjmują święceń kapłańskich. Są jednak wśród nich nieliczni kapłani dla potrzeb

samych zakonników, a nie dla wykonywania zadań apostołskich.

Z. na prawie diec. posiada zatwierdzenie tylko ordynariusza diecezji, zaś na prawie papieskim ma zatwierdzenie Stolicy Apost., ale tylko wówczas, gdy osiąga znaczną liczbę członków.

Z. stanowią w organizmie Kościoła odrębny stan życia, dawniej określany „stanem doskonałości”. Choć obecnie nie używa się tego określenia, jest bowiem mowa o stanach życia w Kościele, to jednak nie ulega wątpliwości, że życie zakonne ujawnia w

swoisty sposób nieograniczoną moc Ducha Świętego, działającą w Kościele (VC 3).

Specyficzną, niehabitową formę życia zakonnego w Kościele zapoczątkował bł. Honorat Koźmiński († 1916) (→ honorackie zgromadzenia ukryte).

J. Bar, *Droga rad ewangelicznych*, Wwa 1978; tenże, *Poradnik kanonicznego prawa zakonnego*, Wwa 1986; J. R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytucjach życia konsekrowanego*, Wwa 1985; E. Gambari, *Życie zakonne po Sob. Wat. II*, Kr 1998.

PAWEŁ P. OGÓREK OCD

ZARĘCZYNY DUCHOWE

Niektórzy autorzy nazywają z. d. chodzeniem, bieganiem, szukaniem Boskiego Oblubieńca (Pnp 3, 1-4; 5, 6). Wg → karmelitańskiej szkoły duchowości stanowią trzeci stopień mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Są wynikiem wyższej formy udzielania się Boga człowiekowi, który w nowy i doskonalszy sposób doświadcza Jego obecności. Bóg udziela się mu coraz częściej, choć jeszcze nie w sposób stały. Równocześnie towarzyszy mu pewność co do bardziej zażytych i trwałych Bożych udzielań. Budzą one gwałtowny i natarczywy podziw oraz zachwyty, które zdarzają się bardzo często (TW, VII, 2, 4-10).

Pod wpływem intensywnego, mocnego i nagłego działania Boga człowiek popada w → ekstazę. Bóg bierze w posiadanie władze człowieka i podnosi je ponad świat zmysłowy, do stanu zjednoczenia mistycznego i przebóstwienia. Zanurza go w Sobie, zalewa Swoją światłością i miłością. Jednocześnie odkrywa przed nim tajemnice wiecznej prawdy, w takim stopniu jaki uzna za stosowny, i do granic, w których człowiek jest zdolny je poznać. Objawem zewnętrznym ekstazy jest zawieszenie działania zmysłów, redukcja do minimum normalnych reakcji życia psychicznego. Przy-

czyną ekstazy jest z jednej strony potęgą Bożej aktywności w człowieku, z drugiej zaś strony słabość jego natury nie mogącej znieść tak wielkiego udzielania się Boga. Nie trwa to zbyt długo. Ekstaza nie należy do istoty zjednoczenia ekstatycznego, w trakcie którego dokonują się z. d.

Charakteryzują się one przeżyciem głębokiej jedności z Chrystusem, oddaniem, wymianą obietnic i obopólną wiernością. Są zapowiedzią trwałego zjednoczenia z Nim, jako Oblubieńcem (→ zaślubiny mistyczne) Mają one charakter bardzo stanowczy. Obrazuje je symbolika zaręczyn (pierścień, wieniec, pocałunek), które są podtrzymywane przez Oblubieńca (Jezusa) coraz częstszymi odwiedzinami. Następuje kontemplacja Człowieczeństwa Chrystusa (→ Wcielenie).

Tradycja ascetyczna w z. d. wyróżnia postać radosną i bolesną. Ta druga ma miejsce pomiędzy odwiedzinami Oblubieńca, gdy istnieją długie chwile Jego nieobecności, powodujące wrażenie stanu udręki.

Stopnie z. d.: a) *ekstaza*; b) *zachwylenie*, w którym człowiek przeżywa stan miłostnego upojenia i zajmuje się tylko Bogiem; c) *lot ducha* (→ porwanie mistyczne). Mistyk czuje się uniesiony w obszary Boga, całkowicie pogrążony w Nim. Od-

czuwa jakby oddzielenie ducha od ciała. Tradycja ascetyczno-mistyczna także wyróżnia „sen duchowy”, który w tym przypadku oznacza nadmiar miłości i nadprzyrodzonego poznania, które powodują jakby uspienie władz ludzkich. Wola niejako zasypia w objęciach Oblubieńca. W następstwie tego pojawiają się „żądze miłosne”, czyli gorące pragnienie odwiedzin Oblubieńca. W zależności od stopnia rozwoju miłości i jej stałości w z. d., mystyk doświadcza również „uścisku miłości”, który charakteryzuje się przejściową tęsknotą za Bogiem. „Uścisk miłości” jest działaniem przejściowym, a „żądza miłości” ma charakter trwały i dlatego jest mocniej odczuwana; d) → *dotyk mistyczny Boga*, czyli niemal fizycznie dotykalne odczucie obecności Boga w głębi duszy. Nie wszyscy autorzy uważają ten stan za osobny stopień z. d.

Skutkami z. d. są: a) intensywne udzielenie się Boga, powodujące stan zupełnej bierności władz ludzkich; b) pewność doj-

ścia do habitualnego i jeszcze wyższego mistycznego zjednoczenia z Bogiem; c) oderwanie i całkowita wzgarda rzeczy doczesnych; d) osobista świętość bliska heroizmu; e) niezmierne pragnienie służenia Bogu; f) wesele i pokój płynący z odczuwania Bożej obecności oraz z pewności co do doskonalszego zjednoczenia z Bogiem.

Z. d. rozpoczynają okres przygotowania do małżeństwa duchowego, a wymagania dotyczące zjednoczenia przeobrażającego przedłużają ten czas zazwyczaj dość znacznie.

Maria Eugeniusz, *Jestem córką Kościoła*, Kr 1984, 540-572; A. Royo Marín, *Teologia della perfezione cristiana*, Mi 1987⁷, 881-898; S. Urbański, *Teologia modlitwy ks. A. Żychlińskiego*, w: S. Urbański, I. Werbiński, *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, Wwa 1992, 52-76; tenże, *Etapy rozwoju życia duchowego*, TDK, 262-306; tenże, *Kontemplacja włana*, w: *Mistyka chrześcijańska*, red. J. Machniak, Kr 1995, 36-53; tenże, *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)*, Wwa 1995; F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz — pisma — nauka*, Kr 1998, 827-859.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

ZASŁUBINY MISTYCZNE

Najwyższy stan zjednoczenia mistycznego z Bogiem, nazywany przez św. Teresę od Jezusa († 1582) także małżeństwem mistycznym (TW, VII, 3, 1-12); punkt kulminacyjny rozwoju ascetycznego człowieka i życia łaski oraz miłości; przejaw zjednoczenia przeobrażającego i przebóstwienia mistyka.

Między człowiekiem a Bogiem zachodzi bardzo ściśle i trwale zjednoczenie, które ilustruje biblijna symbolika nierozzerwalnego małżeństwa, opartego na wzajemnym oddaniu się sobie dwu osób (Iz 54, 1-10; Ez 16, 1-43; Oz 1-3). Teologowie piszą, że w z. m. człowiek jest zjednoczony z Bogiem prawie tak doskonale, jak będzie z Nim zjednoczony w niebie. Ponieważ doświadcza obecności Trójcy Świętej w sobie i siebie w Niej z dużą jasnością, dlatego mówi

się o „bezpośrednim przeczuciu” Boga takim, jaki On jest sam w sobie. Różni się ono jednak od widzenia uszczęśliwiającego (*visio beatifica*) charakterem przejściowym i względną ciemnością poznania. Natomiast wzrasta pragnienie widzenia Boga bezpośrednio.

Jedność z Bogiem przez miłość na moc przekształcenia władz ludzkich, skutkiem której człowiek żyje i działa w swych władzach przez życie i działanie samego Boga. Czuje się „przemieniony” w Boga tak, że pozornie nie ma różnicy między nim a Bogiem. Nie oznacza to przekształcenia natury ludzkiej, zniszczenia osobowości, człowiek bowiem zachowuje wolność, kontrolę czynności i możliwość zasługiwania. Dzięki działaniu łaski mistycznej miłości ochrzczony uczestniczy w życiu Bożym. Jest to mi-

łość przepelniona pragnieniem, a zarazem nieskończona w swojej istocie. Prowadzi do pełnej identyfikacji z Jezusem (→ przemienienie w Chrystusie), do przeobrażenia przez podobieństwo miłosne do Niego (Ga 2, 20).

Św. Jan od Krzyża określa tę jedność jako „całkowite przekształcenie w Umiłowanego” (PD, 22, 3). Mistyk doświadcza w sobie dopełnienia dzieła, które Chrystus przyszedł wykonać, stąd też teologowie nazywają je *zjednoczeniem przemieniającym*. Jest to doskonała jedność miłości z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Człowiek pragnie wszystko czynić dla służby Oblubieńcowi.

Cechy z. m.: uczestnictwo człowieka w życiu Trójcy Świętej, transformacja władz ludzkich, pragnienie oglądania Boga twarzą w twarz, wysławianie Boga.

Skutki z. m.: trwałe, głęboki pokój wewnętrzny, szczęście wewnętrzne, brak odczucia oschłości, dar utwierdzenia w łasce, doskonała zgodność z wolą Bożą, pełny rozkwit cnót i darów Ducha Świętego, heroiczna gorliwość apostołska.

Maria Eugeniusz, *Jestem córką Kościoła*, Kr 1984, 573-609; S. Urbański, *Mistyczne poznanie Boga wg ks. A. Żychlińskiego*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym* (HM, 4), red. W. Słomka, Lb 1986, 205-214; A. Royo Marín, *Teologia della perfezione cristiana*, CB 1987⁷, 897-912; S. Urbański, *Etapy rozwoju życia duchowego*, TDK, 262-306; tenże, *Mistyczne opisy miłości matki Marceliny Darowskiej*, w: *Miłość w postawie ludzkiej* (HM, 8), red. W. Słomka, Lb 1993, 341-364; tenże, *Mistycyzm. Zjednoczenie przekształcające*, RT 42(1995), 5, 61-81; tenże, *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)*, Wwa 1995; F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz — pisma — nauka*, Kr 1998, 827-859.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

ZAZDROŚĆ

Choroba duchowa zaliczana do → wad głównych tj. będących źródłem innych wad czy słabości duchowych (STh II-II, q. 36, a. 4). Pojęcie z. ma dwa znaczenia: „zazdrościć komuś czegoś” i „być zazdrosnym o kogoś”.

I. Z. w odniesieniu do czegoś. Z. to szczególnie przejaw egoizmu, uniemożliwiający radosny współdziałanie w sukcesach drugiego. „Ty” jawi się jako obecność konkurencyjna, nieprzyjacielska, wręcz niebezpieczna. U podstaw z. kryje się lęk przed utratą szans na osiągnięcie miejsca w centrum uwagi innych. To uczucie niweczy relacje międzyludzkie, uniemożliwia zdrowe współzycie społeczne. Łatwo przeradza się w zawiść, tj. zwalczanie każdego, kto doświadcza sukcesów, ostatecznie rodzi bratobójstwo. Postawa Kaina wobec Abela to czytelny obraz tego stanu (Rdz 4, 1-16).

Z. to bardzo niebezpieczne zło — niszczy zazdroszczącego i tego, który jest jej przedmiotem. Stąd w katechizmach zaliczono z. do wad głównych (KKK 1866),

a jej najbardziej paradoksalną postacią — z. łaski Bożej bliźniemu — do grzechów przeciw Duchowi Świętemu (DV 46). Chrystus wymienia z. bezpośrednio jako owoc zła zrodzonego „w sercu”, czyniącego człowieka „nieczystym” (Mt 7, 21-23). Pośrednio potępia z. w przypowieści o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1-16). Wg św. Pawła ci, którzy zamknęli się na Boga, są oddani z. (Rz 1, 29) i innym przejawom zła, które określa jako „uczynki ciemności” (Rz 13, 12-13). Pisząc do Galatów wylicza z. pośród „uczynków ciała” (5, 19-23) przeciwstawnych owocom Ducha Świętego (1 Kor 3, 3). Św. Jakub (Jk 4, 2) korzenie gorzkiej i morderczej z. widzi w żądzach. Sama zaś z. jest korzeniem wojen i kłótni (Jk 4, 1), bezładu i wszelkiego występku. Należy do „mądrości ziemskiej, zmysłowej i szatańskiej” (Jk 3, 15).

Kto nie trzyma się zdrowych słów Jezusa Chrystusa, ten „choruje” wewnętrznie,

a objawami są: zawiść, sprzeczki, złośliwe podejrzenia, ciągle spory ludzi o wypaczonym umyśle (1 Tm 6, 3-5). Zawiść diabła spowodowała, że śmierć weszła na świat (Mdr 2, 24). Zawiść spowodowała też śmierć Syna Bożego (Mt 27, 18; Mk 15, 10). Z. zawsze wiąże się z oskarżaniem drugiego, stąd jest spokrewniona z pychą (1 J 2, 16; KKK 2540). Św. Augustyn w z. widzi wprost „grzech diabelski” w ścisłym tego słowa znaczeniu (KKK 2539). Szatan oskarża Boga o ukrytą niezyczliwość wobec ludzi, ukazuje Boży motyw zakazu jako nieprawdziwy (Rdz 3, 5). To kłamliwy i złośliwy osąd nad Dobrym. Podobnie oskarża szatan „dniami i nocą [...] przed Bogiem” każdego człowieka (Ap 12, 10).

Katechizm Kościoła Katolickiego wiąże z. z dziesiątym przykazaniem Dekalogu (KKK 2538-2540).

II. Z. o kogoś. Z. często łączy się z podejrzaniem lub obawą o zdradę. W tym rozumieniu dotyczy ona miłości oblubieńczej i małżeńskiej. Wyraża się w lęku o wierność osoby kochanej w sytuacji, gdy ta zbyt blisko zbliża się do osoby trzeciej. Wywołuje poczucie krzywdy i lęk przed utratą. Ten stan z. jest naturalnym odruchem obronnym w sytuacji, która wyklucza dzielenie się osobą umiłowaną z kimkolwiek (Pnp 8, 6). W sytuacji nadmiernej lub bezpodstawnej podejrzliwości, staje się krzywdą wobec osoby posądzanej i burzy pokój właściwej miłości. Z. wynika nie tyle z przynależności wzajemnej („mieć”), co raczej z „wierności i wyłączności” stanowiących istotę miłości oblubieńczej („być”). Prorocy w postaci obrazu wiernej i wyłącznej miłości ukazywali przymierze Boga z Izraelem (np. Oz 1-3; Iz 54; 62; Jr 2-3; 31; Ez 16; 23; Pnp). Stąd znajdujemy w ST i NT pojęcia: zazdrość Boga, zazdrosna miłość Boga, święta zazdrość itp.

Z. Boga ujawnia się zwłaszcza, gdy „bogami obcymi do zazdrości Go pobudzali” (Pwt 32, 16). Św. Jan Ewangelista widzi we wzburzeniu Jezusa i wypędzeniu han-

dlarzy ze świątyni przejaw „zazdrosnej miłości do Ojca” (J 2, 16-17; KKK 584). Św. Paweł zazdrosny jest o swe gminy „Boską zazdrością” (2 Kor 11, 2). W tym sensie z. nabiera cech pozytywnych, jest wyrazem miłości gorliwej, gorącej, czułej na godność osoby ukochanej.

Św. Jan od Krzyża pisze o z. odnosi do początkujących (NC, 7, 1. 3). Doznają oni udręczenia widząc dobro duchowe u innych, którzy wyprzedzają ich na drodze doskonałości. Nie jest to święta z., gdyż w niej człowiek raduje się, że inni są lepsi i Bogu lepiej służą. Grzeszna z. nie chce, by innych chwalono, zaprzecza cnotom innych lub je pomniejsza. Takie usposobienie nie jest zgodne z miłością, która potrafi „współweselić się z prawdą” (1 Kor 13, 6). Mistrz Karmelu wyraźnie wiąże z. z → lenistwem duchowym. Podobnie problem z. ujmuje św. Teresa od Jezusa, która poświęca jej wiele uwagi (Ży, 3, 1; 5, 2; 32, 7; 34, 5; KF, 1, 7; TW, VI, 6, 3; DrD, 28, 21).

III. Środki zaradcze przeciw z. Skoro z. jest tego rodzaju uczuciem smutku, który zakłada, że czegoś nie powinno być, trzeba z niej leczyć się zdaniem się na Opatrzność Bożą, a także pokorą i życzliwością (KKK 2540. 2554). Jeśli uznać z. za rodzaj nienawiści wobec bliźniego i niedostatek wiary w dobroć Boga oraz Jego dzieł, to jedynie skutecznym środkiem leczącym i chroniącym jest miłość Boga i bliźniego. Akcentuje to św. Paweł w hymnie opiewającym zalety miłości (1 Kor 13, 4). Skoro tych, którzy „żyjąc w złości i zawiści, godni obrzydzenia, pełni nienawiści jedni ku drugim” (Tt 3, 3) Bóg przez dobroć i miłość, z miłosierdzia swego zbawił (Tt 3, 4-5), to trzeba aktywnie pełnić czyny miłości.

Winni odrzucić z. wszyscy, którzy pragną wzrastać ku zbawieniu (1 P 2, 1-2). Jako nowi ludzie (→ *homo novus*) winni odłączyć się od „pragnień Ducha Świętego” (KKK 2541), Ducha Prawdy i Miłości.

Podobnie św. Teresa od Jezusa wskazuje na miłość jako skuteczny środek przeciw z. (DrD, 40, 3).

Św. Cyprian, *O z. i zawiści*, w: *Traktaty*, Pz 1937, 369-381; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lb 1986, 2/2, 43-51; T. Špidlik, *U źródeł światłości. Podręcznik życia chrześcijańskiego*, Wwa 1991, 187-188; V. Albisetti, *Z. cecha wrodzona czy nabyta?*, Kr 2000.

TERESA PASZKOWSKA

ZEN

Nurt, szkoła lub → sekta wywodząca się z → buddyzmu mahajanistycznego, a także pewien system filozoficzny; droga do uzyskania oświecenia; religia; określony sposób życia.

Słowo z. pochodzi od chińskiego wyrazu *ch'an* oddającego z kolei sanskrycki wyraz *dhjana* i oznacza medytację angażującą całego człowieka, pozwalającą mu na osiągnięcie koncentracji i doświadczenie przeżycia wyzwolenia powyżej obrazów i pojęć.

Sednem z. jest przebudzenie i oświecenie, jako poznanie istoty samego siebie na podobieństwo Sakjamuniego Buddy.

I. Historia. Wg legendy pierwszy przekaz z. w postaci oświecenia dokonał się podczas kazania, jakie Budda († 480 przed Chr.) miał wygłosić na Górze Sępów (*Grydhrakuta*). Wówczas tylko jeden z jego wielu uczniów, Kaśjapa zrozumiał treść tego kazania przekazanego przez Mistrza w milczeniu przy pomocy podniesionego w górę kwiatu. Nagłe oświecenie (*tongo*), jakiego doznał Kaśjapa, bez zgłębiania nauki swego Mistrza sprawiło, że z. od początku kładł głównie akcent na doświadczenie → medytacji i z rezerwą odnosił się do intelektualnego roztrząsania nauki oraz rytualnych praktyk religijnych. Najbardziej trafne określenie z. przypisywane Bodhidharmie brzmi: „Szczególny przekaz poza nauką ortodoksyjną, niezależnie od świętych pism i słów, bezpośrednie zwrócenie się do własnego serca, by poznać własną naturę i stać się buddą (oświeconym)”. Zwrot ku głębi własnego serca pozostaje ciągłym wyzwaniem dla każdego wyznawcy z. w podejmowanej przez niego medytacji.

Kaśjapa zwany odtąd Mahakaśjapą został zatwierdzony przez Buddę jako pierwszy indyjski patriarcha „nauki bez słów”, „szkoły umysłu Buddy”. Wg tradycji owo pierwotne doświadczenie oświecenia, „żywa prawda”, była przekazywana nieprzerwanie przez 28. patriarchów indyjskich aż do Bodhidharmy, żyjącego w VI w. po Chr. Po dziewięciu latach samotnie praktykowanej medytacji doznał on oświecenia i przekazał je swemu jednemu uczniowi Hui ko. W 526 udał się do Chin i tam stał się pierwszym patriarchą chińskiej linii *ch'an*.

Złoty okres *ch'an* rozpoczął się za szóstego patriarchy Hui Neng'a († 713), od kiedy to jeszcze bardziej zaakcentowano *zazen* i odstąpiono w większym stopniu od sutr mahajanistycznych, czyli tekstów bądź to autorstwa samego Buddy, bądź też napisanych przez innych a inspirowanych jego nauką. Z tzw. Południowej Szkoły założonej przez Hui Neng'a wywodzi się wielu wielkich mistrzów, którym obecny z. zawdzięcza sposób szkolenia. Warto tu wspomnieć o Pai Chang'u († 814), chińskim mnichu, autorze reguł monastycznych *ch'an* określających sposób medytacji i jej związek z pracą ręczną, wyznaczających także strukturę sali medytacyjnej (*zenda*).

Tradycja duchowa Szkoły Południowej rozdzieliła się na siedem kierunków różniących się między sobą techniką szkolenia. Dwa z nich tj. Rinzai i Soto zostały w XII i XIII w. przeszczepione do Japonii. Założycielem z. szkoły Rinzai jest mnich japoński Mioan Eisai († 1215). Jej cechą charakterystyczną jest m. in. stosowanie → *koanu* w medytacji. Początek natomiast z. szkoły So-

to w Japonii, to dzieło mnicha japońskiego Dogen'a († 1253). Jest on uznawany za jedną z największych postaci w historii z., której duchowość oparta na ubóstwie, wyrzeczeniu i praktyce medytacji bez żadnego oparcia (*shikatadza*) jest ciągle wyzwaniem dla praktykujących z.

W XVII wieku ze szkoły Rinzai wyłoniła się szkoła Obaku, do dziś działająca w Japonii. Pozostaje ona jednak na uboczu wymienionych dwóch większych szkół. Za reformatora szkoły Rinzai uznawany jest Hakuin († 1786), mnich japoński. W ćwiczeniach *zazen* akcentował on potrzebę przejścia przez „wielką śmierć” oznaczającą dla medytującego głęboką i radykalną przemianę, konieczny warunek wejścia w stan oświecenia (*satori*).

Poprzez mnichów wspomnianych dwóch szkół Rinzai i Soto z. zaczął ogarniać od XVI w. styl życia społecznego Japonii i różne jego dziedziny: administrację, dyplomację, sztukę (malarstwo, teatr) i życie codzienne z różnymi praktykowanymi w nim obrzędami, takimi jak np. picie herbaty i układanie kwiatów.

II. Natura medytacji *zazen*. *Zazen* jest jądrem praktyki z. i podstawowym środkiem prowadzącym do stanu oświecenia. Jego całościową naturę określają trzy elementy: postawa ciała, właściwy oddech i odpowiednia postawa wewnętrzna, które winny się harmonijnie łączyć.

1. Postawa ciała. Drogę do nabycia mądrości — wg Buddy — należy rozpocząć od ciała, trzeba najpierw stać się jego panem. Wschód wypracował przez wieki różne pozycje ciała sprzyjające medytacji, sprawdzone w → hinduizmie, buddyzmie, taoizmie i szintoizmie zostały zasymilowane przez buddyzm z.

Formą *zazen* jest odpowiednia postawa ciała mająca swe oparcie na nogach, pośladkach i kręgosłupie. Taką najbardziej optymalną postawą jest pozycja *lotosu*. Za jej podstawę służy mata lub koc i ok. 5 cen-

tymetrowa poduszka (*zafu*) lub stołek. Medytujący przysiadł na poduszce i opiera oba kolana na macie. Przy pełnej pozycji *lotosu* prawa stopa spoczywa na lewym udzie, a lewa na prawym. Górna część ciała jest wyprostowana, dzięki czemu medytujący pozostaje w stanie równowagi. Głowę trzyma prosto w taki sposób, że czubek jego nosa znajduje się na linii pionowej do pępka. Oczy ma przymknięte i zwrócone w dół na miejsce, które znajduje się ok. 90 cm przed nim. Ręce trzyma na podołku w taki sposób, że są one zwrócone wewnętrzną powierzchnią ku górze, przy czym lewa dłoń spoczywa na prawej. Kciuki ma złączone. Ten sposób złączenia dłoni nazywa się *mudra*. Osiągnięcie pełnej pozycji *lotosu* jest bardzo trudne i łączy się z długimi i bolesnymi ćwiczeniami, dlatego też dla stopniowego przystosowania ciała zalecane są inne, alternatywne postawy, które nie są aż tak stabilne i skuteczne dla medytacji.

Najłatwiejszą z nich jest tzw. pozycja piętowa (*seiza*). Medytujący klęka na macie tak, że jego stopy leżą płasko obok siebie, bez zginania palców, kładzie zwinięty koc na piętach i siada na nim. Górna część ciała jest taka sama jak przy pozycji kwiatu *lotosu*.

Lepszą od tej pozycji jest tzw. postawa birmańska: jedna stopa leży przed drugą, a obie kostki dotykają maty. Może ona służyć w etapie przejściowym do uzyskania postawy *póllotosu*, w której jedna stopa spoczywa na drugim udzie, podczas gdy druga jest podciągnięta pod udo drugiej nogi. Doświadczenie medytujących potwierdza, że zwłaszcza pozycja *lotosu* jest szczególnie ważna dla skuteczności medytacji. Pozwala ona na uzyskanie maksymalnej ilości energii, która przy współdziałaniu postawy cielesnej z oddechem i postawą wewnętrzną, akumulowana jest najpierw w głowie, a następnie podczas oddechu rozprowadzana na całe ciało. Wschód jest przekonany, że z tym łączy się pozytywny wpływ postawy na krążenie krwi i system nerwowy czło-

wieka. Dzięki pozycji *lotosu* postawa medytującego zostaje bardziej osadzona w sobie, co umożliwia skupienie duchowe. Najprawdopodobniej dlatego od dawna widziano w pozycji *lotosu* „świętą postawę”, tj. najwłaściwszą jaką człowiek może zająć wobec tajemnicy Absolutu.

2. Właściwy oddech. Dla praktyki *zazen* ważne znaczenie ma sposób oddychania, gdyż „poprzez oddech można wywierać wpływ na całego człowieka i to aż do jego warstw przed- i pozaracjonalnych” (J. B. Lotz). Praktykujący *zazen* są świadomi tego, że oddech jest łącznikiem pomiędzy ciałem i duchem. Na początku *zazen* medytujący robi dwa głębokie wdechy i wydechy powietrza i za każdym z nich wstrzymuje na chwilę dech. Pragnie w ten sposób przeciąć bieg myśli i wprowadzić swój umysł w stan wymagany dla medytacji. Oddech, który na początku medytacji może być krótki i powierzchowny, angażujący jedynie przestrzeń piersiową człowieka, w miarę praktyki *zazen* staje się głębszy, angażujący jego przestrzeń brzuszna.

W z. kultywowana jest tradycja schodzenia w oddychaniu do „środka ziemi” człowieka, tj. do jego centrum brzuszno (*hara*). Taki głęboki, powolny, rytmiczny sposób oddychania zakorzenia człowieka medytującego bardziej w jego ciele, czyli w sferze przedracjonalnej. Medytujący nie zatrzymuje się jednak na tej sferze, ale przez oddech wpływa także na stan swego umysłu. Służy temu w *zazen* metoda liczenia oddechów *od 1 do 10*. Nie używa się większych liczb, gdyż w tym treningu nie chodzi o rozwój myślenia, ale o ćwiczenie uwagi umysłu. Liczba „1” liczona jest na wdechu, „2” na wydechu, „3” na wdechu itd. Praktyka liczenia oddechów w z. nie jest czymś tylko dla początkujących, ale stosowana jest przez wielu ludzi całe życie. Jej skutkiem jest uzyskiwanie ciągłości uwagi umysłu, ćwiczenie jego niepodzielności, osiągnięcie wewnętrznej pokój.

3. Postawa wewnętrzna — oświecenie.

Postawa wewnętrzna człowieka podczas ćwiczenia *zazen* ma charakter wielowymiarowy. Spośród wielu czynników bliżej ją określających należy najpierw wspomnieć o danych światopoglądowych.

Otóż buddysta z., jak każdy postępujący drogą przebytą przez Buddę przyjmuje tzw. trzy „klejnoty”: Buddę, dharmę i sanghę.

a) *Oświecony Budda* jest pierwszym „klejnotem”, czy „skarbem” każdego wyznawcy buddyzmu z. Wierzy on w jego naukę o drodze do oświecenia, przynajmniej dopóty, dopóki jej głębiej nie doświadczy, i pragnie dojść do udziału w jego naturze, tj. do jedności z ostateczną rzeczywistością, z tym, co Boskie;

b) drugim „skarbem” buddysty z. jest *dharm*a rozumiana jako doktryna i jako porządek kosmiczno-moralny. W z. nie chodzi tyle o zagłębianie się w „naukę Buddy”, co pójście wyznaczoną przez niego drogą;

c) *sangha* to wspólnota, powinowactwo duchowe wszystkich wyznawców Buddy, a nawet wszystkich istnień zmierzających do odzyskania swej pierwotnej natury.

Przyjęcie wymienionych trzech „skarbów”, „klejnotów”, zwanych też „schronieniami” jest głównym wydarzeniem w życiu religijnym buddysty, podczas którego zobowiązuje się on do uwolnienia się od ślepych uwarunkowań i dokonania medytacyjnego wglądu w prawdziwą naturę rzeczy.

Na drodze do wyzwolenia buddysta z. wkłada bardzo wiele wysiłku w przestrzeganie zasad moralności i doskonalenie swej postawy, by żyć w coraz głębszej harmonii z innymi braćmi i siostrami. Temu służy głównie zachowanie tzw. *Dziesięciu głównych wskazań* sformułowanych następująco: „1. Nie ma zabijania; 2. Nie ma kradzieży; 3. Nie ma niewłaściwego uprawiania seksu; 4. Nie ma kłamstwa; 5. Nie ma zażywania narkotyków; 6. Nie ma mówienia o wadach innych; 7. Nie ma chwalenia siebie, ani ganienia innych; 8. Nie ma od-

mawiania innym dóbr Dharmy; 9. Nie ma wpadania w gniew; 10. Nie ma zniesławiania trzech skarbów”.

Każde z tych wskazań zaczyna się od słów: „Nie ma...”. Są one rezultatem wglądu w przyrodzone dobro człowieka, w to co stanowi jego właściwą naturę i drogę do jej doskonalenia we wspólnocie z innymi przez wysiłek etyczny. Nie ma on na celu tylko uzyskanie własnego dobra (oświecenia), ale jest zarazem szukaniem dobra innych, o czym może świadczyć codziennie ponawiane przez wyznawców z. tzw. wielkie ślubowanie dla wszystkich: „Czujące istoty są niezliczone; ślubuję je wyzwolić. Chciwość, gniew i niewiedza są niewyczerpane; ślubuję położyć im kres. Bramy Dharmy są niezliczone; ślubuję je przeniknąć. Droga Buddy jest niedościgniona, ślubuję osiągnąć ją w pełni” (R. Aitken, *Wchodząc na ścieżkę zen*, 80-81).

W przeżywaniu *zazen* jako „przekazu z serca do serca” niezbędne jest → kierownictwo duchowe (*sanzen*). Prowadzącym ucznia jest ten, który sam przeszedł drogę do wyzwolenia i którego doświadczenie zostało autorytatywnie zatwierdzone przez innych oświeconych. Z nim uczeń nawiązuje głęboką więź duchową, powierza mu swe doświadczenie, zdaje się na jego rady, ufa mu ślepo w trudnych, przełomowych chwilach własnej drogi i najczęściej pod jego impulsem dochodzi do oświecenia.

Mistrz interpretuje powierzone mu doświadczenie i w jakiś sposób uświadamia uczniowi na jakim etapie drogi ten aktualnie się znajduje. W szkole Soto sposób, w jaki prowadzi mistrz skupia się wokół udoskonalania pozycji cielesnej ucznia, posiadania ciągłej świadomości własnego oddechu (*sikan-tadza*). Natomiast w szkole Rin-zai mistrz przedkłada uczniowi odpowiedni *koan*, czyli jakieś zagadkowe zdanie, słowo czy gest, którego nie da się rozwiązać przy pomocy myślenia racjonalnego. Jest on mu pomocny, by przekroczyć ten typ myślenia i

wznieść się na poziom intuicyjny, na którym możliwe jest dostąpienie oświecenia. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku chodzi o medytację bezprzedmiotową.

Stopniowa przemiana wewnętrzna ucznia dokonuje się zazwyczaj w dłuższym czasie. Oprócz systematycznej praktyki prywatnej medytacji uczeń bierze od czasu do czasu udział w zbiorowych ćwiczeniach *zazen* w sali medytacyjnej prowadzonych pod okiem mistrza. Trwają one 5 dni (*sesshin*). Każdego dnia uczeń podejmuje 10 czterdziestominutowych medytacji (od godz. 4 rano do 22 wieczorem), słucha jednej konferencji mistrza, może do trzech razy rozmawiać z nim o swej drodze duchowej, wykonuje jakąś pracę ręczną, bierze dwa razy udział we wspólnej ceremonii picia herbaty. *Sesshin* przeżywany jest w absolutnej ciszy i najczęściej staje się czasem sposobnym do uzyskania oświecenia.

Na drodze do oświecenia dają się wyróżnić trzy etapy: a) zaangażowanie własnego umysłu i woli w *zazen* w celu uzyskania próżni ducha (wolności od myśli odnoszących się do własnego „ja”) i opanowanie siebie oraz własnych złych skłonności (nieuporządkowanych uczuć, ambicji, zazdrości, gniewu itp.); b) wejście w bardziej pasywne doświadczenie w postaci zjawisk paranormalnych (*makyō*), takich jak: wizje, zniekształcenia ciała, wrażenia słuchowe i węchowe, które nie mają swej przyczyny w obiektywnej rzeczywistości. Doświadczenia te mogą być nazwane „psychologiczną ekstazą”, „zatopieniem”. Medytujący nie powinien poddawać się tym fenomenom, ale pozostać względem nich w postawie „obserwatora”. Są one „znakami”, że człowiek zbliża się do oświecenia; c) etap właściwego oświecenia to „nabycie pewnej duchowej siły, którą każdy człowiek ma w sobie, a która dotychczas była dla niego ukryta i niedostępna” i „uzyskanie intuicji w sensie całościowego oglądu bytów”. Oświecenie to „nagle przeniesienie

człowieka na wyższą płaszczyznę” bytowania, na której zniesione są przeciwieństwa obecne w świecie pojęć, nie ma już doświadczenia bólu, a istnieje poczucie pokoju i szczęścia (M. M. Enomiya-Lassalle).

Mistrzowie z. są świadomi, że stan oświecenia (*satori*) jest przeżyciem nie dającym się opisać przy pomocy pojęć rozumowych. To uzyskanie głębszego rozumienia siebie i nowego „stokrotnie lepszego widzenia rzeczywistości”. To osobiste, bezpośrednie ujście ostatecznej rzeczywistości i związane z tym nowe poznanie i odczucie. „Wraz z oświeceniem, *zazen* przynosi uświadomienie, że substratem egzystencji jest Pustka (*sunjata*), z której rzeczy nieustannie wynikają, i do której powracają bez końca, i że ta Pustka jest pozytywna i żywa” (W. Kurpiewski, *Z. jako sposób życia*, 75). Tego tajemniczego stanu nie można więc określić jedynie negatywnie, tym bardziej, że stanowi on dla osób oświeconych doświadczenie szczególnego ubogacenia. Owa Pustka jest dla buddysty „czymś żywym, dynamicznym, wolnym od masy, nieprzytwierdzonym do niczego, poza indywidualnością, czy osobowością — *matrix* wszystkich fenomenów” (Enomiya-Lassalle). Bezpośrednie doświadczenie owego substratu egzystencji, w którym nie ma już ani samodzielnego „ja”, ani żadnej pojedynczej rzeczy jest dla buddysty doświadczeniem w jakimś sensie eschatologicznym. Oznacza, przynajmniej w momencie oświecenia, wyzwolenie z → cierpienia i stan wygaśnięcia pożądań będących przyczyną cierpienia. Jest momentem rozerwania łańcucha ponownych narodzin, którym człowiek jest spętany w myśl teorii o uzależnionym pochodzeniu.

Ten, kto uzyskał stan oświecenia, nie staje się przez to całkowicie nowym człowiekiem w tym sensie, by mógł być przez nie dogłębnie przemieniony. Pierwsze doświadczenie oświecenia rodzi pragnienie ciągłego posiadania go i pobudza człowieka

do wzmocnienia wysiłków w celu doskonalenia własnej postawy moralnej i duchowej. W buddyzmie z. mówi się o „małych” i „wielkich” oświeceniach, a różnica między nimi polega na stopniu jasności, głębi i pełni przeżycia.

Po oświeceniu *zazen* pozostaje w dalszym ciągu czymś bardzo ważnym dla buddysty z. Skutek oświecenia ma wpływ na człowieka, jego postawę względem innych, styl życia i działania. Uzyskany głębszy wgląd w rzeczywistość sprawia, że odtąd człowiek bardziej docenia ciszę i samotność będące warunkiem utrzymania owego głębszego widzenia, posiadania „trzeciego oka” i doskonalenia go. Skutki praktykowania *zazen* pokazują, iż także postawa człowieka względem innych staje się odtąd bardziej nacechowana życzliwością, współczuciem i radością życia. Wreszcie ma ona istotny wpływ na działanie człowieka. Swą kreatywność i siłę czerpie ono ze źródła doświadczenia duchowego i od niego się nie oddala. Jest to bardzo widoczne np. w sztuce. Teatr japoński, w odróżnieniu od teatru europejskiego opierającego się głównie na słowie, bazuje na ciszy. Duże znaczenie ma w nim bezgłośna, wewnętrzna sztuka. Niemcy spektakl japoński jest niezrozumiały dla Europejczyka, którego kultura nie opiera się na intuicyjnym widzeniu, ale na Logosie.

III. Z. a chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo stykające się z buddyzmem z. od dawna stawiali sobie pytania: czy medytacja *zazen* może być pomocna dla medytacji chrześcijańskiej? Jaką wartość może mieć przeżycie oświecenia dla chrześcijańskiego życia duchowego?

Otwarcie się Kościoła katolickiego w dobie Sob. Wat. II na świat i religie niechrześcijańskie oraz podjęty z nimi dialog (AG 18), dały nowy impuls chrześcijańsko-buddyjsko-zenistycznym kontaktom na Dalekim Wschodzie, głównie w Japonii. Obecne doświadczenia tego dialogu, współbycia i wzajemnego ubogacania się różnymi war-

tościami duchowymi wskazuje między innymi na konkretne sposoby wykorzystania ascetycznych i kontemplacyjnych tradycji buddyzmu z. w chrześcijańskim życiu duchowym.

Choć jest może jeszcze za wcześnie na dokonanie całościowej oceny możliwości zastosowania *zazen* w duchowości chrześcijańskiej, to jednak biorąc pod uwagę dotychczasowe doświadczenie przejmowania i asymilacji pewnych elementów *zazen* w procesie rozwoju modlitwy chrześcijańskiej, poczynione głównie przez misjonarzy jezuitów w Japonii, należy wskazać na następujące ważne elementy:

1. Znaczenie, jakie w *zazen* odgrywa ciało i postawy cielesne warunkujące integrację psychosomatyczną człowieka, pomaga także medytacji chrześcijańskiej do wartościować dziś bardziej element somatyczny.

Element ten, jak wiadomo, był niejednokrotnie niedoceniany w modlitwie chrześcijańskiej lub nawet pomijany z powodu obecnego w świadomości chrześcijan dualizmu pochodzącego z filozofii greckiej, wzmacnianego gnostycko-manichejskimi poglądami. Praktykowanie postaw cielesnych z. w medytacji chrześcijańskiej, choć jest bardzo trudne i bolesne, może być bardzo pomocne w skutecznym przezwyciężaniu rozproszenia i lepszym osadzeniu psychiczno-duchowej postawy medytującego „w sobie”, jej głębszym wkorzeniu w ciało.

2. Kontrolowanie i regulowanie oddechu praktykowane w *zazen* najpierw jako zewnętrzne, cielesne ćwiczenie, prowadzi stopniowo medytującego do stanu wewnętrznej harmonii opartej na pierwszeństwie wdechu przed wydechem, tj. elementu otrzymywania przed dawaniem; pasywności, receptywności przed aktywnością.

Czynnik ten, za mało doceniany w chrześcijaństwie poza → modlitwą Jezusową, może okazać się bardzo pomocny w

medytacji chrześcijańskiej w celu pełniejszego zaangażowania w niej człowieka i przywracania mu zdrowej pasywności, będącej przeciwwagą dla jego obecnej nadyktywności.

3. Włączając metodę *zazen* w chrześcijańską medytację nie należy tracić z oczu ryzyka zatrzymania się na symbolizmie psychofizycznym, tj. postawie ciała i oddychaniu, ani też nie należy ulegać pokusie brania wrażeń powodowanych przez ćwiczenia cielesne za autentyczne pociechy Ducha Świętego (OF 27-28).

4. Praktykowanie *zazen* może się okazać ubogacające dla postawy duchowej chrześcijanina. Można mówić o następujących zaletach takiej medytacji: a) pomaga bardziej wykorzystywać naturalne siły człowieka dla życia duchowego, dla ascezy i modlitwy. Winny one być zaangażowane w jednakowej mierze jak postawa wiary w działanie łaski Bożej, która nie może być naruszona i zdominowana przez wysiłek ludzki; b) może ona służyć bardziej radykalnemu ogołoceniu materialnemu i duchowemu uznawanemu zawsze w chrześcijaństwie — przy założeniu właściwej posiadanej motywacji — za podstawową postawę otwarcia się na łaskę Bożą. Szczególne ogołocenie, jakie przeżywają osoby w stanie oświecenia, określanego „doświadczeniem czystego aktu istnienia”, są „najlepszą dyspozycją, by móc zbliżyć się do Boga”; c) medytacja chrześcijańska przeżywana przy zastosowaniu *zazen* jako bezprzedmiotowa, a raczej pozaprz przedmiotowa, praktykowana z właściwą motywacją, w duchu ofiary, prowadzi do ożywienia w medytującym „podstawy duszy”, „trzeciej władzy” (obok rozumu i woli), która wskutek przerostu *ratio* zanikła w człowieku Zachodu i stała się w nim bezowocna. Tego rodzaju medytacja przeżywana w postawie ogołocenia z obrazów i pojęć i przy aktualizacji owej „trzeciej władzy”, zawsze uznawanej na Dalekim Wschodzie, otwiera chrześcijanina bardziej

na tajemnicę Boga niż medytacja dyskursywna; d) medytacja *zazen* pomaga przezwyciężyć kryzys oschłości, w jaki zazwyczaj popada człowiek praktykujący medytację dyskursywną i nie może przejść do modlitwy prostszej i bardziej uczuciowej. Pozwala ona wówczas oderwać się od myśli i wewnątrznie się skupić. Szczególnie należy ją polecać tym, którzy od początku wykazują „naturalną skłonność do kontemplacji” i którym medytacja dyskursywna przychodzi z większym trudem. Metoda *zazen* pomoże im tę predyspozycję w sobie szybciej rozwinąć; e) metoda *zazen* jest szczególnie przydatna dla postąpienia na drodze prostej, bardziej kontemplacyjnej modlitwy. Dzięki niej człowiek może przejść od rozmyślania, medytacji do kontemplacji nabytej. → Kontemplacja włana jest całkowitym darem Bożej wolności i nie można jej uzyskać przy pomocy żadnej z metod, można jedynie bardziej się do niej przysposobić (H. Enomiya-Lassalle, 73-94)

5. Przy omawianiu możliwości zastosowania metody *zazen* w medytacji chrześcijańskiej nie wolno pominąć związanych z tym trudności, a nawet niebezpieczeństw. Z. bywa określany „ścieżką stromą”, wymagającą od medytującego ogromnego wysiłku, żelaznej dyscypliny i radykalnego wyrzeczenia. Z tego względu tylko nieliczni z wchodzących na tę drogę okazują się wytrwali w dłuższym czasie. Do niebezpieczeństw tej drogi należy najpierw zaliczyć ryzyko oddalenia się od wiary w Boga chrześcijańskiego Objawienia, mające miejsce wówczas, gdy ktoś nie potrafi oddzielić techniki *zazen* od podłoża światopoglądu buddyjskiego. Wprawdzie z. nie jest religią

w tym znaczeniu co chrześcijaństwo, a jego metody są stosowane w samej Japonii poza buddyzmem, istnieje niebezpieczeństwo przejścia światopoglądu wraz z techniką medytacji. Dlatego też chrześcijanin poddając się pod kierownictwo buddyjskiego mistrza nigdy nie może utracić świadomości, że jego jedynym pośrednikiem do Boga i drogą zbawienia jest zawsze Jezus Chrystus (DJ 20).

Ryzyko oddalenia się od wiary może być nadto spowodowane zbyt dużym zaufaniem we własne siły, zwłaszcza wtedy gdy człowiek zaczyna doświadczać wyraźnych pozytywnych skutków medytacji.

Innym niebezpieczeństwem jest załamanie nerwowe, jakie może mieć miejsce zwłaszcza na ukazanym drugim etapie medytacji *zazen*, gdy ktoś nie potrafi zintegrować w sobie treści pochodzących z podświadomości. W Japonii znane są przypadki obłąkania zenistycznego. Stąd też ta metoda medytacji winna być praktykowana zawsze pod kierownictwem autentycznego mistrza z.

R. Aitken, *Wchodząc na ścieżkę z.*, Lb [brw]; J. B. Lotz, *Wprowadzenie w medytację*, Kr 1983; W. Kurpiewski, *Z. jako sposób życia*, „Pismo Literacko-Artystyczne”, 3(1984), 2, 61-79; H. Waldenfels, *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*, Wwa 1984; L. Soletta, *Lo Z.*, w: *La preghiera, Bibbia, teologia, esperienze storiche*, red. E. Ancilli, R 1988, 2, 273-288; *Das Lexikon des Z.*, red. S. Schumacher i G. Woerner, Bern 1992; H. M. Enomiya-Lassalle, *Krótkie wprowadzenie w z.*, Wwa 1994; H. Dumoulin, *Spiritualität des Buddhismus*, Mainz 1995; H. M. Enomiya-Lassalle, *Z. — Weg zur Erleuchtung. Einführung und Anleitung*, Fri-Bas-W 1995; *Encyklopedia Mądrości Wschodu. Buddyzm. Hinduizm. Taoizm. Z.*, red. E. i P. Trzeciakowie, Wwa 1997.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

ZGADZANIE SIĘ Z WOLĄ BOŻĄ

Gotowość woli ludzkiej do przyjęcia Bożych wymagań (wymiar czynny), akceptację wszystkiego, czego Bóg żąda od

człowieka (wymiar bierny). Całkowite poddanie woli ludzkiej, a przez nią i innych władz człowieka woli Bożej.

Obejmuje następujące akty: a) poznanie woli Bożej wobec siebie, rozpoznanie sposobu jej realizowania; b) okazywanie zadowolenia z Bożego działania (→ dary Ducha Świętego); c) dobrowolną, świadomą akceptację działania Bożego, podjęcie współpracy z Jego łaską (zgodę woli); d) konkretne wprowadzenie w czyn Bożych natchnień.

Czyny dokonane zgodnie z wymaganiami woli Bożej są sprawdzianem oddania się człowieka Bogu, dlatego często utożsa-

mia się z. s. z w. B. ze → świętością, jako warunek dojścia do doskonałej miłości, dowód i wyraz miłości Boga. Powoduje wewnętrzne oczyszczenie, odnowę duchową, wyklucza grzech dobrowolny.

W teologii mistycznej z. s. z w. B. stanowi istotę → zjednoczenia mistycznego.

S. Urbański, *Mistycyzm. Zjednoczenie przekształcające*, RT, 42(1995), 5, 61-81.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

ZGROMADZENIE LITURGICZNE

Termin rozpowszechniony przez A. G. Martimort.

Z. l. jest „wspólnotą ochrzczonych, którzy poświęceni są przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym jako dom duchowy i święte kapłaństwo, aby składać ofiary duchowe. To kapłaństwo wspólne jest kapłaństwem Chrystusa, jedynego Kapłana, w którym uczestniczą wszyscy członkowie” (KKK 1141).

Sama liturgia, jako taka, oznacza uczestnictwo ludu Bożego w dziele Bożym (KKK 1069). Zatem „całe zgromadzenie jest [...] liturgią, każdy wg swojej funkcji [...] powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych” (KKK 1144). Na tej podstawie można mówić, iż z. l. jako przedmiot i podmiot działania Boga w swoim ludzie i ze swoim ludem jest „przestrzenią sakralną”. W niej dokonuje się nasze zbawienie i uwielbienie Boga (SC 2. 5). Liturgia jest centralnym momentem życia chrześcijańskiego (SC 10), co oznacza, że jest wpisana w naturę Kościoła. Stąd wszystkie czynności liturgiczne są czynnościami całego Kościoła, czyli ludu Bożego, który jest zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów (SC 26).

Kościół lokalny zgromadzony wokół swego biskupa realizuje posłannictwo Ko-

ścioła powszechnego, przez co ukazuje się cały Kościół: jeden, święty, katolicki i apostołski (LG 26). Natomiast Kościół powszechny nabiera konkretnego kształtu w Kościele lokalnym, zwłaszcza gdy sprawuje się liturgię eucharystyczną (ChL 29). Kościoła nie można zamknąć w pewnych granicach terytorialnych, lecz ujawnia się on w pełnym i czynnym uczestnictwie całego ludu Bożego w czynnościach liturgicznych (SC 41). W ten sposób każdy ochrzczony włącza się w tajemnicę Kościoła realizowaną *hic et nunc* w konkretnym z. l. (SC 42; LG 23).

Tradycja Kościoła apostołskiego podkreśla wspólnotę, gromadzenie się w jedno (np. Dz 1, 13; 2, 1. 42). Z. l. stanowi dla nich podstawową rzeczywistość liturgiczną. W III w. obok gr. określenia *ekklēsia* używano gr. terminu *synaxis* oraz łac. *coetus* i *convocatio*, którymi określano z. l. zwoływane przez kapłanów działających w imieniu Chrystusa i z Jego polecenia. W średniowieczu pojęcie z. l. zeszło na dalszy plan. Jednak dzięki ruchowi liturgicznemu (XIX/XX w.), a w konsekwencji Sob. Wat. II znów podkreślone zostało w liturgii znaczenie z. l.

Z. l., które jest zorganizowane w swym składzie i podziale czynności, tworzy pewien plan zewnętrzny i spełnia funkcję

świętego znaku. Powołując się na św. Tomasza z Akwinu dostrzega się poczwórny wymiar znaku z. l. (Sth II-II, q. 60, a. 3):

a) przypomina rzeczywistość przeszłą (*signum rememorativum*) — z. l. przypomina zgromadzenie ludu izraelskiego pod górą Synaj i trwającą w historii Izraela kultyczną gminę ludu Bożego (Pwt 4, 10; 9, 10; 18, 16). Bóg był obecny wtedy pośród zebranego ludu (Wj 19, 17) i ogłaszał mu swoje słowo (Pwt 4, 12-13). Istotne elementy charakteryzujące zgromadzenie to: zwołanie, obecność, słowo i przymierze;

b) przedstawia rzeczywistość nadprzyrodzoną uaktualniającą się obecnie (*signum demonstrativum*) — z. l. jest skutecznym znakiem niewidzialnej rzeczywistości nadprzyrodzonej (SC 2). Kościół, jako nowy lud Boży, jest wezwany także przez Pana za pośrednictwem Jego wysłańców (Mt 28, 18-20). Z. l. zwołuje biskup lub w jego imieniu prezbiter. Jeden i drugi czynią to mocą przysługującego im posłannictwa Bożego. Ponadto zgromadzenie w NT zyskuje absolutnie nowy sens, ponieważ stanowi ono Ciało Mistyczne Chrystusa (Ef 4, 7-16) i nową świątynię, w której mieszka Bóg (Ef 2, 21-22). Obecność Chrystusa pośród zgromadzenia nowego ludu wynika ze słów z Jego słów: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20). W tym zgromadzeniu zostaje też wypełniony nakaz Chrystusa: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24-25). W ten sposób dzięki obecności Chrystusa paschalnego z. l. aktualizuje → Misterium Paschalne, ponieważ po Wniebowstąpieniu wszystkie wydarzenia zbawcze Chrystusa przeszły do liturgii;

c) zapowiada rzeczywistość przyszłą (*signum prognosticum*) — z. l. jest obrazem i inauguracją Kościoła niebieskiego. Św. Jan przedstawia zgromadzenie eschatologiczne, które wysławia Boga i zabitego Baranka, który jako zmartwychwstały zasiada po prawicy Boga Ojca (Ap 5, 7. 10. 13; 21,

2-3). Zgromadzenie ziemskie ukazuje w swej wspólnotcie wiarę w łączność ze zgromadzeniem świętych w niebie (LG 50). W ten sposób również zgromadzenie ziemskie stanowi inaugurację liturgii niebieskiej (SC 8);

d) posiada moc zobowiązującą (*signum obligativum*) — tworząc z. l. każdy chrześcijanin winien kierować się nakazem Chrystusa (Mt 18, 20). Wszelkie próby zmiany liturgii na własną rękę będą sprzeciwianiem się temuż nakazowi i nie będą ukazaniem wspólnoty zebranej w imię Chrystusa (Dyr 64). Wypełnianie swojej funkcji przez każdego z uczestników zgromadzenia, a wynikającej z przyjęcia jej i akceptacji przez Kościół, pozwala na ukazanie, że z. l. rzeczywistość przedstawia uniwersalność Kościoła (SC 22. 26). Chodzi tu nie tylko o formy zewnętrzne, ale również o postawę wewnętrzną człowieka, który w liturgii wykonuje funkcję kapłańską samego Chrystusa (SC 7). W takim razie z. l. domaga się od każdego wierzącego pełnego, świadomego, czynnego i owocnego uczestnictwa (SC 11. 14).

Z. l. może zaistnieć również przy braku kapłana (SC 35). W takim wypadku przewodniczy liturgii diakon lub inna osoba świecka wyznaczona przez biskupa. Chodzi tu przede wszystkim o niedzielne liturgie. Z. l. istnieje również wtedy, gdy liturgii przewodniczy osoba świecka w czasie celebracji: liturgii Słowa, Liturgii Godzin, sakramentu małżeństwa, liturgii pogrzebowej lub kultu Eucharystii poza Mszą św.

Z. l. pozwala zatem zrozumieć, szczególnie współczesnemu człowiekowi, że nie zbawia się on tylko sam, ale dokonuje tego w społeczności i poprzez nią (eklezyjalny wymiar duchowości chrześcijańskiej).

R. Zielasko, *Teologia z. l.*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Pz-Wwa-Lb 1967, 125-134; B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, Pz 1981; A. G. Martimort, *Struttura e leggi della celebrazione liturgica*; w: *La*

Chiesa in preghiera, Bre 1987, 109-132; *Directorium de celebrationibus dominicalis absente presbytero*, „Notitiae” (1988), 263, 366-378; B. Nadolski, *Liturgika*, 1 — *Liturgika fundamentalna*, Pz 1989, 91-96; H. Sobeczko, *Postawy wewnętrzne i zewnętrzne w*

czynnym uczestnictwie wiernych we Mszy świętej, RBL 43(1989), 3, 207-224; Cz. Krakowiak, *Z. l. jako podmiot celebracji*, RBL 43(1989), 3, 168-178.

JACEK NOWAK SAC

ZJAWISKA NADZWYCZAJNE

W procesie dynamicznego → rozwoju duchowego mogą występować określone zjawiska, które przekraczają zwyczajny porządek życia chrześcijańskiego, które mogą mieć naturalne, preternaturalne lub nadprzyrodzone przyczyny. Konieczna jest ich roztropna identyfikacja oraz interpretacja.

I. Ogólne zasady interpretacji. Zgodnie z zaleceniami Prospera Lambertini (późn. Benedykt XIV) w dziele *De servorum Dei beatificatione et canonizatione* (1734) należy przede wszystkim ustalić okoliczności zjawiska, czyli miejsce, czas, kontekst, stan fizyczny, psychiczny a zwłaszcza moralny podmiotu.

Najpierw należy próbować wytłumaczyć zjawisko w oparciu o możliwe przyczyny naturalne. Jeśli to nie wystarcza, można przejść do interpretacji teologicznej, biorąc pod uwagę przede wszystkim jego cel. Należy uwzględnić skutki psychiczne i moralne w całej ich przestrzennej oraz czasowej rozciągłości, a także stosunek podmiotu zarówno do z. n., jak i do faktu poddawania go badaniom.

1. Naturalne przyczyny z. n. Zjawiska spowodowane w naturalny sposób obejmują wszystkie te tajemnicze i paranormalne zdarzenia, dla których jeszcze nie mamy kompletnego naukowego wytłumaczenia, lecz w sposób oczywisty mieszczą się w ramach sił natury, jak np. telepatia. Zjawiska te należą do dziedziny → parapsychologii. Jednak w teologii duchowości mamy także do czynienia z fenomenami, które mają cechy autentycznych mistycznych zjawisk a w rzeczywistości są naturalnego pochodzenia lub występują zmieszane z nadprzy-

rodzonością. Nie znamy z pewnością wszystkiego, co zdolna jest wytworzyć natura, dlatego trzeba zawsze ściśle stosować następującą zasadę: *nie można definitywnie przypisywać czegoś nadprzyrodzonej przyczynie, jeśli w sposób prawdopodobny posiada naturalne lub preternaturalne wytłumaczenie*. W ten sposób unika się skrajności: dostrzegania nadprzyrodzoności w każdym niezwykłym zjawisku albo odmawiania uznania wszelkich przyczyn poza naturalnymi.

W szukaniu naturalnych przyczyn z. n. należy przywołać osiągnięcia psychosomatyki, ukazującej wzajemne relacje duszy i ciała. Ich współzależności sprawiają, że teologowie, lekarze, psychiatrzy i kierownicy duchowi winni dokładnie badać konstytutywne faktory jednostki, takie jak: temperament, różnice płci, a także rolę wyobraźni, stany depresyjne oraz choroby.

2. Pozanaturalne przyczyny z. n. Istnienie aniołów, którzy jako Boże stworzenia przez grzech stali się złymi duchami, jest prawdą wiary. Za Bożym pozwoleniem mogą wystawiać ludzi na próbę, szkodząc im aż do napaści w cielesny sposób. Jednak w większości diabelskich ataków człowiek pozostaje wolny. Zły duch może bowiem działać na wyobraźnię i inne wewnętrzne oraz zewnętrzne zmysły, ale nie na władze duchowe. Jako stworzenie nie może też czynić prawdziwych cudów, które przekraczają zdolności stworzeń, jednak przewyższając człowieka mocą, może sprawiać cudowne zjawiska budzące podziw.

Zły duch nie może powodować prawdziwie z. n., stwarzać substancji, wskrze-

sząć umarłych, natychmiastowo leczyć ran czy formułować prawdziwych przepowiedni, gdyż taka moc przynależy jedynie Stwórcy. Nie zna też sekretów umysłu i serca ludzkiego i nie może tworzyć w człowieku z. n. czysto intelektualnej i wolitywnej natury, gdyż nie ma dostępu do tych władz. Powyższe zjawiska mogą być jednak fałszowane przez złego ducha.

Z Bożym pozwoleniem diabeł może tworzyć cielesne i wyobrazeniowe wizje, fałszować ekstazy, tworzyć promienie światła i rozgrzewać ciało, powodować zmysłowe pociechy i czułości, natychmiastowo leczyć choroby spowodowane jego oddziaływaniem, produkować stygmaty i inne nadzwyczajne fenomeny somatyczne a także wszelkie zjawiska dotyczące fizycznych przedmiotów. Jest w stanie także symulować cuda i zjawiska lewitacji, bilokacji i kompenetracji ciał, sprawiać zniknięcie przedmiotów przez tworzenie przeszkód dla wzroku lub bezpośrednio działanie na oczy, wypowiadać słowa przez fale dźwiękowe lub bezpośrednio oddziaływanie na zmysł słuchu, wywoływać w człowieku mówienie językami, a także powodować niepalność ciał przez wstawienie między nie a ogień odpowiedniego medium.

3. Bóg jako przyczyna z. n. Wszelkie prawdziwe fenomeny mistyczne winny być przypisywane Bogu. Identyfikacja ich jest jednak bardzo trudna z tego powodu, że organizm człowieka może okazywać identyczne, zewnętrzne symptomy, będące rezultatem naturalnej i preternaturalnej przyczyny. Struktura psychosomatyczna człowieka może reagować jedynie w pewien określony sposób, nie pozwalając w samym zjawisku odnaleźć wskazówki co do pochodzenia. Można przyjąć ogólną zasadę, że wszelki fenomen, który nie gwałci moralnego prawa i nie wprowadza logicznej sprzeczności, może mieć Boga za twórcę. Często też jedyne, co można stwierdzić o danym fenomenie, to zwykła możliwość

nadprzyrodzonej przyczyny, bez jakiegokolwiek pewności.

Fenomeny → życia duchowego zawierają zewnętrzne i wewnętrzne zjawiska, które pochodzą z autentycznych mistycznych doświadczeń, oraz nadzwyczajne łaski zwane *gratis datae*, które nie należą do istoty stanu mistycznego. Te ostatnie, różne od łask *gratum faciens*, nie mają za bezpośredni cel uświęcenie otrzymującego je, ale duchowy pożytek innych. Będąc poza zasięgiem osobistej zasługi nie należą do nadprzyrodzonego → organizmu życia chrześcijańskiego, więc zwiemy je epifenomenami życia łaski. Mogą więc występować w podmiocie, któremu brak łaski uświęcającej. Nie będąc przedmiotem zasługi, są całkowicie darmowe i w każdym wypadku wymagają pośredniej interwencji Boga.

Z powyższego wynika, że nie jest roztropnie pragnąć łask *gratis datae* lub charyzmatów, jako że nie są konieczne do zbawienia, a cenniejszy od nich jest każdy akt miłości. Gdy jednak Bóg ich udzieli, to nie stanowią dowodu bycia w stanie łaski uświęcającej, a tym bardziej → świętości. Skoro łaski *gratis datae* nie uświęcają, można teoretycznie pozostać w stanie grzechu śmiertelnego, nawet po ich otrzymaniu. Jako niezależne od świętości, nie muszą występować w życiu każdego świętego, jednak mogą pośrednio być dobroczynne dla tego, kto je otrzymuje zależnie od ducha, z jakim je przyjmuje. Wydaje się, że normalnie Bóg nie chce udzielać ich ludziom w grzechu śmiertelnym.

Łaski zwykle towarzyszące życiu mistycznemu różnią się intensywnością doświadczeń i świadczą o postępie duszy, choć nie muszą występować zawsze, jako że Bóg będąc ich autorem, może prowadzić dusze jak chce.

Spośród tych łask najczęściej wymienia się: intuicję i głębokie, inne niż wiedza dyskursywna poznanie Bożych rzeczywistości, doświadczalne poznanie Boga połą-

czone z duchową radością, wzdargą świata i pragnieniem większej doskonałości, biernie oczyszczenie zmysłów, stałą świadomość obecności Boga związaną z uspieniem władz, synowskim lękiem, miłością → cierpienia, → dotykami mistycznymi, lotem ducha prowadzącym do → ekstazy i → ranami miłości, biernie oczyszczenie ducha, heroizm w praktykowaniu → cnót, pragnienie zbawienia dusz i utwierdzenie w łasce.

II. Kryteria oceny poszczególnych z. n. Należy pamiętać, że *wizje intelektualne* nie mogą być powodowane siłą diaboliczną. *Wizje wyobrażeniowe* i *cielesne*, jako że nie przekraczają możliwości złego ducha, najczęściej oceniane będą po owocach i efektach wywołanych w widzącym. Prawdziwe Boże wizje najpierw powodują lęk, lecz później ustępują miejsca miłości, pokorze i pokojowi, powodując wzrost energii duchowej i większą gotowość podmiotu do praktykowania cnoty. Wizje powodowane przez diabła na początku są pełne słodyczy i pokoju, lecz później napętlają duszę wzburzeniem, podejrzaniem i pychą. Wizje powodowane wyobraźnią prowadzą do próżności, ciekawości i pozornej cnoty.

Podobne kryteria występują w wypadku słów odbieranych w zmyśle słuchu i w wyobraźni. *Słowa intelektualne sukcesywne*, jeśli zawierają błąd, to pochodzi on z działania ludzkiego intelektu lub wyobraźni. *Słowa formalne* nie mogą być pochodzenia naturalnego, gdyż intelekt nie bierze udziału w ich tworzeniu, jednak zły duch może pośrednio prowadzić do ich zafałszowania, wpływając na wyobraźnię. *Słowa substancjalne* nie mogą być zwodnicze i ich efekt nie pozostawia wątpliwości co do Sprawcy.

Objawienia prywatne, których treść jest sprzeczna z wiarą i moralnością, należy odrzucić. Podobnie objawienia sprzeczne z powszechnym nauczaniem teologów należy uważać za podejrzane. Jeśli zawierają elementy kuriozalne lub bezużyteczne, a także

zbyt szczegółowe, długie czy śmieszne, winny być odrzucone. Boże objawienia są zazwyczaj krótkie, jasne i precyzyjne. Fałszywość jakiegoś szczegółu nie przesądza o pozostałych elementach objawienia. Także spełnienie się przepowiedni nie stanowi ostatecznego dowodu jej pochodzenia od Boga. W każdym wypadku wizjoner winien być dokładnie zbadany co do zdrowia fizycznego, psychicznego i moralnego. Mistrowie życia duchowego zgodnie twierdzą, że nie szkodzi sprzeciwić się wizji, nawet prawdziwej. Tym bardziej, jeśli przepowiednia zawiera jakieś żądanie wobec innych osób, to roszczenie może się opierać jedynie na prawdziwym cudzie, fizycznym lub moralnym.

Dwa inne fenomeny porządku intelektualnego, *kardiognoza* (poznanie tajemnic serca) i *hierognoza* (rozpoznawanie osób, rzeczy i miejsc świętych), mogą być spowodowane tylko przez Boga, gdyż natura i zły duch nie mogą swobodnie przenikać intelektu i woli.

Spośród fenomenów somatycznych, → *stygmaty* przyciągają największą uwagę. Mogą być pochodzenia nadprzyrodzonego, naturalnego i preternaturalnego. Naturalna interpretacja najczęściej wysuwa teorię hysterii, hipnozy i autohipnozy, psychosomatyczną lub stresu i parapsychologiczną. Należy jednak pamiętać, że prawdziwe stygmaty lokują się w miejscach, gdzie tradycja widzi pięć ran Chrystusa, natomiast patologiczne rany nie mają tego jednolitego położenia. Nadprzyrodzone stygmaty krwawią w dniach wspomnienia Męki Pańskiej, nigdy nie ropieją i nie mogą być wyleczone naturalnie. Zazwyczaj znajdują się u osób praktykujących cnoty w stopniu heroicznym i czczących Mękę Pańską a pojawiają się nagle w czasie → ekstazy.

Inne zjawiska, jak: *hematodroza* (krwawe łzy i pot), *lewitacja* (unoszenie się), *osmogeneza* (nadzwyczajny zapach), *inedia* (długotrwałe powstrzymanie się od po-

karmu), *wigilancja* (długotrwałe powstrzymanie się od snu), *bilokacja* (przebywanie w dwóch miejscach jednocześnie), *luminescencja* (światliwość ciała), a także *rozpalenie ciała*, poza nadprzyrodzoną przyczyną, mogą być powodowane przez naturę lub złego ducha. *Kompenetracja* (przenikanie przez ciała stałe), jako zjawisko cudowne, może być tylko nadprzyrodzona, choć trzeba brać pod uwagę osiągnięcia współczesnej nauki dotyczące naturalnych właściwości ciała. *Agibilność* (nadzwyczajnie

szybkie przemieszczanie się przekraczając ramy natury) może być przypisywana sile nadprzyrodzonej lub preternaturalnej. *Wymiana serc* jest najczęściej interpretowana nie jako fizyczne, ale mistyczne i duchowe doświadczenie.

P. Siwek, *Metody badań zjawisk nadprzyrodzonych*, Kr 1933; K. Rahner, *Visioni e profezie*, Mi 1955; A. Royo Marín, *Teologia della perfezione cristiana*, Mi 1987⁷, 1063-1133; A. Poulain, *Łaski modlitwy*, Pz 1966; P. M. Marianeschi, *Stimmate e medicina*, Terni 1987.

KS. WOJCIECH ZYZAK

ZJEDNOCZENIE

Zespolenie osoby ludzkiej z Chrystusem, które dokonuje się mocą → łaski Bożej. Jest samoudzielaniem się Boga człowiekowi, które powinno być stale podtrzymywane i pogłębiane ze strony ochrzczonego.

Św. Tomasz z Akwinu († 1274) uczy, że Bóg jest obecny w stworzeniach przez: a) swoją wszechmoc, gdyż wszystko jest Mu poddane; b) swoją obecność, ponieważ wszystko widzi i zna nawet najtajniejsze myśli; c) swoją istotę, gdyż działa wszędzie i jest pierwszą przyczyną wszystkiego (STh I, q. 8, a. 1). Natomiast w sposób szczególny jest obecny w człowieku przez łaskę jednocząc się z nim. Z. jest świadomym aktem wiary, który dokonuje się na trzy sposoby: → chrzest, → Eucharystię i doświadczenie mistyczne. Natura z. we wszystkich trzech przypadkach zasadniczo jest ta sama. Różnica natomiast polega na tym, w jaki sposób się ono dokonuje.

I. Z. chrzcielne. Zapoczątkowane jest ono w człowieku przez Boga mocą sakramentu, który zapewnia nas o z. z Nim (J 17, 26). Wszakże chrzest św. wszczepia nas w życie i jednoczy z Chrystusem, udziela łaski odrodzenia duchowego i oczyszczenia z grzechu pierwotnego. Św. Paweł uczy, że jesteśmy pogrzebani grzechowi i wchodzimy w nowe życie z. z Chrystusem (Rz 6, 3-4).

Chrzest włącza nas w tajemnice życia Chrystusa, a zwłaszcza w Jego zwycięstwo nad → grzechem i → śmiercią. To daje perspektywę pogłębienia tego, co zostało dane jako zadatek w momencie wszczęcia w Chrystusa. Sob. Wat. II o z. uczy: „I tak przez chrzest ludzie zostają wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa; z Nim współumarli, współpogrzebani i współzmartwychwstali” (SC 6). Wprawdzie pełne z. osiąga się dopiero w wieczności, to jednak już teraz dzięki łasce chrztu św. możemy jednoczyć się z Chrystusem. Nawiązuje do tego św. Grzegorz z Nazjanzu, pisząc: „Chrzest jest blaskiem duszy, zmianą duszy, zwróceniem sumienia do Boga. Chrzest jest wspomożeniem naszej słabości. Chrzest jest odrzuceniem ciała, podążeniem za Duchem, uczestniczeniem w Słowie” (*Oratio*, 40, 3).

Przyjęcie chrztu jest uznaniem nad sobą władzy Chrystusa, uznaniem Go swoim Panem, a także oddaniem się Mu do dyspozycji. Chrzest stanowi fundament uswięcenia człowieka i rodzi do życia z Chrystusem uwielbionym. Z. z Ch., które dokonuje się w chrzcie prowadzi do uwielbienia całej → Trójcy Przenajśw.

Katechizm Kościoła Katolickiego ucząc o z. chrzcielnym pisze: „Ochrzczone, wszczępiiony w Chrystusa przez chrzest,

upodabnia się do Niego. Chrzest opieczętuje chrześcijanina niezatartym znamieniem (charakterem) jego przynależności do Chrystusa” (KKK 1272). Każdy człowiek ochrzczony rodzi się z wody i Ducha, aby być nowym stworzeniem wszczepionym w Chrystusa. W ten sposób upodabnia się i jednoczy z Nim. To z. chrzcielne z Chrystusem prowadzi do uczestnictwa w życiu Chrystusa paschalnego — Tego, który umarł i zmartwychwstał.

II. Z. eucharystyczne. Z. chrzcielne pogłębiane i umacniane jest przez współpracę człowieka z Chrystusem obecnym w Eucharystii, do czego zachęca sam Chrystus. Nadprzyrodzone skutki spożywania Ciała i Krwi Chrystusa posiadają trzy aspekty: a) *eschatologiczny* — pokarm ten zapewnia uczestnictwo w życiu wiecznym i daje nam nadzieję zmartwychwstania (J 6, 54); b) *mistyczny* — przyjmowanie pokarmu eucharystycznego umożliwia bezpośrednio z. człowieka z Chrystusem (J 5, 56); c) *trynitarny* — dzięki łasce tego sakramentu człowiek wchodzi w życie Trójcy Przenajśw. (J 6, 57).

Przyjmowanie Ciała i Krwi Chrystusa, a więc Komunia, jest szczytowym momentem chrześcijańskiego życia na ziemi, gdyż jest osobistym z. z Ch. Św. Tomasz z Akwinu uczy, że ten kto przyjmuje pokarm eucharystyczny staje się członkiem Chrystusa i przemienia się w Niego. „Ten bowiem pokarm nie przechodzi w tego, kto spożywa, ale spożywającego przemienia w siebie” (*In Joannis Evangelium Expositio*, cap. 6, lect. 3, 7).

Eucharystia, jako pokarm duszy ludzkiej, własną mocą pomnaża łaskę uświęcającą i łączy się z ochrzczonym, aby przemieniać go w siebie. Z. eucharystyczne jest:

a) *fizyczne* (realne) — ma miejsce wówczas, gdy przyjmujemy w komunii sakramentalnej rzeczywiste i substancjalnie obecne pod postaciami chleba i wina Ciała i Krew Chrystusa. Dokonuje się wtedy po-

łączenie między Jezusem a nami podobne do tego, które ma miejsce między pokarmem a tym, który go przyjmuje, jednak z tą zasadniczą różnicą, że Chrystus przemienia nas w Siebie. Z. to zmierza do tego, aby nasze ciało było bardziej uległe duchowi;

b) *duchowe* — Jest ono bardziej ściśle i uświęcające. Jezus eucharystyczny przenika naszą duszę, wyobraźnię, rozum i wolę, udzielając swoich Boskich sił, a to pomaga w walce ze słabościami, egoizmem i grzechami. Z. duchowe trwa tak długo, jak tylko pragniemy. Sam Chrystus zawsze pragnie w nas przebywać, byle tylko z naszej strony była gotowość życia w stanie → łaski uświęcającej.

Z. eucharystyczne prowadzi do szczególnego z. z osobami Boskimi. Trzy Osoby Boskie wprawdzie przebywają w duszy ludzkiej przez Chrzest św. i łaskę uświęcającą, jednak w momencie Komunii jednoczymy się w sposób realny ze Słowem Wcielonym, a tym samym z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym. Jezus Eucharystyczny daje wierzącym początek z. z całą Trójcą Przenajśw., które jest sensem i celem życia chrześcijańskiego na ziemi. Z. eucharystyczne, jako źródło nieśmiertelności, jest procesem „przebóstwienia” i uczestnictwa w Boskiej naturze Chrystusa (KKK 1391).

III. Z. mistyczne. Jest wewnętrznym doświadczeniem jednoczącym człowieka z Bogiem. Im bardziej człowiek zbliża się do Boga, tym bardziej dostrzega swoją niewystarczalność, dlatego świadomie daje miejsce działaniu Boga, które prowadzi do z. mistycznego, jako niedoskonałego przedsmaku uszczęśliwiającej wizji Boga w wieczności. Działanie to stopniowo odłącza ludzkiego ducha od subiektywności, czyli bycia dla siebie, aby uczynić go otwartym na wyciśnięcie w nim obrazu Boga. Dokonuje się to w ciągu długiego czasu i na pierwsze miejsce wybija się bierność stworzenia wobec Stwórcy, którą nazywa się → oczyszczeniem biernym. Okres ten oczyszcza zmysły, pamięć i wolę, które są zawie-

szzone w duchowej próżni i pozbawione aktywności. Zapada jakby noc, która momentami rozświetlana jest promieniami miłosnej → kontemplacji. Człowiek boleśnie zaczyna pojmować prawdziwą naturę tego mroku. Lęk przed Bogiem, który obejmuje duszę, stopniowo przeradza się w tęsknotę za wieczną miłością. Także płomień oczyszczający przejawia się jako miłość, dlatego zaczyna się go kochać, bo poznaje się jego sens i wartość.

U kresu oczyszczenia duchowego pojawia się pewien rodzaj przemiany ducha ludzkiego w samego Boga. Jest to z. wolitywne, a nie istotowe i przejawia się w rozplamianiu ducha przez miłość. Doznaje się go jako „substancjalne dotknięcie” ze strony Boga, które polega na ujęciu duszy w jej głębi, niedosiętej dla nikogo poza samym Bogiem. Do tej głębi zstępuje Bóg, wobec którego milkną władze ludzkie, a dusza odczuwa obecność Umiłowanego. Taka miłość intymności jest jeszcze przerywana czasem momentami nocy. Zatem nie ma cech pełnej trwałości. Dalsze oddziaływanie miłości Boga, głębsze i trwalsze, umiejscawia ducha ludzkiego w trwałych momentach z. Następnie dochodzi do unii permanentnej, którą określa się także mianem → zaślubin mistycznych lub małżeństwa mistycznego. Duch ludzki dochodzi do kontemplacji Boskiego Oblubieńca i doznaje owoców pełnego z. z Nim.

To z. dokonuje się między osobą ludzką a Synem Bożym, co umożliwia duchowi ludzkiemu uczestnictwo w życiu Trójcy Przenajśw. Fakt ten wyraża trynitarny aspekt duchowości, gdyż zmierza do z. z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym.

Oddziaływanie Boże wchodzi od wewnątrz, od „szczytu ducha” i kolejno przenika wolę, co prowadzi do modlitwy uciśnienia, następnie obejmuje pamięć i intelekt, a to powoduje bierność jaka charakteryzuje modlitwę z. W tym momencie odczuwany jest stan „ogółocenia” i „ubóstwa”, co pozwala duchowi otworzyć się na pełnię Boga. Nie wychodzi się jednak

z przeżyć nocy, ale ta noc objawia się jako oślepiający nadmiar Bożej jasności. Ponieważ ziemskie życie nie pozwala całkowicie oglądać Boga, ta noc nigdy nie przemienie. Pojawia się tylko jakby świtanie, które w chwili śmierci fizycznej zrobi miejsce Bożemu światłu. W sposób duchowy śmierć ta następuje już wcześniej, bo w chwili z. woli ludzkiej z wolą Bożą (→ mistyczna śmierć). Wówczas życie i śmierć spotykają się ze sobą (Ga 2, 19-20). To doświadczenie z. z Bogiem w Chrystusie św. Paweł wyraża w słowach: „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17).

Mistycy potwierdzają prawdę o realnym uczestnictwie w misterium Boga, objawiającym się w Chrystusie. Uczestnictwo w tajemnicach Bożych przez z. mistyczne, obejmuje przede wszystkim Misterium → Wcielenia i Odkupienia, o czym pisze m.in. św. Jan od Krzyża (PD, 23, 1).

Temu z. *Katechizm Kościoła Katolickiego* poświęca wiele uwagi (KKK 2709-2719). Stwierdza tam m.in., iż „postęp duchowy zmierza do coraz głębszego z. z Ch. To z. zwie się «mystyką», gdyż stanowi udział w tajemnicy Chrystusa poprzez sakramenty (święte misteria), a w Nim w tajemnicy Trójcy Świętej. Bóg wzywa nas wszystkich do głębokiego z. z sobą, jakkolwiek tylko niektórym zostały udzielone specjalnej łaski lub nadzwyczajne znaki tego życia mistycznego po to, aby ukazywały dar udzielony wszystkim” (KKK 2014).

S. Czerwik, *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Wwa 1981; Maria Eugenia, *Jestem córką Kościoła*, Kr 1984, 600-638; J. Czachor, *Komunia św. zacieśnieniem więzi człowieka ze Zbawicielem*, w: *Eucharystia*, Pz-Wwa 1986, 371-375; M. Sales, *Sakrament jedności*, w: *Eucharystia* (Com, 1), red. L. Balter, Pz-Wwa 1986, 383-389; A. Santorski, *Duchowość sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, TDK, 148-177; S. Urbański, *Etapy rozwoju życia duchowego*, TDK, 263-305; A. Szafranski, *Eucharystia w centrum wszechświata*, AK 127(1996), 174-178; F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Piśmiar — pisma — nauka*, Kr 1998, 502-540.

JAN SYPKO SCJ

ZMYSŁY

Przez z. rozumie się władze ciała, dzięki którym człowiek wchodzi w kontakt z otaczającą go rzeczywistością materialną: identyfikuje jej istnienie i realizuje zarówno swe najbardziej elementarne potrzeby takie jak samozachowanie i obronę przed zagrożeniami pochodzącymi z zewnątrz, jak i potrzeby wyższe właściwe mu jako osobie: poznanie intelektualne, działanie i doznawanie afektywne. Pięć z. zewnętrznych: wzrok, słuch, dotyk, smak i powonienie były uznawane prawie w każdej antropologii za „bramy” kontaktu człowieka ze światem i za „podstawę” dla jego → rozwoju duchowego, kulturowego i religijnego. Obok z. zewnętrznych, zależnie od rodzaju antropologii wyróżnia się z. wewnętrzne, np. wg filozofii arystotelesowsko-tomistycznej istnieje tzw. *sensus communis*; wg św. Ignacego Loyoli († 1556) istnieje pięć z. wewnętrznych w części zmysłowej duszy i zwane są one z. *wyobrażeniowymi*, i tyleż samo w części intelektualnej duszy zwanych z. *duchowymi*. Wszystkie one mają jakieś podobieństwo do z. zewnętrznych; wg św. Jana od Krzyża († 1591) do z. wewnętrznych należy *wyobrażenia, fantazja i pamięć zmysłowa*. Rola z. wewnętrznych polega na byciu swego rodzaju łącznikiem pomiędzy światem materialno-zmysłowym a wspomnianym światem duchowym osoby. Biorąc pod uwagę, iż człowiek — pomimo widocznego w nim rozdźwięku pomiędzy życiem zmysłowym a umysłowym, życiem umysłowym a afektywnym — jest jednością fizyczno-psychiczno-duchową i coraz bardziej ma się nią stawać, wrażliwość na uzyskane doświadczenie jest z jednej strony czymś ludzkim, warunkującym radość życia, z drugiej zaś integracja wrażeń zmysłowych w życiu duchowym staje się ciągłym zadaniem człowieka. Szczególnego

znaczenia nabiera ona dzisiaj w dobie nadmiaru bodźców zewnętrznych (informacji, obrazów i dźwięków) napływających ze środków masowego przekazu.

I. Z. duchowe. Pismo św. opisuje objawienie się Boga w Chrystusie jako wyjście naprzeciw człowiekowi w jego cielesno-duchowej strukturze. Syn Boży stając się Człowiekiem przyjmuje ludzkie z. umożliwiające Mu, jak każdemu człowiekowi, wejście w relację z innymi. Ewangelie relacjonują, jak wielu dochodzi do spotkania z Chrystusem i do doświadczenia królestwa Bożego za pośrednictwem z. cielesnych, widząc Chrystusa (J 1, 35), słuchając Go mówiącego (Mk 4, 39), dotykając się Go (J 9, 6; Mk 5, 28-29). Wymowne i syntetyczne świadectwo o tym pozostawił św. Jan Apostoł (1 J 1, 1 -2). Jednakże, jak pokazuje to spotkanie apostoła Tomasza ze zmarłychwstałym Chrystusem, same zmysły cielesne, choć umożliwiają relację człowieka z Bogiem wcielonym, są nie wystarczającym środkiem do percepcji tajemnicy Boga udzielającej się człowiekowi jedynie w wierze (J 20, 24-29).

Opierając się na Piśmie św. Orygenes († 253) jako pierwszy wypracował doktrynę z. duchowych. Twierdzi, że chrześcijanin oprócz pięciu z. cielesnych, ma pięć z. duchowych, z. duszy lub serca. Te ostatnie zwane są przez niego także energiami duszy, jakby oddzielnymi rodzajami jednego ogólnego z. Bożego. Są one umiejscowione w odpowiadających organom cielesnych z., jakby organach duchowych, dzięki którym chrześcijanin może doświadczyć obecności wcielonego Boga. „Chrystus — zauważa Orygenes — staje się wszystkim dla poszczególnych z. [...] duszy. Oto nazywa się „prawdziwą światłością” (1 J 2, 8), aby oczy duszy mogły zostać czymś oświecone;

nazywa się „Słowem” (J 1, 1), aby uszy miały czego słuchać; nazywa się „chlebem życia” (J 6, 35), aby smak duszy miał co kosztować. Dlatego też nazywa się olejkim albo nardem, aby węch duszy czuł zapach Słowa. Dlatego również powiedziano o Nim, że można Go dotknąć ręką (1 J 1, 1) i że „Słowo ciałem się stało” (J 1, 14), aby ręka wewnętrznej duszy mogła się dotknąć Słowa Życia. Tym wszystkim jest jedno i to samo Słowo, które [...] żadnego z. duszy nie pozostawiło w nieświadomości swojej łaski” (*Komentarz do „Pieśni nad pieśniami*, II, 9, 117). Bycie chrześcijaninem to tyle, co bycie *człowiekiem wewnętrznym, duchowym* (Ef 4, 13), a nie ograniczanie się tylko do egzystencji wg z. cielesnych, co jest właściwe dla *człowieka zmysłowego* (1 Kor 3, 1-2).

Z. duchowe nie są stałą własnością chrześcijanina, toteż mogą być zaciemnione przez wady, a nawet całkowicie utracone przez grzechy. Te ostatnie „zaślepiają wewnętrzny wzrok, krępują węch, ograniczają słuch, zatem [człowiek] [...] nie może widzieć tego, co duchowe, nie może słyszeć, nie może poczuć woni Chrystusowej” (tamże, 55). Natura grzechu, wg Orygenes, a także i św. Augustyna polega m.in. na zatrzymaniu się człowieka w sferze zewnętrznej i poddaniu się zniewalającej sile z. cielesnych ukierunkowanych na odpowiadające im przedmioty. Wyzwolenie się ze stanu człowieka zmysłowego, nie pojmującego nic z tego, co jest własnością Ducha Bożego (1 Kor 2, 14), możliwe jest dzięki → nawróceniu, czyli przekroczeniu własnej natury i zwróceniu się ku przychodzącej → łasce Bożej, o czym zaświadcza św. Augustyn w znanym wyznaniu: „Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowałem...” (*Wyznania*, X, 27).

Droga powrotu do Boga i zjednoczenia z Nim opiera się na wierze w to, że „Chrystus przyszedł w ciele” (1 J 4, 2-3) i polega

na uwolnieniu się od przewagi z. cielesnych, na modlitwie i umartwieniu. Doświadczeniem Boga i ukojeniem metafizycznej tęsknoty za Nim może się cieszyć jedynie *człowiek doskonały*. „Wszystkimi swoimi z. rozkoszować się będzie w Słowie Bożym ten, kto osiągnie szczyt doskonałości i szczęścia” (Orygenes, *Komentarz...*, I, 3).

Doktrynę Orygenesu rozwijali w okresie patrystycznym św. Grzegorz z Nyssy († 395), Ewagriusz z Pontu († 399), św. Grzegorz Wilk. († 604), a w średniowieczu św. Bernard z Clairvaux († 1153) i św. Bonawentura († 1274), Mistrz Eckhart († 1337), później św. Ignacy Loyola, zaś współcześnie m.in. Karl Rahner († 1984) i H. Urs von Balthasar († 1988).

II. Rola z. w życiu duchowym. Prawda o tym, że Chrystus przyszedł w ciele (1 J 4, 2) należy do podstawowych treści chrześcijańskiej wiary i wyznacza strukturę → doświadczenia duchowego. Człowieczeństwo Chrystusa ma istotne znaczenie dla sposobu przeżywanej przez chrześcijanina relacji z Bogiem. Relacja ta nie może być spirytualistyczna, przeżywana powyżej ciała i z., w sferach duchowych, ponieważ nie odpowiada naturze ludzkiej i nie uwzględnia pośrednictwa Człowieczeństwa Chrystusa (Ży, 22, 10). „Motywowane pragnieniem dotarcia do Boga próby uwalniania się od z., wyobraźni i skończonych pojęć mogą jedynie oddalić od Tego, który nazwał siebie «Drogą» i «Bramą»” (H. Urs von Balthasar). Dążenie do uwolnienia się od z. czy to poprzez ucieczkę w świat abstrakcyjnej gnozy, czy np. w stan → *apathei*, nie odpowiada prawdzie Wcielonego Słowa. Historia duchowości chrześcijańskiej zna też ascezę rygorystyczną, podejmowaną w duchu pogardy ciałem, prowadzącej do wewnętrznego rozbicia człowieka, zerwania więzi między duchem a ciałem. Należy przeto podkreślić, że prawda o Wcieleniu Syna Bożego i Jego roli jako jedyne Pośrednika między niebem a ziemią stanowi podstawę

dla uzasadnienia roli z. cielesnych i wyobraźni w chrześcijańskim życiu duchowym. Posługiwanie się nimi na modlitwie pomaga w podtrzymaniu świadomości o Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, i subiektywnie uwyrażnia Jego zbawcze pośrednictwo.

Akceptacja z. cielesnych i włączenie ich w płaszczyznę relacji z Bogiem nie może, z drugiej strony prowadzić chrześcijanina do pomieszczenia porządku natury z aktami wiary, nadziei i miłości przynależącymi do porządku nadprzyrodzonego. Starożytna herezja → messalian, polegająca na utożsamianiu doświadczenia Ducha z psychologicznym doświadczeniem sensorycznym, pozostaje zagrożeniem także dla współczesnych chrześcijan, którzy nie obiektywizują swego doświadczenia duchowego wg np. kryteriów → rozeznania duchowego (ĆD 314-336). To zagrożenie może być potęgowane dziś przez duchowość dalekowschodnią nurtu tantrystycznego, przeceniającą wartość doświadczenia zmysłowego i przyjemności na drodze wiodącej do transcendentacji.

Św. Paweł jednoznacznie stwierdza, że istnieje swego rodzaju opozycja pomiędzy *człowiekiem cielesnym* a *duchowym* (1 Kor 3, 1), i że chrześcijanin winien zdobywać się na wewnętrzny dystans wobec siebie oraz świata, i szukać ostatecznie tego, co jest przyjemne Bogu (Rz 12, 1-2). Narcyzyczne koncentrowanie się na wrażeniach sensorycznych odcina człowieka od rzeczywistości Boskiej i poddaje go idolowi samego wrażenia. Takie użycie z. należy uznać za sprzeczne z duchowością chrześcijańską.

Sposób modlitwy jako bycie chrześcijanina w relacji z osobowym Bogiem winien opierać się na dogłębnej akceptacji własnego ciała i z. jako „terenu” zakorzenienia się łaski Bożej rozwijającej się wg własnych praw i zarazem uwzględniającej dane natury. Konkretna rzeczywistość objawienia

domaga się, by chrześcijanin na modlitwie posługiwał się swymi z. i wyobraźnią w celu przybliżenia sobie i unaocznienia tajemnic życia Jezusa Chrystusa, jak to proponują np. klasyczne metody medytacji. Udział z. i wyobraźni na modlitwie będzie się zmieniał w zależności od podmiotu, jego predyspozycji, przedmiotu, a nawet okoliczności. Inny będzie on wtedy kiedy modlitwa będzie przeżywana z zastosowaniem jakiegoś zewnętrznego przedmiotu (krzyża, obrazu), na którym koncentruje się z. wzroku człowieka, inny będzie wtedy, kiedy przedmiot odniesienia pozostanie ukryty w sferze pamięci i wyobraźni, czyli z. wewnętrznych, a jeszcze inny będzie wtedy, kiedy modlitwa będzie przeżywana w prostszy sposób i ograniczy się np. do jakiejś jednej myśli, słowa powtarzanego na zasadzie aktu strzelistego czy → mantry. Wraz z doskonaleniem się modlitwy pierwotna rola z. zewnętrznych w życiu duchowym zmniejsza się, gdy władze duszy bardziej się jednoczą i pociągają je za sobą ku głębi osoby. Im bardziej modlitwa chrześcijańska staje się kontemplacyjna, tym bardziej angażuje ona z. duchowe.

Cennym ćwiczeniem duchowym zmierzającym do włączenia z. i ciała w modlitwę jest ignacjański sposób zastosowania z. (ĆD 121-134) do kontemplacji czynnej nad okolicznościami jakiejś tajemnicy Chrystusa.

Podobnie jak modlitwa w swym rozwoju nie jest procesem dezinkarnacji, by człowiek mógł stawać się „czystym duchem”, tak i uczestnictwo w życiu sakramentalnym Kościoła zmierza do ogarnięcia całej istoty człowieka, poczynając od jego z. Podczas chrztu św. kapłan dokonuje tzw. rytu *Effata* zmierzającego do otwarcia z. człowieka przyjmowanego do wspólnoty wierzących, na Boską rzeczywistość. Rozgrzeszenie i przebaczenie słyszane z. słuchu przez penitenta w sakramencie pojednania, przeżywanego z wiarą w Boże Miłosierdzie, przywraca człowiekowi wewnętrzny

pokój, będący symptomem odzyskanej komunii z Bogiem. Przez posługę słowa (kierowanego do z. słuchu) i rąk biskupa (z. dotyku) w sakramencie bierzmowania wierni świeccy otrzymują dar Ducha Świętego, a diakoni stają się kapłanami. Udzielając sobie sakramentu małżeństwa w obecności kapłana, nowożeńcy podają sobie ręce (z. dotyku) i ślubują sobie wzajemnie miłość, wierność i uczciwość małżeńską.

Szczególnie bogaty udział z. zakłada Eucharystia. Kieruje się ona nie tylko do rozumu i serca, ale i do wszystkich z.: do uszu — za pośrednictwem słuchania słowa Bożego, śpiewów psalmów i pieśni, przez co umacnia się wiara (Rz 10, 13) zgromadzenia liturgicznego; do oczu — przez patrzenie uczestniczących na obrazy przynieszone przez słowo Boże, przez ich zapatrzenie się na znaki, symbole i gesty liturgiczne, by dostrzec w nich niewidzialną rzeczywistość obecnego Boga; do dotyku — przez różne postawy wiernych zajmowane podczas Mszy św., przyjęcie Chleba żywego — „dotykalnego znaku miłości”; do smaku — poprzez kosztowanie tego chleba, by doznać mocy zbawienia; do powonienia przez np. kadzidło, którego rolą jest wzbudzanie odczucia obecności Boga przekraczającej zakres z. cielesnych.

Świadome zaangażowanie z. w postawę modlitewną, zwłaszcza podczas Eucharystii przeżywanej w duchu całościowego otwarcia się na przychodzącego Chrystusa, prowadzi chrześcijanina do pełniejszego w niej uczestnictwa.

Proces przemiany wewnętrznej w „nowego człowieka” (→ *homo novus*) łączy się z koniecznością oczyszczenia i uduchowienia

z. Mistycy mówią o konieczności przejścia przez „ciemną → noc z.”, by mogły się one stać narzędziami i receptorami doświadczenia Boga. Chodzi więc nie o unicestwienie z. cielesnych, ale o taką ich przemianę, by mogły się one coraz bardziej przystosować do sfery duchowej i z nią współdziałać. Wg św. Jana od Krzyża skuteczne oczyszczenie z. ma miejsce dopiero podczas oczyszczenia ducha w → „nocy ducha” (NC, II, 3, 10). Nie trzeba go postrzegać jako tylko zjawiska zarezerwowanego dla osób dostępujących łaski kontemplacji, w której z. nie uczestniczą bezpośrednio, ani w sposób pośredni przez wyobraźnię, ponieważ nie są proporcjonalnym środkiem do → zjednoczenia z Bogiem, który jest Duchem. Proces → oczyszczenia z., zwłaszcza w przypadku osób pozostających w świecie i tam realizujących swe chrześcijańskie → powołanie, może być spowodowany przez czysto naturalne przyczyny, np. jakieś trudne doświadczenia życiowe (→ kryzys), które Bóg dopuszcza dla udoskonalenia człowieka.

A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Kr 1928, 2, 571-572; K. Rahner, *Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RevAM 13(1932), 113-145; tenże, *La doctrine des «sens spirituels» au Moyen-Age en particulier chez S. Bonaventura*, RevAM 14(1933), 263-299; G. Lercaro, *Metodi di orazione mentale*, Mi 1969; J. Rumak, *Mistyka św. Pawła Apostoła*, As 1977, 233-251; I. Biffi, *I «sensi» dell'uomo spirituale*, w: *L'uomo spirituale*, red. L. Boracco i B. Secondin, Mi 1986, 177-187; G. Pesanti, *Corpo in preghiera*, w: *La preghiera, Biblia, teologia, esperienze storiche*, red. E. Ancilli, R 1988, 2, 101-126; Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*, Kr 1994; H. U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, Pz 1998.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

ZMARTWYCHWSTAŃCZA DUCHOWOŚĆ

Ma początek w nawróceniu Bogdana Jańskiego († 1840), które kształtując jego indywidualną duchowość, opartą na trady-

cyjnej nauce Kościoła, wniosło nowe, osobiste przeżyte treści. Uzyskały one należyte uzasadnienie teoretyczne w pracach ks.

Piotra Semenki († 1886). Można powiedzieć, że cała z. d. zawarta została wirtualnie w podstawowym przeżyciu jej założyciela, jakim było doświadczenie → nawrócenia.

I. Nawrócenie B. Jańskiego u podstaw z. d. Pierwszy etap życia Jańskiego to okres niewiary i próby walki o samego siebie, drugi zaś, to okres nawrócenia oparty na żywej wierze, w którym dominuje miłość Boga i bliźniego. Dla z. d. oba te okresy mają zasadnicze znaczenie.

1. Niewiara i próby walki o samego siebie. W tym okresie wyraźnie daje o sobie znać → nędza człowieka grzesznego, a przy tym widoczne są próby → walki duchowej. Pomimo niewiary, w świadomości Jańskiego pojawia się pragnienie przemiany wewnętrznej, co pozwala mu podjąć walkę o samego siebie. Własnymi siłami stara się przezwyciężyć zło i błędy swojej natury.

Nie licząc się z grzechem pierwotnym i jego skutkami, zgodnie z ówczesnymi deistycznymi a potem ateistycznymi poglądami, które przyjął za swoje, pełen optymizmu wobec ludzkiej natury szukał udoskonalenia w ramach naturalnych możliwości. Wysiłek ten nie tylko nie usunął przeszkód na drodze duchowej, ale spowodował wewnętrzną degradację.

Wówczas dostrzegł, że → grzech jako sprzeciw wobec Boga jest siłą niszczącą człowieka. Grzechy i związane z nimi → namiętności odebrały mu możliwość decydowania o sobie. Czuł się przez grzechy wydziedziczony z tego, co dotąd stanowiło o nim samym. Odkrył, że jest bezsilny wobec zła, które dostrzegł w swojej naturze, i które zakłócało współzycie z ludźmi. Stwierdził, że z chwilą odejścia od Boga coraz bardziej traci samego siebie wskutek pogłębiającego się stanu wewnętrznego nieporządku. Aby zachować siebie powinien zwrócić się do Boga.

Okazją do zrealizowania tego zamysłu stał się saintsimonizm, który — jak sądził

— odpowiadając jego ideałom, mógł stać się drogą wewnętrznej jedności. W doktrynie tej odkrył, że ośrodkiem jedności wewnętrznej i służby dla ludzkości ma stać się platońska *eros*. Ta duchowa miłość pragnienia ma być wszechogarniającym uczuciem miłowania Boga jako siła religijnej jedności. Uaktywnienie uczucia miłości, które miało objąć całe jego życie, stało się w świetle tej doktryny rozgrzeszeniem dotychczasowej słabości i grzechów. Mobilizację wszystkich sił wewnętrznych natury ludzkiej Jański określił jako *principe d'autorite*. To zaś ks. Semenkeno nazwał potem „czynnością własną”. Oddany bez reszty saintsimonizmowi, pokładał w nim taką ufność, „jaka należy się tylko Chrystusowi” — jak potem wyzna. Z chwilą rozpadu tego ruchu zobaczył pustkę swoich wierzeń i bezsens miłości Boga wymyślonej przez filozofów. Rozgoryczonego i załamane „bez żadnej nadziei” dosięgła → łaska Chrystusa, dzięki której stał się na powrót chrześcijaninem.

2. Nawrócenie drogą chrześcijańskiego życia. Drugi okres jego życia zaczął się od zwrotu ku Chrystusowi, którego zawsze szanował jako człowieka „oświecenia”. Nie uznając Go za Boga od chwili wyrzeczenia się wiary, stanął przed Nim jako przed ostatnim ze znanych mu myślicieli z pewną nieufnością. Ostatnia droga do Boga w saintsimonizmie zawiodła. Teraz Jański stał się „nieznośnie trzeźwy aż do chłodu”. Od tego zaczął trzyletni okres badań i rozmyślań nad Chrystusem, Kościołem i wyznaniem chrześcijańskimi. Podjął studium Pisma św. i dzieł teologicznych. Zbliżył się do aktywnych katolików francuskich, m.in.: braci de Lamennais, o. Lacordaira, Montalamberta, ks. Gerbeta — późniejszego biskupa i o. Gueranguera.

Od kiedy nauka Chrystusa trafiła do jego umysłu i serca, zaczął dostrzegać w Nim nie tylko myśliciela. W świetle Jego prawdy zaczął odkrywać najwyższe prawo życia,

„środku radykalnego reparowania [...] popsutej natury” ludzkiej, a także drogę życia wiecznego jako celu ludzkiej egzystencji. Swoje życie zaczął kierować na żywe przyjęcie Chrystusa jako „samej Prawdy nadludzkiej, Boskiej a wcielonej w Chrystusie Zbawicielu i Pośredniku”.

W konfrontacji własnej osoby z Bogiem zaczął dostrzegać swoją grzeszność i niegodziwość. Rodzący się ból z popełnionych grzechów budził w nim skruchę, w której odzęgnywał się od popełnionego zła, by wrócić do Boga. Potępiając swoje grzechy, z którymi się solidaryzował, porzucił dotychczasowe stanowisko wobec Boga i w pokorze poddał się głosowi → sumienia.

Specyficzną cechą jego postawy jest wyrzeczenie się przeszłości. W ten sposób → żal za grzechy i skrucha stały się warunkiem rzeczywistego wewnętrznego nawrócenia. Uświadomił sobie, że grzechy odgradzają go od Boga, a grzechu, jego nieprawość i wina polega na tym, że jest nieposłuszeństwem wobec samego Boga i odrzucaniem Bożej miłości.

Jański, podkreślając osobowy charakter grzechu, widział go bowiem jak akt osoby. Dopóki wina nie będzie zmazana nie może pojednać się z Bogiem. Jedynie Boże przebaczenie w sakramencie pokuty może uwolnić go od winy. Wyznawał więc grzechy w 5 etapach → spowiedzi trwającej 48 dni. → Rozgrzeszenie dla niego było „dniem nowego przymierza z Bogiem” i przywróceniem do stanu łaski. Przymierze z Bogiem otwarło mu pełne miłosierdzia ramiona Ojca, który pragnie przyjąć go do swojej świętości.

Chcąc trwać na drodze Bożego życia zwrócił się ku przyszłości. Wyrzekł się siebie samego, a dążąc do całkowitej zmiany życia wszedł „w żywy stosunek z Panem, Twórcą i Reparatorem wszystkiego”.

3. Jański przewodnikiem na drodze do Boga. Osobiste nawrócenie Jańskiego pobudziło go do pociągnięcia innych do Chry-

stusa. Wśród pierwszych uczniów, których przeprowadził przez sakrament → pokuty, jako początkowy moment nawrócenia, i doprowadził do żywej wiary, znaleźli się między innymi Piotr Semenenko i Hieronim Kajsiwicz († 1873), których Zgromadzenie Zmartwychwstańców uważa razem z Jańskim za swych założycieli.

Z nawróconych w Paryżu, Jański uformował wspólnotę życia chrześcijańskiego, którą powszechnie nazywano „Domkiem Jańskiego”. Dewizą Jańskiego, którą zaszczerpił swoim duchowym braciom w Chrystusie, było publiczne oświadczenie *convertimur* (nawracamy się), aby dokonać całkowitej zmiany życia. Ponieważ wszyscy ludzie wezwani są do → świętości, dlatego „myślą pierwiastkową” → życia duchowego chrześcijan powinno być „poddanie się we wszystkim Panu Bogu i oddanie się we wszystkim” tak, aby urzeczywistnić w życiu miłość Boga całym sercem, całą duszą, całym umysłem i całą mocą swojej osoby, a bliźniego swego jak siebie samego.

Drogę chrześcijańskiego życia we wspólnocie duchowej kształtował Jański przez wewnętrzną pokutę. Jej celem było oddanie natury ludzkiej Bogu, aby zjednoczyć się z Nim w miłości osobowej. Wyrzeczenie się → świata, → ciała i → szatana ma być realizowane przez → modlitwę, → post i → jałmużnę.

II. Ks. Piotr Semenenko twórcą z. d. Duchowość zrodzona z osobistego przeżycia Bogdana Jańskiego została na przestrzeni 50. lat opracowana przez ks. Semenenko. Podstawowe przeżycie Jańskiego, jakim było nawrócenie, ks. Semenenko ujmował w perspektywie zbawczej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, z której wyprowadzał dwie kardynalne zasady duchowości: miłość i jej formacyjny wyraz — wyrzeczenie się siebie.

1. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Jako zbawcza tajemnica stanowi ona centralne wydarzenie z. d. Wychodząc

z faktu nawrócenia, w którym zasadniczą rolę odegrał sakrament pokuty i pojednania jako owoc tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ks. Semenenko uznał ją za podstawowe doświadczenie duchowe — śmierci grzechowi i powstania do nowego życia w łasce.

Z uwagi na centralny charakter tego wydarzenia, istotne miejsce w z. d. zajmują dwie współzależne prawdy. Są nimi grzech, jako tajemnica nieprawości, oraz śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, jako tajemnica odkupienia. Te dwie tajemnice razem stanowią wewnętrzną logikę z. d. Ks. Semenenko wychodząc z powyższego założenia, rozważa grzech pierwotny w świetle tajemnicy odkupienia, a tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa odnosi do tajemnicy nieprawości.

Człowiek zaprzeczając własnej kondycji, swojemu nicestwu, wolnym aktem doprowadza do zerwania relacji z Bogiem. Zostaje wytracony ze stanu pierwotnej sprawiedliwości, a grzech, zwracając go przeciwko Bogu, dotyka jego samego w najgłębszych pokładach ludzkiej natury i wprowadza nieporządek we wszystkich jego władzach duchowo-cielesnych. Pomimo, iż człowiek odwrócił się od Boga, On sam pozostaje wierny swojej miłości. Zapowiada dzieło naprawy, jako ratunek na miarę kłęski człowieka.

Syn Boży, przychodząc ratować człowieka, nie dokonał tego „od zewnątrz”, lecz przyjął ludzką naturę. Dzieło naprawy musi więc dotknąć człowieka w jego wnętrzu, na płaszczyźnie najgłębszej prawdy jego istnienia. Tak więc tajemnica odkupienia dokonuje się w samym człowieku i obejmuje wszystkie elementy jego natury.

Chrystus Bóg-Człowiek stoczył walkę z samym sobą w Ogrodzie Oliwnym, w sytuacji analogicznej do tej, którą przechodził Adam w raju. Tam raj rozkoszy i drzewo zakazane, a tu ogród męki i drzewo nakazane. Po ciężkiej duchowej walce Jezus pod-

jął decyzję wypełnienia śmiertelnego rozkazu: „*Mandatum dedit mihi Pater*”. Była to walka zwycięstwa nad sobą samym. Decyzja „niech się stanie” pociągnęła za sobą zobowiązanie, które wypełniło się na krzyżu: „*Consummatum est*”. Wina Adama, jako odrzucenie miłości, została zmaszana i przywróciła człowieka Bożej miłości, zaś Chrystus w śmierci i zmartwychwstaniu stał się objawicielem najwyższego wyrazu miłości Boga do człowieka i człowieka do Boga.

2. Miłość. Miłość Boga manifestująca się w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, stała się kardynalną zasadą → duchowości. Szukając źródła tej miłości, ks. Semenenko dotarł do wewnętrznego życia Boga, które w swojej świętości jest Komunią miłości Ojca i Syna w Duchu Świętym (→ Trójca Przenajśw.). Prawda ta, znamionująca świętość Boga, wyraża się w słowach „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16) św. Jana Ewangelisty, którego Bogdan Jański nazywał „patronem chrześcijańskiej miłości”.

Ta Miłość staje się konstytucją z. d. Prawda o Bogu, który jest Miłością, jak zwornik obejmuje całe dzieło miłości Boga do człowieka, poczynając od stworzenia aż do ostatecznego jego zbawienia.

Stworzenie człowieka z miłości na obraz Boga Trójjedynego, jako Boga relacji osobowych, stanowi podstawową prawdę dla ks. Semeneki, w której zawarta jest cała antropologia będąca u podstaw z. d. To stało się także dla niego racją do uwypuklenia wspólnotowego charakteru duchowości chrześcijańskiej. Człowiek stworzony na obraz Boga, żyjący nadzieją na uczestnictwo w Jego wewnętrznym życiu, przez zjednoczenie w miłości, może dojść do swego celu rozwijając autentyczne relacje komunii z innymi ludźmi, których Bóg nie wypuszcza z zasięgu swojej miłości. Takiego wspólnotowego rozumienia duchowości uczy Chrystus, objawiając i ogłaszając Królestwo Boże.

Ks. Semenenko, kontemplując Chrystusa jako prawdziwy obraz Ojca (Kol 1, 15),

wszedł w głąb tajemnicy trynitarniej i dostrzegł „wewnętrzzną” → chwałę Boga jako pełnię bytu i świętości. Doskonała pełnia Bożej chwały: Prawdy i Miłości przeniesiona *ad extra* w akcie stwórczym Boga, ustanawia nowy jej wymiar, wyrażający się zależnie od doskonałości stworzeń w *vestigium, imago* lub *similitudo*. Człowiek przez tajemnicę „wewnętrznej” chwały Boga, który jest Miłością, zmierza do oddania Mu chwały, na jaką może się zdobyć przez miłosne z Nim zjednoczenie.

3. Wyrzeczenie się zasadą formacyjną duchowości. Bóg, stwarzając człowieka w swojej miłości, uczynił go na obraz i podobieństwo swoje (Rdz 1, 27) tak, aby mógł przelać w niego swoją miłość, zaś człowiek by mógł zgodnie ze skutkiem właściwym miłości oddać Mu siebie przez wyrzeczenie się nie tylko natury, ale głównie własnej osoby. W ten sposób człowiek może wypełnić wolę Pana, który chce „abyśmy byli doskonali jak Ojciec nasz niebieski doskonałym jest” (Mt 5, 48).

Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz, obdarzył go rozumem oraz wolnością i chciał, aby człowiek jako obraz Boży zrealizował w sobie Boże podobieństwo.

Ks. Semenenko zwraca uwagę, że taka myśl przyświecała Bogu Miłości od początku, aby człowiek „panował” nad światem stworzonym. To panowanie miało się realizować przede wszystkim przez panowanie nad samą sobą. W tym panowaniu nad sobą i w wewnętrznej równowadze, miała tkwić pełnia bytowania człowieka, dlatego Bóg od początku uczynił go współtwórcą oraz „samowładcą” i „królem” stworzenia. Jednakże grzech człowieka sprawił, że ten raj natury ludzkiej stał się „dzikim zaroślem”, mimo tego nie zmienił on pierwotnego zamiaru Boga względem siebie. Jak mówi ks. Semenenko, „krwią Chrystusa oblane i zmyty przemienił się znowu na raj rozkoszy dla Boga”. Bóg na nowo stawia osobę w środku odnowionej przez śmierć

i zmartwychwstanie Chrystusa natury człowieka i na nowo zadanie miłości staje się zadaniem człowieka, aby przechodził od „obrazu” do Bożego „podobieństwa”. Wówczas natura w osobie a osoba w naturze staną się doskonałym „obrazem i podobieństwem” Bożym.

Drogą do zrealizowania tego dzieła jest miłość, jako oddanie się Bogu przez wyrzeczenie się siebie. Zmierza ono do wyeliminowania grzechu i uznania w pokorze swojej nędzy jako dziedzictwa grzechu pierworodnego. Człowiek jednak nie powinien tego czynić własną siłą. Ks. Semenenko wyraźnie przestrzega, aby człowiek czynił to jedynie siłą „żywotodawczego” Boga. On bowiem w swoim życiu wewnętrznym „jest Miłością”, która uosabia się w → Duchu Świętym, tzn. w Duchu Ojca i Syna. W Duchu Świętym znajduje się także źródło wszelkiego obdarowania stworzeń, które w Bogu ma swój początek. Tak jak miłość jest źródłem obdarowania istnieniem przez stworzenie, tak również miłość jest źródłem obdarowania łaską w perspektywie zbawczej ekonomii.

To Duch Święty rozwija w wierzącym dynamikę łaski, która daje nowe życie i → cnoty. Pozwalają one tym żywotnym siłom przynosić owoce dobra. W człowieku w ten sposób rozwija się pod działaniem → Ducha Świętego niepowtarzalna odmiana → świętości, która ogarnia całą osobowość człowieka nie niszcząc jej, ale wywyższając i udoskonalając. Ponieważ istotą świętości stanowi miłość, z wewnętrznego źródła Duch wyprowadza także → wolność, jako szczególną cechę Synów Bożych.

W duszy żyje nowa miłość, dzięki której uczestniczy on w miłości samego Boga. Boska natura tej miłości sprawia, że przewyższa ona wszystkie przyrodzone zdolności ludzkiej duszy. Jest to chrześcijańska *caritas*. Jest ona nie tylko najdoskonalszą ze wszystkich cnót, ale jest ich „formą”, kierując każdy akt tych cnót do celu osta-

tecznego. Z tej racji jest ona centralną wartością człowieka zmartwychwstałego w Chrystusie, ustanowionej w świętości Boga.

Naszkiecowana tu duchowość jest dziełem ks. Semenienki. U jej korzeni tkwi osobowość człowieka świeckiego B. Jańskiego. On przez nawrócenie odkrył swoje powołanie i wszedł na drogę życia chrześcijańskiego, które ukazało cechy duchowości trynitarniej, a zarazem personalistycznej. Jest to duchowość naznaczona twórczym → charyzmatem i pełna optymizmu na miarę każdego człowieka.

III. Zgromadzenia zakonne charyzmatu zmartwychwstańczego. Wyrastające z pnia tej duchowości męskie zgromadzenia zmartwychwstańców i żeńskie zmartwychwstanek, zostały ukształtowane w formach życia zakonnego przez ks. Semenienkę jako profetyczne wspólnoty zmartwychwstańczego ducha dla rozpalenia ognia miłości Chrystusowej w Kościele w XIX w. Powstanie tych zgromadzeń świadczy o potrzebie istnienia zarzewia miłości Chrystusowej także w czasach dzisiejszych.

I. Zmartwychwstanki. Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstanek, oprócz Polski, ma swoje domy także w Anglii, Argentynie, Australii, Białorusi, Kanadzie, USA i we Włoszech, gdzie jest Dom Generalny.

W Polsce w dwóch prowincjach siostry prowadzą pięć przedszkoli, cztery szkoły podstawowe, gimnazjalne i licealne, pracują w kuriach biskupich, w parafiach jako or-

ganistki, kancelistki, zakrystianki i katechetki. Sprawują opiekę nad chorymi i starszymi. Pracują na uniwersytecie, w wydawnictwach, w hospicjach i prowadzą dni skupienia dla dziewcząt.

2. Zmartwychwstańcy. Pracują w Austrii (m.in. na Kahlenbergu), Boliwii, Brazylii, Bułgarii, Izraelu, Kanadzie, Niemczech, Słowacji, Szwajcarii, Ukrainie, USA i we Włoszech, gdzie jest Dom Generalny.

Natomiast w Polsce, oprócz parafii zmartwychwstańcy prowadzą ośrodki dla niepełnosprawnych, bursę akademicką, cztery ośrodki rekolekcyjne, wydawnictwo „Alleluja”, dwie Wyższe Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Krakowie oraz Warszawie oraz dwa licea ekonomiczne, prowadzą pracę naukową i dydaktyczną. Wydają ponadto miesięcznik „Via Consecrata”.

P. Semenenko, *Regula Fratrum Resurrectionis D. N. J. Chr.*, P 1851; tenże, *Regula Congregationis D. N. J. Chr.*, R 1882; tenże, *Regula Braci Dobrowolnych*, R 1857; tenże, *Ojciec nasz*, Kr 1886; tenże, *Życie wewnętrzne*, Kr 1886; tenże, *Ćwiczenia duchowne*, Kr 1903; W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Albano 1911; P. Semenenko, *Kazania*, Lw 1913, 1-4; Kr 1923²; M. Piątkowski, *Koncepcja życia moralnego w pismach ks. Piotra Semenienki*, Lb 1973; S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli Szkoły Zmartwychwstańczej*, Wwa 1988; A. Ochał, *Odrodzenie łaski chrztu w sakramencie pojednania na przykładzie konwersji Bogdana Jańskiego (1807-1840)*, w: *Chrzest — nowość życia* (HM, 10), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lb 1992, 197-219.

BRONISŁAW ZARAŃSKI CR

ZNAKI CZASU

Przeżywanie → powołania chrześcijańskiego w sposób zwrócony ku → światu, ku temu, czym on aktualnie żyje, wymaga od każdego z jednej strony postawy szczególnego otwarcia na różne „głosy” współczesności, w których może być ukryte wezwanie Boże, z drugiej zaś postawy roztropnego dystansu, by móc lepiej dostrzec przemi-

jalność (1 Kor 7, 31) i dwulicowość świata. W tym kontekście pojawia się pytanie o sposób odczytywania i interpretacji z. cz.

I. Socjologiczne i teologiczne spojrzenie na z. cz. Kwestia potrzeby rozpoznawania z. cz. została podniesiona przez Jana XXIII w bulli *Humanae salutis* (25 XII 1961) zwołującej Sob. Wat. II, jej ważność

jednak została zauważona później, w trakcie prac nad konst. *Gaudium et spes*. M. D. Chenu († 1990) dostrzegał w rodzącej się teologii z. cz., do wypracowania której zasadniczych rysów sam się bardzo przyczynił, jedno z najbardziej wymownych świadectw odnowy teologicznej lub wiary chrześcijańskiej powracającej do swych żywych źródeł. Odnowa teologiczna polegała na m.in. zaniechaniu teologii uprawianej jako system zasad abstrakcyjnych, na rzecz rozwijania „teologii konkretnej i historycznej” (Paweł VI) inspirowanej także ówczesną odnową biblijną. Zdano sobie bardziej sprawę z tego, iż w aktualnej historii ludzkiej w dalszym ciągu rozgrywa się historia zbawienia i że wiara chrześcijańska jako osobowa relacja człowieka do Boga żywego ma swoje oparcie w historii, w konkretnych sytuacjach i wydarzeniach.

Szeroką analizę sytuacji człowieka w świecie współczesnym podaje konst. *Gaudium et spes*, do której odwołują się późniejsze dokumenty Magisterium Kościoła uzupełniając ją o nowe elementy. W trakcie prac nad Konstytucją przyjmowano, iż w sensie socjologicznym przez z. cz. należy rozumieć wszystkie zjawiska, które z racji swego upowszechnienia i częstotliwości charakteryzują epokę i za pośrednictwem których wyrażają się potrzeby i aspiracje dzisiejszej ludzkości. Socjologiczne spojrzenie na rzeczywistość pozwala dostrzec w niej pewne zjawiska, tendencje pojawiające się czy to z jakąś określoną częstotliwością, czy utrzymujące się przez dłuższy czas i uzyskujące jakiś szczególny zasięg. Ich właściwa identyfikacja jest ważna w pierwszej, socjologicznej fazie badania z. cz., będącej wstępem do fazy teologicznej, kiedy dane zjawiska można poddać głębszej ocenie opartej na kryteriach ewangelicznych i uznać je bądź nie za właściwe z. cz.

Na podkreślenie zasługuje powinność rozpoznawania z. cz. (GS 4).

Pomimo że życie zakonne jest ukazane przez Sobór jako „wybitny znak Królestwa niebieskiego” (PC 1) i „znak eschatologiczny”, to także powinno uwzględniać z. cz. Zwłaszcza w formacji członków instytutów zakonnych należy ich „odpowiednio zapoznać z panującymi w obecnym życiu społecznym obyczajami oraz kategoriami wartościowania i myślenia” (PC 18). Sobór uczy o konieczności rozpoznawania z. cz. przez duchownych i teologów (GS 44). Zauważenie roli duszpasterzy i teologów w rozpoznawaniu z. cz. winno niewątpliwie służyć tworzeniu „teologii bardziej konkretnej i historycznej” uwzględniającej okoliczności życia ludzi współczesnych i zarazem ma sprzyjać bardziej skutecznej ewangelizacji.

W tym zadaniu odczytywania z. cz. nie może być pominięty wkład świeckich, którzy z tytułu życia w świecie posiadają pewne kwalifikacje, doświadczenie, znajomość świata i praw nim rządzących. Stąd też Dekret o posłudze i życiu kapłanów zachęca, by prezbiterzy chętnie słuchali świeckich, rozpatrując po bratersku ich pragnienia i uznając ich doświadczenie i kompetencję w różnych dziedzinach ludzkiego działania, by razem z nimi mogli rozpoznawać z. cz. (PO 9).

II. „Widzieć” z. cz. oczyma wiary. Pierwszym etapem w procesie rozpoznawania z. cz. jest czynność ich dostrzegania, „widzenia”, „słyszenia”, by móc uzyskać o nich jakieś poznanie. Taka czynność domaga się od człowieka nieuprzedzonej postawy względem rzeczywistości, otwarcia się na nią, zapatrzenia się i zaśluchania, dostrzeżenia dokonujących się w niej pojedynczych zmian i historycznych procesów.

Pytając o to, znakiem czego są obserwowalne w świecie współczesnym zjawiska, dotykamy zarazem właściwej funkcji znaku. Znak odsyła do czegoś poza sobą i przez to stanowi środek poznania czegoś innego. Możemy w nim rozróżnić między

tym co oznacza (*significans* — np. liść) i to co jest oznaczane (*significatum* — konkretne drzewo, na które wskazuje). Akt odczytywania znaku polega na przejściu od *significans* do *significatum* po uprzednim dostrzeżeniu istniejącego między nimi związku. Znak pełni swą funkcję wówczas, gdy jest odczytywany, a więc winien być rozpatrywany w odniesieniu do rozpoznającego go podmiotu.

Na jakieś zjawiska społeczne, w odniesieniu do których można stawiać pytanie o to, czy są rzeczywistymi z. cz., „znakami Bożymi”, można patrzeć z naturalnego punktu widzenia, tak jak to czyni człowiek religijnie obojętny, i można na nie patrzeć w świetle wiary. Wg pierwszego sposobu patrzenia zjawiska te będą postrzegane i interpretowane na płaszczyźnie immanentnej, jako normalne zmiany dokonujące się w historii ludzkiej. Zupełnie inaczej ma się rzecz w drugim wypadku: „wiera bowiem rozjaśnia wszystko nowym światłem i ujawnia Boży zamysł odnośnie do pełnego powołania człowieka; dlatego kieruje ona umysł do rozwiązań w pełni ludzkich” (GS 11). Wiara podpowiada człowiekowi, że Bóg jest Panem historii ludzkiej. Jest Nim z tytułu stworzenia świata i człowieka, i jeszcze bardziej z racji rozwijającej się w historii ludzkiej, ekonomii zbawienia ukierunkowanej na eschatologiczne spełnienie dziejów. Teologia biblijna ukazuje obraz Boga żywego, zaangażowanego w historię ludzką, w doświadczenia ludzi, w ich radości i cierpienia.

On wszedł w pełni czasu w historię ludzką i stał się „Bogiem z nami” (Mt 1, 24; Ga 4, 4). Wydarzenie Wcielenia Syna Bożego nadaje pełniejszy sens historii ludzkiej. Objawiając miłość Boga do ludzi, Chrystus uczy, że „prawem fundamentalnym, → doskonałości ludzkiej, a w następstwie tego i prawem przekształcania świata, jest nowe przykazanie miłości” (GS 38). Prawo to znajduje swe najbardziej wyrażne

ureczywistnienie w samym Chrystusie, i dlatego może On być przyjęty przez każdego jako „klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii” (RH 8).

Przyjęcie obrazu Boga nie jako Kogoś abstrakcyjnego, ale jako „Boga dla nas”, „z nami” i „w nas”, jest podstawowym wymogiem postawy odczytywania z. cz. Wtedy bowiem człowiek otwiera się na wieloraką obecność Boga w historii ludzkiej ogarnianej przez historię zbawienia.

O ile w Słowie Bożym i w sakramentach św. Bóg jest obecny w sensie „czystym”, o tyle w doświadczeniu ludzkim Jego obecność jest jakby „zmieszana” z innymi czynnikami i jej objaśnienie domaga się głębszego rozeznania. Dlatego bardzo ważnym postulatem → życia duchowego jest ciągle otwieranie się na to światło pochodzące z przeżywanych treści Objawienia, zwłaszcza ukazujących słowa i czyny Chrystusa oraz tzw. *apostolica vivendi forma*, czyli sposób życia Apostołów zjednoczonych oblubieńczym przymierzem z Chrystusem (VC 93) i ścisłą wzajemną więzią. Czerpane stąd światło uzdalnia chrześcijan do profetycznej lektury historii.

III. „Oceniać” z. cz. Drugim etapem w procesie rozpoznawania z. cz. jest interpretacja zjawisk, wydarzeń, tendencji charakteryzujących aktualną rzeczywistość świata. Etap ten nie dokonuje się na drodze jakiejś interpretacji graniczącej z cudem, ale dzięki zrozumieniu „ciężaru” pierwiastka ludzkiego „w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach” (GS 11).

Wskazuje to na trudność ich badania. By dotrzeć do owego „znaczenia”, ukrytego pośród faktów i wydarzeń, nie wystarczy tylko objawowe obserwowanie faktów. Istnieje też niebezpieczeństwo arbitralnego utożsamienia faktów, wydarzeń ze „znakami Bożymi”, a więc subiektywnego ich odczytania i interpretacji na sposób czysto ludzki. Nierzadko w kontekście rozeznawania potwiera się słowo Boga: „Myśli mo-

je nie są myślami waszymi, ani wasze drogi moimi drogami” (Iz 55, 8). Bywa bowiem, że jakiś znak nie jest jednakowo odczytywany przez wszystkich, np. słup obłoku, który prowadził Izraelitów przez Morze Czerwone i oddzielał ich od Egipcjan, był odbierany przez pierwszych jako światło, przez drugich jako ciemność (Wj 14, 20).

Dotychczas w teologii nie stworzono całościowego systemu wyodrębniania i interpretacji z. cz., który można by wszystkim polecić jako powszechnie ważny. Powodem tego jest najprawdopodobniej fakt, iż rozeznanie dokonuje się nie tyle na płaszczyźnie przedmiotowej, co podmiotowej, tzn. w międzypersonalnej relacji człowieka wierzącego z Bogiem, i w związku z tym zależne jest od reguł życia duchowego, a ściślej mówiąc — od postawy moralno-duchowej podmiotu odczytującego z. cz. (PDV 10).

Metoda ewangelicznego rozeznania jakiejś sytuacji historycznej uwzględnia „kryterium konkretnych wyborów”, tzn. osoba dokonująca interpretacji czegoś, aktualizuje swoją wolność i opowiada się w kontekście tej sytuacji za jakąś wartością. Najlepiej skorzysta ze swej wolności, jeśli owego wyboru dokona w świetle wiary w Chrystusa i w wewnętrznej uległości Duchowi Świętemu. Wówczas w całej prawdzie spojrzysz na daną sytuację i zrozumieś podpowiadane jej przez Boga „zadanie”, czy nawet „wyzwanie” apelujące do jej odpowiedzialności moralnej. To kryterium w formie jakby bardziej ogólnej zostało wskazane już przez Sob. Wat. II (GS 11).

Skuteczność procesu rozeznawania uzależniona jest od postępującego nawrócenia osoby rozeznającej, by w ten sposób mogła jak najpełniej otworzyć się na światło Boże. Dopiero gdy ten proces nawrócenia dokona się w pełni, tzn. kiedy człowiek wyrzeknie się samego siebie i zacznie żyć wyłącznie dla Chrystusa, by w jego życiu Bóg był wszystkim we wszystkich (VC 35), będzie mógł „widzieć” oczyma wiary Boga w

świecie (VC 68), tzn. będzie zdolny identyfikować z. cz.

Jan Paweł II nazywa tę zdolność „swoistym instynktem nadprzyrodzonym”, przy pomocy którego można rozpoznawać wolę Bożą — co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonale (Rz 12, 2; VC 94). Taki „instynkt nadprzyrodzony” oznacza, że chrześcijanin może spontanicznie odczytywać wolę Bożą we wszystkim, może to czynić nie tylko na podstawie odwoływania się do słowa Bożego, ale i „z siebie”, z głębi swego przemienionego serca, w którym zamieszkuje Duch Święty i odsłania mu „znaki Boże” ukryte w wydarzeniach historii.

W dokumentach kościelnych kategoria z. cz. odnosi się nie do wszystkich zjawisk, ale jedynie do tych, co do których dokonano rozeznania na płaszczyźnie socjologicznej, a następnie teologicznej i uznano je za — jak się to określa — „zasoby otwarcia się na łaskę”, „miejsca oczekiwania” Boga na współpracę z człowiekiem w kształtowaniu historii ludzkiej. W tym sensie za z. cz. uznaje się: zwiększone poczucie osobistej godności każdej istoty ludzkiej (GS 12-22; ChL 5), wzrastające poczucie solidarności między narodami (AA 14), uznanie cywilne prawa do wolności religijnej (DH 15), odnowę soborową, liturgiczną (SC 43), rosnącą potrzebę uczestnictwa człowieka (w tym zwłaszcza kobiety) w różnych dziedzinach życia (ChL 5), przekonanie, że wszystkie wartości będą zachowane, jeśli zagwarantuje się pokój na świecie (GS 77).

IV. „Działać” z uwzględnieniem z. cz.
 „Widzenie” zjawisk, wydarzeń, procesów historycznych w świetle wiary, a następnie interpretowanie ich w wewnętrznej uległości Duchowi Świętemu, prowadzi chrześcijanina do zrozumienia zawartego w nich „wezwania”, do współdziałania z Bogiem w twórczej przemianie świata. Nierzadko to „wezwanie” łączy się z „wyzwaniem” pochodzącym z dramatycznej sytuacji, w jaką popada człowiek współczesny zapominający o Bogu.

Do zjawisk społecznych uznawanych za z. cz. należy w pierwszym rzędzie zwiększone poczucie godności człowieka, który jest najwyższą wartością na ziemi (GS 12; 14-15). Zarazem zauważa się, że wiele przejawów życia wpływa na to, iż owa godność doznaje uszczerbku (GS 21). Indyferentyzm religijny, ateizm teoretyczny i praktyczny pozbawiają człowieka sensu życia. Jan Paweł II widzi „główny rozdział dramatu” współczesnego człowieka w tym, że bytuje on w lęku o to, że jego wytwory mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko niemu samemu” i stać się środkami samozniszczenia (RH 15). Dramat ten sprowadza się do niewłaściwego korzystania z wolności.

Styl życia i działania chrześcijan, zwłaszcza osób konsekrowanych, uwzględnia ten z. cz. i zarazem jest wskazaniem, w jaki sposób mogą być przewyżczone dziś wspomniane zagrożenia. Objawia on „pierwszeństwo Boga” i jest wyrazem poddania Chrystusowi całej egzystencji (VC 16). Jest przykładem aktualizowania swej wolności w zależności od Niego.

Kolejnym z. cz. jest wzrastające poczucie solidarności między ludźmi (AA 14), socjalizacja, dążenie do jedności i postępująca wraz z tym → globalizacja. Jednocześnie zauważa się, że owa jedność jest zagrożona przez „wzajemnie zwalczające się siły” (GS 4). Ostateczny powód tego rozdarcia znajduje się w skażonej grzechem ludzkiej naturze, w sercu ludzkim miotającym się pomiędzy dobrem a złem (GS 10).

Na tym tle życie braterskie we wspólności chrześcijańskiej, szczególnie pośród osób konsekrowanych ukazuje się jako „czynne prorocтво” (VC 85). Może ono być uznane za takie najpierw wewnątrz Kościoła, gdzie jest „pamięcią” o wspólności pierwotnej zgromadzonej w Duchu Świętym wokół

zmarłychwstałego Pana, wyraża wymiar komunii Kościoła i jest zaczynem owej jedności w stosunku do pozostałych członków Mistycznego Ciała. Taka wspólnota może ową jednością promieniować na świat i być znakiem zawsze możliwego dialogu pomiędzy ludźmi różnych języków i kultur (VC 51) oraz „znakiem nadziei” w chwilach trudności.

Także powszechne przeświadczenie, iż wszystkie wartości będą zachowane, jeśli zostanie zagwarantowany pokój na świecie, nie pozostaje bez echa w sercach chrześcijan. Świadomi zawsze istniejącej groźby wojny, są we wspólnocie Kościoła i względem świata „budowniczymi pokoju”, gotowymi do współdziałania ze wszystkimi: z wyznawcami innych religii i ludźmi dobrej woli — na rzecz utrwalania pokoju na świecie. Wiedząc, iż nie jest on tylko „brakiem wojny”, ale darem Zmarłychwstałego Pana, Księcia Pokoju i Ducha Świętego, promieniują nim na innych i w ten sposób skutecznie pociągają ich do Chrystusa (LG 44). Całym swoim życiem wskazują na Boga i pełnię Królestwa niebieskiego.

Okazuje się, iż prorockie zadanie wszystkich chrześcijan inspirowane z. cz. zachowuje swą aktualność w ramach prorockiej funkcji Ludu Bożego.

M. D. Chenu, *Z. cz. Refleksja teologiczna*, ChS 1(1969), 47-68; B. Przybylski, *Z. cz.*, AK 74(1970), 133-141; G. Ricci, *O teologię „z. cz.”*, ChS 6(1974), 4, 34-56; R. Schnackenburg, *Deutet die Zeichen der Zeit*, Fri-Bas-W 1976; S. Moysa, *Rozeznawanie z. cz. w Duchu Świętym*, w: *Napelnieni Duchem Świętym*, red. B. Przybylski, Pz 1982, 126-153; K. Lehmann, *Zeichen der Zeit. Warum könnt ihr sie nicht deuten?*, „Renovatio. Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch”, 53(1997), 4, 213-225; S. T. Zarzycki, *Prorockie świadectwo życia konsekrowanego a „z. cz.”*, ViaC 2(2000), 2, 48-63.

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

ZRZESZENIA CHRZEŚCIJAŃSKIE

Spoleczno-wspólnotowe formy przeżywania wiary w Kościele jako odpowiedź na wewnętrzne natchnienie → Ducha Świętego, często upraszczająco nazywane potocznie ruchami lub wspólnotami.

Bardziej precyzyjną terminologię zaproponował Jan Paweł II w adh. *Christifideles laici*, gdzie tej problematyce poświęca wyjątkowo dużo miejsca. Stwierdza m.in., że „w czasach najnowszych zjawisko zrzeszania się katolików świeckich ożywiło się i przybrało charakter szczególnie zróżnicowany. [...] kiedy to powstały i rozszerzyły się liczne i bardzo zróżnicowane formy zrzeszeń: stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchy. Możemy wręcz mówić o nowej epoce zrzeszeń katolików świeckich” (ChL 29).

I. Rys historyczny. Obserwowane współcześnie zjawisko zrzeszania się w Kościele jest procesem ewolucyjnym, stąd ma swoją historię, w świetle której należy dokonywać oceny *status quo*. Jest to ważne dlatego, że zarówno w przeszłości jak i współcześnie, fenomen ten miał swoich entuzjastów (w literaturze włoskiej określanych mianem „mowimentyści”) i zagorzałych przeciwników (antymowimentyistów).

1. Starożytność. Wczesne chrześcijaństwo istniało praktycznie w małych wspólnotach, najczęściej rodzinnych (*ecclesia domestica* — Dz 2, 46; Rz 16, 5. 10; 1 Kor 1, 16; 16, 19; Kol 4, 15; 2 Tm 4, 19; Flm 1, 2), rozrzuconych w nieprzychylnym dla siebie środowisku pogańskim, głównie w miastach takich jak: Antiochia, Efez, Filipia, kraina Galacka, Hierapolis, Jerozolima, Kenchry, Kolosy, Korynt, Laodycea, Rzym i Tessaloniki. Wskazują na to liczne świadectwa NT, zwłaszcza listy pasterskie św. Pawła, których są one adresatami (Rz 1, 7; 15, 26; 16, 1; 1 Kor 1, 2; Kol 4, 13-15, Tt 1, 50). Obok nich istniały nurty judaizujące,

hellenizujące i gnostyckie, których reprezentantami są niekiedy uczniowie skupieni wokół jakiegoś głosiciela. Często tworzyli oni grupy „ascetyczne” lub „charyzmatyczne”, o których także wspomina św. Paweł (1 Kor 1, 11-16; Ga 1, 6-9; Flp 3, 2-3; Kol 2, 8; 2 Tes 3, 11; 1 Tm 4, 1-8; 2 Tm 2, 16-18; Tt 1, 10-16).

Zdaniem badaczy tego zjawiska (G. Le Bras, J. Duhr), pierwotne wspólnoty chrześcijańskie, z punktu widzenia socjologicznego, stanowiły rodzaj federacji bractw. Każda federacja tworzyła autonomiczną wspólnotę, rządziła się swoimi statutami, miała swoich funkcjonariuszy i wspólną kasę, co zdają się potwierdzać także przekazy biblijne (Dz 2, 44-45; 2 Kor 8, 1-15; Flp 4, 15-16). Bardzo często posiadały te same zwyczaje organizacyjne co pogańskie korporacje gminne, ale ożywiało je poczucie nadprzyrodzonego braterstwa, opartego na chrześcijańskiej koncepcji św. Pawła „jednego Ciała Chrystusa”. Już w pocz. IV w., te małe grupy pod wpływem genialnych osobowości charyzmatycznych, stawały się niekiedy inicjatorami bardziej złożonych i trwałych ruchów społecznych. Chodzi tu zwłaszcza o ruch monastyczny i cenobityczny, którego inicjatorami są głównie św. Paweł z Teb († 341), św. Pachomiusz († 347), św. Antoni Pustelnik († 356) i św. Bazyli († 379). Do rozwoju wspólnot monastycznych w północnej Afryce przyczynił się św. Augustyn († 430), w ówczesnej Italii m.in. św. Euzebiusz († 371) a nieco później św. Benedykt z Nursji († 547), zaś w Galii — św. Marcin z Tour († 397). Warto jednak zauważyć, że tendencja do tworzenia zrzeszeń o charakterze monastycznym jest wcześniejsza od chrześcijaństwa i występuje już w środowisku judaistycznym (np. faryzeusze, qumranici, esseńcy). Także w

środoisku pogańskim istniały pewne postaci stowarzyszeń religijno-zawodowych (np. rzymskie *collegium funeraticum* zajmujące się grzebaniem zmarłych).

Wraz z rozwojem monachizmu i cenobityzmu obserwuje się wśród świeckich powstawanie stowarzyszeń i bractw życia duchowego oraz służby bliźniemu (np. w Rzymie i na Krecie chrześcijańskie *collegia fossorum* opiekujące się katakumbami). Zawsze na marginesie wielkich ruchów zrzeszeniowych w chrześcijaństwie istniały tendencje do wspólnotowego entuzjazmu religijnego i → mistyki, które relatywizowały wysiłek ascetyczny i praktyczną miłość bliźniego, akcentując przede wszystkim wartość „oświecenia wewnętrznego”. Nie rzadko prowadziło to do zanegowania zbawczego pośrednictwa Kościoła na korzyść wolności charyzmatycznej i prymatu boskich natchnień. Chodzi tu o nurty gnostyckie o charakterze manichejskim, jak np. → messalianie.

2. Średniowiecze. We wczesnym średniowieczu w obszarze języka niemieckiego działały bractwa zbierające datki na potrzeby Kościoła i potrzebujących, zwane geldoniami (niem. *Geld* — pieniądz). W X w. we Włoszech (Neapol, Modena, Ivrea) istniały stowarzyszenia skupiające laików i duchownych wzajemnie wspierające się materialnie i duchowo. Była to wszechstronna „wymiana dóbr nadprzyrodzonych”, która potem stała się zwyczajną praktyką ośrodków monastycznych, szczególnie dzięki przykładowi św. Bonifacego († 756). Jemu przypisuje się inicjatywę organizowania na szeroką skalę stowarzyszeń modlitwy i polecenia Bogu zmarłych oraz wzajemnego duchowego wspierania pomiędzy mnichami i klasztorami ze względów ewangelizacyjnych.

Lokalne dynamiczne grupy → świeckich były u podstaw odrodzenia się monachizmu, głównie we Francji i Włoszech na przeł. X i XI w. Powstały wtedy nowe ro-

dziny mnisze, jak: oliwetanie, kameduli, wallombrozanie, kartuzi, grandmontani, cystersi, a także kanonicy regularni, premonstratensi (norbertanie) i wiktoryni. Także franciszkanizm (→ franciszkańska szkoła duchowości) i rodzina dominikańska w XIII w. wyrosły z małych wspólnot ludzi świeckich poszukujących głębi → życia duchowego. Z tych wspólnot zrodził się wielki średniowieczny ruch wędrujących pokutników i biczowników, wśród których nie brak było kobiet.

Dynamiczny rozwój z. ch. w średniowieczu skłonił Kościół do podjęcia określonych kroków legislacyjnych. Innocenty III († 1216) w trosce o duchowe dobro z. ch. poddał je kontroli miejscowych biskupów. Należy to uznać za pierwszy akt prawny Kościoła odnośnie do z. ch. Dotychczas bowiem brakowało jakichkolwiek uregulowań prawnych, zaś w przypadku jawnych nadużyć lub degeneracji jakiejś wspólnoty ograniczano się do sporadycznych interwencji, zwykle na lokalnych synodach.

W XIV w. nurt → *devotio moderna* przyniósł nową falę zrzeszeń ludzi świeckich, głównie w Niderlandach i we Włoszech, gdzie duży, choć nieformalny wpływ na laikat miała św. Katarzyna ze Sieny († 1380) i św. Wincenty Ferreriusz († 1419). W tym czasie w Sienie powstała świecka wspólnota jezuitów i jezutek, założona przez sienieńskiego patrycjusza Giovanni Colombiniego († 1367). Wspólnoty te, przekształcone później w zakony, zwany także hieronimitami, zajmowały się na szeroką skalę dziełami miłosierdzia. Ich zasługą jest także upowszechnienie pozdrowienia: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus” (stąd ich nazwa).

Pod koniec średniowiecza odżywały dawne nurty gnostyckie o podłożu manichejskim lub powstawały nowe o podobnych tendencjach. Były one u podstaw tworzenia się takich zrzeszeń świeckich, jak np.

albigensi, katarowie, niektóre kręgi joachimitów itp., a także Bracia Wolnego Ducha w Kolonii.

3. Czasy nowożytne. Renesans i wieki późniejsze obfitowały w szkoły związane z wizjonerami lub mistykami (szczególnie w pod koniec XVII w. → kwietyzm). Współczesne są im także inne ruchy, bardziej realistyczne i operatywne, oddające się → ewangelizacji i dziełom → miłosierdzia. Rozwijały się one również w środowiskach anglikańskich i protestanckich (ruch pietystyczny i metodystyczny).

Sob. Tryd., by zapewnić biskupom wpływ na reformę Kościoła, powierzył biskupom czuwanie nad dziełami i życiem jakichkolwiek wspólnot i bractw laików. Nie wymagał jednak uprzedniej zgody biskupa na stworzenie bractwa.

Ważnym krokiem legislacyjnym odnośnie do z. ch. była konst. Klemensa VIII *Quaecumque* (1604), która zabraniała tworzenia związków pomiędzy bractwami a trzecimi zakonami bez zgody miejscowego biskupa, który miał obowiązek zbadać statut bractwa i zapoznać się ze stylem życia.

Ruchy i zrzeszenia duchowe ostatnich stuleci naznaczone były wielkim kryzysem tożsamości kulturowo-społecznej, który od XVI w. całkowicie przemienił cywilizację zachodnią, odnawiając jej horyzonty myślenia i społeczny porządek. W tym procesie gruntownych przemian kulturowo-cywilizacyjnych z. ch. znajdowały rację bytu. Śledząc bowiem ich nowożytną geografię w Europie, można dostrzec stałe dążenie do zapewnienia sobie *status socialis* i pewnej autonomii, pozwalającej wywierać coraz szerszy wpływ. Chodzi tu o wcale nie marginalne zjawisko w chrześcijaństwie, chociaż oparte na wąskich elitach.

4. Wiek XIX i XX. Okres po rewolucji francuskiej i wojnach napoleońskich, XIX w. charakteryzuje się gwałtownym odżywianiem wspólnotowych form życia chrześcijańskiego świeckich o specyficznym od-

niesieniu do życia społecznego. Za sprawą kaznodziejsko-duszpasterskiej aktywności ks. Félicité Lamennais († 1854) zaczęła we Francji odradzać się idea Kościoła, który „się staje” i „jest ruchem”. Wskutek tego rodzące się oddolnie ruchy społeczne zostały przeniknięte duchem Ewangelii dzięki różnego rodzaju z. ch. Chodziło przede wszystkim o odbudowanie zniszczonej przez rewolucję francuską struktury społeczności wierzących.

Żywym do dziś dziedzictwem tamtego okresu jest m.in. → Apostolstwo Modlitwy, Konferencje św. Wincentego założone w 1833 z inicjatywy ks. F. Ozanama i Dzieło ks. Kolpinga, zajmujące się opieką nad osieroconymi dziećmi, założone w 1846. Najbardziej jednak znanymi przejawem apostołskiego ducha ówczesnych z. ch. jest → Akcja Katolicka. W pocz. XX w. powstawały nowe z. ch. o wyraźnej orientacji formacyjno-duchowej i apostołskiej, jak np. → Ruch Szentszacki, → Legion Maryi i Opus Dei. W okresie II wojny światowej i zaraz potem powstali: → Fokolaryni, → Equipes Notre Dame, Taizé (→ Światowe Dni Młodzieży) i wiele innych.

W Polsce w okresie międzywojennym powstało → Rycerstwo Niepokalanej oraz tworzyło się środowisko inteligencji katolickiej w Laskach k. Warszawy, skupione wokół postaci ks. Władysława Kornilowicza († 1946) i Matki Róży Czackiej († 1961), do którego należał także ks. Stefan Wyszyński († 1981), późniejszy Prymas Tysiąclecia.

W wyniku zrzeszeniowego zaangażowania laikatu w 2. poł. XIX w. i w pocz. XX w., zrodziły się nowe wzajemnie powiązane nurty w teologii i życiu Kościoła. Są to m.in. ruch biblijny, liturgiczny, patrystyczny, ekumeniczny, eklezjalny, pastoralno-katechetyczny, a także eucharystyczno-mistyczny. Nurty te, koncentrując się na odnowie eklezjalnej i teologicznej, w pewnym sensie przygotowały odpowiedni grunt pod Sob. Wat. II i jego późniejszą recepcję.

Odzwierciedleniem dynamiki z. ch. tamtego czasu były kompleksowe na miarę epoki rozstrzygnięcia prawne, jakie dał Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 w rozdziale *De fidelium associationibus*, gdzie przez ponad 40 kanonów (kan. 684-725) zajmował się stowarzyszeniami laikatu.

Okres bezpośrednio przed Soborem także przyniósł wiele nowych form zrzeszeniowych, m.in. *Pro Civitate Christiana*, *Pro Sanctitate*, *Cursillos de Cristianidad*, → *Comunione e Liberazione*, *Aiuto per la Chiesa che Soffre*, → Ruch dla Lepszego Świata i inne. Zaczęły się tworzyć katolickie stowarzyszenia zawodowe, np. CISL (*Sindacato di Ispirazione Cristiana dei Lavoratori*), a także ruchy walczące o pokój w duchu chrześcijańskim (np. *Pax Cristi*). W Polsce ważną rolę w tym okresie zaczął odgrywać → Ruch Światło-Życie.

5. Po Vaticanum II. Wskutek nowych ujęć eklezjologicznych, zawartych zarówno w nauczaniu soborowym, jak i w posoborowym prawodawstwie kościelnym, dawne zrzeszenia przeżywają renesans i zarazem powstają bardzo liczne nowe formy zrzeszeń, nierzadko o nastawieniu ewangelizacyjno-ekumenicznym. Do najbardziej dynamicznie rozwijających się posoborowych zrzeszeń zaliczyć trzeba: → neokatechumenat i → Odnowę w Duchu Świętym, a w Polsce zwłaszcza → Ruch Rodzin Nazaretańskich. Ogółem szacuje się, że w różnego rodzaju z. ch. w świecie bezpośrednio zaangażowanych jest ok. 45 mln katolików, zaś w Polsce ok. 1,5 mln.

Świadczy to o gruntownej przemianie zmysłu religijnego katolików świeckich, którzy — jak uczy Jan Paweł II — „nie tylko, że należą do Kościoła, ale sami są Kościołem” (ChL 9).

II. Charakterystyczne cechy duchowości współczesnych z. ch. Współczesne formy z. ch. różnią się między sobą genezą, procesem rozwoju, metodami działania, głoszonymi treściami oraz stylem wzajem-

nych odniesień członków i sympatyków. Mają jednak cechy wspólne:

a) *Przynależność świeckich* — najbardziej widoczną cechą współczesnych z. ch. jest ich liczbowe zdominowanie przez laikat, zwłaszcza młody. Trzeba w tym widzieć praktyczną odpowiedź na powszechne powołanie do → świętości (LG 39). Aktualizując to powołanie z. ch. proponują → duchowość ewangeliczną, opartą na → chrzcie św., adekwatną do stanu życia w świecie z szerokim odwoływaniem się do słowa Bożego — duchowość obecności w świecie na mocy świadectwa wiary i zaangażowania na rzecz przemiany struktur społecznych (→ *consecratio mundi*);

b) *Wymiar wspólnotowy i komunijny* — we wszystkich formach zrzeszeń wyraźnie dostrzegalny jest ich wymiar wspólnotowy, czyli tendencja nie tylko do zbiorowych działań i podejmowania współodpowiedzialności za realizację powziętych celów, ale także potrzeba więzi osobowych, jako szansy wyzwolenia człowieka z wszelkiego typu determinizmów. Kreowaniu takich więzi osobowych służą różnego rodzaju spotkania. Współczesne z. ch., nawiązując do wzorów z czasów pierwotnego chrześcijaństwa, bardzo często praktykują wspólnotę → doświadczenia duchowego, a także wspólnotę dóbr i → życia radami ewangelicznymi, często na mocy jakiejś formy → profesji (przyrzeczenia, śluby itp.). Jest to także poniekąd reakcja na dostrzegalną współcześnie atrofię relacji interpersonalnych;

c) *Osobiste doświadczenie wiary* — podobnie jak w antropologii istnieje pogląd, że filogeneza jest w pewnym sensie powtórzeniem → ontogenezy, tak samo u podstaw duchowości danego zrzeszenia najczęściej jest osobiste doświadczenie wiary jego twórcy lub lidera, które z chwilą uzewnętrznienia staje się dziedzictwem stopniowo poszerzającego się kręgu osób, które z doświadczeniem tym czują się tożsame. Z tej racji oso-

biste świadectwo jest najbardziej typowym środkiem ewangelizacji, dokonującej się w z. ch. Zanim bowiem nastąpi odwołanie się do doktryny chrześcijańskiej, najpierw ukazuje się osobistą drogę duchową opartą o → czytanie i rozważanie Pisma św., a także życie liturgiczno-sakramentalne, której przebycie ze strony adeptów zrzeczenia prowadzi także do osobistego doświadczenia jedności z Chrystusem i z braćmi. Jest to jeden z „sekrétów” siły przyciągania i apostołskiego promieniowania z. ch. Dzięki temu współczesne zrzeczenia w Kościele z jednej strony ujawniają reakcję na intelektualizm i doktrynalność przekazu ewangelicznego, a z drugiej strony skutecznie przeciwstawiają się sekularyzacji i desakralizacji we współczesnym społeczeństwie (→ postmodernizm), potwierdzając własnym doświadczeniem, że wymiar religijny jest konstytutywnym komponentem ludzkiej osoby;

d) *Odkrywanie społecznego wymiaru wiary chrześcijańskiej* — wszystkie z. ch. w jakimś stopniu podejmują dzieła apostołskie i jakieś formy zaangażowania społecznego zgodne z naturą ich charyzmatu i uwarunkowaniami zewnętrznymi, co zmusza ich członków do przemyślenia na nowo swojego stosunku do spraw materialnych i duchowych, a w konsekwencji, do życia wiarą wcieloną, która działa przez miłość (→ inkarnacyjna duchowość);

e) *Dynamizm rozprzestrzeniania się* — współcześnie obserwowane z. ch. swoim oddziaływaniem obejmują wiele środowisk, także w sensie geograficznym, a niekiedy mają nawet charakter międzynarodowy i międzyreligijny, czemu sprzyjają dostępne powszechnie środki wymiany informacji i lokomocji. Zwłaszcza dzięki młodym zrzeczenia te cieszą się niesłabnącą siłą i entuzjazmem, zdolnym przyciągać innych. Jest to zatem bardzo charakterystyczna dla z. ch. cecha uniwersalizmu;

f) *Otwarcie ekumeniczne* — z samej istoty więzi o charakterze personalno-

wspólnotowym z. ch. otwarte są na dialog z braćmi odłączonymi, z innymi religiami, a nawet z niewierzącymi. Doświadczenie duchowe współczesnych z. ch., ponieważ zakorzenione jest w Ewangelii, jest wspólne różnym wyznaniom chrześcijańskim i stanowi punkt odniesienia dla wszystkich chrześcijan, a przez to staje się narzędziem spotkania. Ponadto bronią one godności osoby ludzkiej przeciwko jakimkolwiek zagrożeniom, co znajduje zrozumienie u większości wyznawców religii niechrześcijańskich, a także u niewierzących, którzy pragną współpracować na rzecz integralnego wyzwolenia człowieka. Typowe dla wielu z. ch. działania na rzecz promocji godności ludzkiej niosą ze sobą ziarno pojednania i otwierają drogi do wzajemnego poznawania się oraz zrozumienia. To sprawia, że istniejące różnice konfesyjne odbierane są jako drugorzędne i może dokonywać się dialog ponad różnicami doktrynalnymi, czy historycznymi uprzedzeniami;

g) *Bogactwo charyzmatyczne* — w większości przypadków zrzeczenia powstają dzięki inicjatywie jednostek obdarzonych → charyzmatami (ChL 24). Rozwój z. ch. odrodził w Kościele świadomość charyzmatów, o czym wspomina Vaticanum II (LG 12), które są dane jako impuls i dar dla budowania braterskiej wspólnoty Ciała Mistycznego Chrystusa. Zrzeczenia te zrodziły się nie z wcześniejszych planów pastoralnych, ale z głębokiego osobistego doświadczenia, niekiedy jasno wskazującego na działanie nadprzyrodzone. Z tego powodu nie tylko mają sytuować się w organicznej wspólnotcie Kościoła, ale przede wszystkim powinny odpowiadać na konkretne potrzeby Kościoła w danej chwili, jako dar Ducha Świętego, który przychodzi w potrzebie. Ponadto każde zrzeczenie powinno poddać się bez oporu rozeznaniu co do wiarygodności charyzmatów, by uzyskać aprobatę Kościoła, a Kościół ze swej strony powinien przyjąć ten dar Ducha i zintegrować go w pełnej komunii;

h) *Biblijno-sakramentalna inspiracja* — pomimo niekiedy wyraźnych różnic charyzmatów, z. ch. w Kościele współczesnym zachowują wspólny fundament inspiracji, jakim jest słowo Boże i życie liturgiczno-sakramentalne, zwłaszcza eucharystyczne. Niemal we wszystkich zrzeszeniach jest regułą indywidualne lub wspólnotowe konfrontowanie swego życia ze słowem Bożym i doświadczanie sakramentalnej jedności z Chrystusem. To wszystko staje się źródłem ewangelizacyjnej i apostołskiej inspiracji. W ten sposób wnoszą w życie Kościołów lokalnych żywe świadectwo Ewangelii, toteż czasem określa się je jako „epifanie słowa Bożego” (B. Secondin);

h) *Synowska pobożność do Matki Bożej* — nie rezygnując z własnych tradycji duchowo-religijnych, zdecydowana większość współczesnych z. ch. pielęgnuje na ogół dobrze pojętą duchowość i odpowiadającą jej pobożność maryjną (RM 48). Maryja — Nowa Ewa jest dla nich ideałem zintegrowanego człowieka, całkowicie oddanego Bogu i ludziom. Jest zatem uznawana za idealny model odniesienia wertykalnego i horyzontalnego w ich duchowości.

III. Typologia współczesnych z. ch. Bogactwo form zrzeszania się w Kościele domaga się sprecyzowania terminologii, która nie jest jednorodna nawet w oficjalnych dokumentach Kościoła, a także odpowiedniej klasyfikacji tego zjawiska. Dotychczas jednak nie wypracowano takiej klasyfikacji, która odpowiadałby na różnorodność z. ch. Wielość typologii zależy od punktu widzenia: społeczno-kulturowego, politycznego, instytucjonalnego, irracjonalnego, dialektyki zniewolenie-wyzwolenie itp. Klasyfikacje, zaproponowane przez badaczy i obserwatorów z. ch., często są odrzucane przez bezpośrednio zainteresowanych jako nieadekwatne i wypaczające u samych podstaw ich idee.

1. Typologia zasadnicza. Za najbardziej zobowiązującą klasyfikację należy uznać

podział z. ch., jakiego dokonał Jan Paweł II w adh. *Christifideles laici*, dzieląc je na:

a) *Stowarzyszenia* — które ze swej natury powstają i działają w oparciu o wyraźnie określony statut, który opisuje jego strukturę organiczną, podział funkcji wg ustalonych kryteriów, formy przynależności członków, sposoby ich przyjmowania i wydalania, programy formacji, propozycje działań, cele do osiągnięcia oraz sposoby współpracy z władzą kościelną w misji Kościoła. Zwykle statut stowarzyszeń otrzymuje aprobatę kościelną, a nierzadko także usankcjonowanie w prawie publicznym;

b) *Grupy* — w odróżnieniu od stowarzyszeń skoncentrowanych zawsze na działaniach statutowych, grupę charakteryzuje spontaniczność przynależenia i trwania określonej liczby członków, którzy poszukują jednorodności uczuciowej bądź pokoleniowej, aby bronić się przed anonimowością i depersonalizacją masy. Grupa odznacza się ponadto silnym poczuciem → wolności, autonomii, wzajemnego szacunku i współodpowiedzialności w dążeniu do określonych celów. Trwałość grupy jest względna; łączy ją tzw. cel zewnętrzny, czyli zadanie, dla której została powołana, toteż zwykle rozpada się z chwilą jego osiągnięcia, odejścia od pierwotnego zamierzenia, albo wskutek istotnej zmiany okoliczności skłaniających wcześniej do jej zawiązania;

c) *Wspólnoty* — niektóre grupy przekształcają się we wspólnoty. Grupa pełni bowiem zawsze funkcję preformacyjną do uczestnictwa we wspólnotcie, dlatego wspólnota zakłada jakieś doświadczenie grupy, ale się z nią nie identyfikuje, mimo iż motyw przynależenia jest podobny, mianowicie obrona przed „umasowieniem” i depersonalizacją, a zarazem twórcze ubogacanie własnej osobowości. W grupie istotą jest wspólna realizacja celu, spontaniczne, niestatutowe działanie skierowane raczej na zewnątrz. We wspólnotcie natomiast istotnym elementem jest doświadczenie brater-

stwa w miarę organiczne i stabilne (cel wewnętrzny, subiektywny). Poszczególni członkowie wspólnoty czują się zjednoczeni wartościami o charakterze wewnętrznym. Toteż w działaniach, bardziej skierowanych do wewnątrz wspólnoty, wzajemnie się uzupełniają i czują współodpowiedzialnymi za dane dzieło, któremu poświęcają swoje serce i umysł, często pomimo i jakby niezależnie od zmieniających się okoliczności i czasu. Ponadto nie rzadko we wspólnocie ma miejsce podział dóbr materialnych oraz duchowych (Dz 4, 32);

d) *Ruchy* — suma grup i wspólnot, których wspólnym celem pomimo różnic w strukturze organizacyjnej jest jakaś uniwersalna wartość. Próbuje ją wcielać w życie w określonych warunkach swojej egzystencji, często jako odpowiedź na → znaki czasu. Najbardziej charakterystyczną cechą ruchu jest spontaniczność zrzeszenia się osób różnego pochodzenia, kultur i indywidualnych predyspozycji. Ta forma zrzeszenia rozwija się wokół mniej lub bardziej ustrukturalizowanej idei, która zrodziła się najpierw wskutek osobistego → doświadczenia duchowego jakiejś charyzmatycznej jednostki (stającej się zwykle późniejszym liderem ruchu) i dojrzała w jego świadomości. Z tej racji ruch ogranicza się tylko do niezbędnych dla zachowania swej tożsamości struktur organizacyjnych.

2. Typologie aspektowe. Klasyfikacji współczesnych z. ch. można dokonywać w aspekcie antropologicznym, socjologicznym, kulturalnym i religijnym.

a) *Sob. Wat. II.* Pierwszą próbę typologii z. ch. znajdujemy w dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (nr 19), gdzie wymienia się: z. ch. służące ogólnemu apostołskiemu celowi Kościoła; stawiające sobie za cel głoszenie Ewangelii i uświęcenie; zatroskane o przepojenie porządku doczesnego duchem chrześcijańskim; dające świadectwo Chrystusowi przez dzieła miłosierdzia i miłości;

b) *Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983* z. ch. dzieli ze względu na stan życia w Kościele na: *kleryckie* (kapłańskie), które kierowane są przez duchownych i podejmują się udzielania święceń (kan. 302); *świeckie*, do nich zalicza m.in. → tercjarzy (KPK kan. 303); *mieszane*, do których przynależć mogą zarówno świeccy, jak i duchowni, a także → osoby konsekrowane.

Ze względu na cel, Kodeks mówi o dwóch zasadniczych grupach z. ch.: *formacyjnych*, do których zalicza z. ch. poświęcające się doskonałości chrześcijańskiej, kulturalne oraz katechetyczno-doktrynalne; a także *apostolsko-ewangelizacyjnych*, nastawione głównie na cele pozawspólnotowe. Są to z. ch. ewangelizacyjno-misyjne, charytatywne i społeczno-socjalne.

c) *Kard. A. Poma* we wprowadzeniu do XVI Zgromadzenia Generalnego Konferencji Episkopatu Włoch w 1979, jako ówczesny przewodniczący tej Konferencji, zaproponował dwie typologie. W pierwszej rozróżnia: grupy lub ruchy duchowości, biblijne, charytatywne, o nastawieniu kulturalnym, o nastawieniu socjalnym, „charyzmatyczne”, i grupy „katechumenalne”.

W drugiej typologii z. ch. dzieli na te o tendencjach: duchowo-kontemplatywnych, charyzmatyczno-dewocyjnych, odwołujących się do słowa Bożego, na małe grupy i o nastawieniu społecznym;

d) *Antonio Fallico* proponuje podział z. ch. na trzy rodzaje: duchowo-religijne, pragmatyczno-polityczne i społeczno-eklezyjalne;

e) *Livio Crepaldi* wyróżnia cztery typy z. ch.: inicjacji chrześcijańskiej, formacyjne, apostołskie i o nastawieniu kulturalnym;

f) *Bruno Secondin OCD* rozróżnia dwie zasadnicze grupy z. ch.: pierwsza jest nastawiona na reformę kościelną, druga zaś nastawiona jest na reformę religijną. Zrzeszania grupy pierwszej uznając wkład Kościoła w kulturę i cele, jakie on sobie wyznacza względem społeczeństwa, proponują

użycie innych środków do ich osiągnięcia, aniżeli stosowane dotychczas. Natomiast druga grupa odznacza się totalną kontestacją instytucjonalnych ram Kościoła, jak również relatywizuje normy etyczno-religijne właściwe dla Kościoła, aby w ich miejsce zaproponować inny świat wartości i symboli. Wyznaczają mu nową rolę, jaką miałby do odegrania w świecie współczesnym. Innymi słowy, z. ch. pierwszego rodzaju chcą zmienić tylko ramy obrazu, drugie zaś chcą przede wszystkim zmienić samą jego treść.

W innej typologii tenże autor, poświęcający wiele uwagi z. ch., dzieli je na: inicjacyjne, formacyjne, pobożnościowe, apostołskie, socjalno-charytatywne, kulturalne i wspólnoty ewangelizmu monastycznego.

IV. Stanowisko Kościoła wobec z. ch. Zarówno w nauczaniu soborowym, jak i posoborowym Kościół wiele uwagi poświęca z. ch. Wyraża dla nich aprobatę, uznając je za wyraźny znak działania Ducha Świętego w naszych czasach. Nie brak także zatroskania o to, aby znalazły swoje właściwe miejsce w życiu i strukturze Kościoła świętego.

1. Dokumenty Vaticanum II. Niemal w każdym z dokumentów soborowych można znaleźć przesłanki dla teologii z. ch. Szczególnie jednak wiele miejsca poświęcono om w dekreście *Apostolicam actuositatem*, a także w konst. *Gaudium et spes*.

Prawo do apostołstwa wspólnotowego wynika z samej społecznej natury człowieka i religii (DH 4). Apostołstwo zespołowe (termin używany w dekreście *Apostolicam actuositatem*) odpowiada doskonale zarówno ludzkim, jak i chrześcijańskim potrzebom wiernych, a ponadto ma ogromną doniosłość dla życia Kościoła, zwłaszcza współcześnie (AA 18-21). Terenem tego apostołstwa są lokalne wspólnoty kościelne (parafie), → rodzina, środowiska społeczne, sprawy narodowe i międzynarodowe, w których zaangażowanie laikatu jest nieodzow-

ne (AA 10). Odnośnie do apostołstwa rodzinnego zaleca się tworzenie zrzeszeń rodzin (AA 11).

Sob. Wat. II podkreśla, że z. ch. nie są celem same dla siebie, ale winny służyć posłannictwu Kościoła w odniesieniu do świata. Z tej racji ich skuteczność apostołska zależy od ich zgodności z celami Kościoła oraz od świadectwa chrześcijańskiego i ducha ewangelicznego poszczególnych członków, a także całego zrzeszenia.

Dekret stwierdza, że zachowując należyty stosunek do władz kościelnych, świeccy mają prawo zakładać stowarzyszenia, kierować nimi i wstępować do już istniejących. Przestrzega jednak, że należy unikać rozpraszania sił, co zdarza się wówczas, gdy bez wystarczającego powodu zakłada się nowe stowarzyszenia i tworzy nowe dzieła lub podtrzymuje się bezpożytecznie przestarzałe stowarzyszenia i metody. Niezmiernie cenne z praktycznego punktu widzenia wydaje się stwierdzenie, że nie zawsze wskazane jest przenieść bezkrytycznie formy organizacyjne, ustanowione w jednym kraju do drugiego (AA 19). Natomiast za przykład wzorcowego apostołstwa zespołowego Vaticanum II podaje Akcję Katolicką (AA 20; CD 17; AG 15).

W nauczaniu soborowym z jednej strony uderza bardzo praktyczne podejście do kwestii z. ch. w Kościele, a z drugiej — słabo jeszcze rozwinięta teologia apostołstwa wspólnotowego. Ponadto zauważalna jest niejednorodność terminologii. Zamiennie mówi się o zrzeszeniach (*coetis*), stowarzyszeniach (*consociationes*, *associationes*), wspólnotach, apostołstwie wspólnotowym itp. To doprecyzowanie terminologii i uszczegółowienie teologiczne znajdzie miejsce — przynajmniej częściowo — dopiero w prawodawstwie posoborowym i w późniejszych dokumentach Stolicy Apost. oraz Kościołów lokalnych.

2. Nauczanie posoborowe. Problem z. ch. podjął Paweł VI w adh. *Evangelii*

nuntianti (8 XII 1975), zwracając uwagę na wartość świadectwa życia chrześcijańskiego (EN 21. 41) oraz bezpośredniego, indywidualnego przekazu Ewangelii „od osoby do osoby” (EN 46). Odnośnie do roli z. ch. w dziele ewangelizacji mówi przede wszystkim o wspólnotach zaczątkowych (*comunitates a basi*), podając ich charakterystykę (EN 58).

Problemem z. ch. zajmował się Synod biskupów w 1977, którego owocem jest adh. Jana Pawła II *Catechesi tradendae* (16 X 1979). Przynajmniej dwukrotnie został poruszony w niej problem z. ch. jako środowisk o doniosłym znaczeniu katechetycznym (CT 47. 70).

Kodeks Prawa Kanonicznego z. ch., nazywanym „stowarzyszeniami wiernych”, poświęca 32 kanony (kan. 298-329). Przyznaje wiernym prawo zakładania zrzeszeń, uznając je za *ius nativum*, tj. prawo oparte na chrzcie św. a także na zasadzie wolnej i wzajemnej ich decyzji (umowy). Prawodawca Kościelny wprost zachęca, by wierni przynależeli przede wszystkim do stowarzyszeń aprobowanych lub zalecanych przez Kościół (kan. 298 § 2). Jednocześnie wskazuje na konieczność uzyskania takiej aprobaty, tym bardziej, jeżeli z. ch. chciałyby określać siebie jako „katolickie” (kan. 299-300). Kodeks nie dopuszcza jednak do uczestnictwa w z. ch. odstępców od wiary i żąda wydalenia członka w razie jego apostazji w czasie uczestniczenia w stowarzyszeniu (kan. 316 § 1-2). Ponadto prawo kościelne domaga się jasno określonych statutów i nakłada na kompetentną władzę kościelną obowiązek czuwania nad ortodoksją i ortopraksją z. ch. (kan. 305 i 323), co nie może jednak pomniejszać ich autonomii.

Synod Biskupów w 1987 nie tylko wiele uwagi poświęcił z. ch., ale zaprosił liderów najważniejszych zrzeszeń do udziału w charakterze konsultorów, audytorów czy sekretarzy (Chiara Lubich — Fokolaryni; ks. Luigi Giussani — *Comunione e Liberazione*;

Kiko Argüello — Neokatechumenat; Jean Vanier — Arka; → Wiara i Światło; o. Tom Forrest — *Odnova w Duchu Świętym*; prałat Alvaro del Portillo — *Opus Dei*; Jean-Loup Dherse — *Wspólnota Emmanuel*; Maria Graça Sales — *Ruch Szentszacki*).

Owoce jego prac jest adh. *Christifideles laici* (30 XII 1988), która daje mocne podstawy teologiczne dla miejsca i roli z. ch. w Kościele ukazując jego naturę charakterystyczną, także w wymiarze lokalnym, jakim jest przede wszystkim parafia. W ten sposób dokument ten zamyka wiele kontrowersyjnych kwestii, podnoszonych po Sob. Wat. II odnośnie do roli świeckich w Kościele.

W duchu nauczania posoborowego pozostaje *Katechizm Kościoła Katolickiego* (promulgowany przez Jana Pawła II 11 X 1992), który także w wielu miejscach dostrzega znaczenie z. ch. dla życia i misji Kościoła świętego (np. KKK 854. 900. 1881. 2689).

V. Kryteria eklezjalności z. ch. Jan Paweł II w *Christifideles laici* podaje 5 zasadniczych kryteriów dla oceny autentyczności zrzeszeń w Kościele: a) „stawianie na pierwszym miejscu powołania każdego chrześcijanina do świętości”; b) „odpowiedzialność w wyznawaniu wiary katolickiej”, wyrażająca się w *ortodoksji*, czyli zgodności z nauką Pisma św. i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Odrzucanie, a nawet lekceważące pomijanie jakiegokolwiek prawdy wiary oznaczać będzie utratę ortodoksji; c) „świadectwo trwałej i autentycznej komunii, znajdujące wyraz w synowskim odniesieniu do papieża” i miejscowego biskupa. Oznacza to, że wszelkie oznaki nieposłuszeństwa czy choćby lekceważenia nauczania i wskazań następców Apostołów, sytuuje dane zrzeszenie o najwznieśszych nawet założeniach w gronie → sekt; d) „zgodność z apostołskim celem Kościoła i udział w jego realizacji”. Zaprzeczają temu wszelkie partykularne cele, jakie może stawiać

sobie zrzeszenie, a także obojętność wobec działań ewangelizacyjnych Kościoła. To kryterium najbardziej sprawdza się w tym, na ile dane zrzeszenie twórczo włącza się w życie parafii jako najmniejszej części Kościoła; e) „zaangażowana obecność w ludzkiej społeczności”, będąca zawsze służbą na rzecz pełnej godności człowieka” (ChL 30).

P. Schiavone, *Risvegli religiosi e gruppi ecclesiali. Criteri teologico-pastorali per un discernimento, w: Spiritualità. Fisionomia e compiti*, red. B. Calati, B.

Secondin, T. P. Zeccha, R 1981, 91-114; E. de Araujo Sales, *Kościelne Wspólnoty Podstawowe*, Com 6(1986), 4, 66-81; B. Secondin, *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa*, CB 1991; *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche*, red. A. Favale, R 1991⁴; E. Weron, *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele*, Pz 1993; M. Chmielewski, J. Jezierski, *Duchowość współczesnych zrzeszeń chrześcijańskich*, TDK, 389-410; M. Chmielewski, *Kierownictwo duchowe we współczesnych zrzeszeniach katolickich*, ŻD 2(1995), 1, 55-72.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

ZWĄTPIENIE

Dobrowolna nieufność w osiągnięcie zbawienia. W praktyce sprowadza się do zaprzestania pracy nad osiągnięciem zbawienia i porzucenia praktyk → życia duchowego, zwłaszcza → ascezy. Jest → grzechem przeciwko → Duchowi Świętemu; ciężkim wykroczeniem przeciwko → nadziei, której przedmiotem jest dobro trudno dostępne, coś co nie jest bezpośrednio w zasięgu i może być odmówione. Ponadto sprzeciwia się → Miłosierdziu Bożemu i może prowadzić do rozpacz, która „z góry” zakłada niespełnienie.

Przyczyny są podobne do tych, które wiodą do → ateizmu, zwłaszcza tzw. praktycznego (GS 19). Środki zaradcze należy dobierać zależnie od przyczyny z., gdy: grzeszne życie — rozważyć Boże Miłosierdzie i oczyścić sumienie z dawnych upadków; lenistwo duchowe — zachować wierność w praktykach; skrupuły i pokusy — budzić ufność w łaskę Boga.

Z. dotyczy nie tyle istnienia Boga, co raczej ma postać bolesnej udręki, że Bóg nie może lub nie chce zbawić konkretnie tej osoby (Łk 15, 19 — „już nie jestem godzien”). Często przybiera postać z. w sens życia i śmierci.

Z. jako stan trzeba odróżnić od wątpliwości, które mają charakter przejściowy i są nieodłączne od doczesnej kondycji

ludzkiego ducha. Z. to kryzys religijny *sui generis* (Z. Płużek). Przyczyną może być m.in. brak wiedzy, ale także cechy danej osobowości: nadmierna dociekliwość, chęć zrozumienia wszystkiego, podejrzliwość i nieufność, neurotyczny przymus wątpienia. Przyczyny mogą też pochodzić ze sfery ponadpsychologicznej, gdy doświadczają się „nieobecności Boga” w okresie tzw. → nocy ducha.

Św. Teresa z Lisieux († 1897) pisze o takich doświadczeniach: „Dochodziło do tego, że czasem pytałam siebie, czy istnieje niebo” (7-15 X 1891); „mojemu umysłowi narzuca się najgorsze z materialistycznych rozumowań [...], „cieszyć się na śmierć, która ci da nie to, czego oczekujesz, ale noc jeszcze głębszą, *noc nicości*” (kwiecień 1896).

W Piśmie św. jest wiele wzmianek o z. Już w raju szatan doprowadza do z. w słowo Boga, Jego życzliwość i wierność (KKK 215). Maryja jawi się jako Ta, której wiara była nieskażona żadnym wątpieniem (KKK 506; LG 65). Apostołowie wielokrotnie ulegają z., co wyrzuca im Chrystus (Mt 28, 17; Łk 24, 11. 38; Mk 16, 14; J 20, 24-27). Jezus głównie zarzuca uczniom, że ulegają z. w Niego (Mt 26, 31). Św. Piotr, mimo zapewnienia: „choćby wszyscy zwątpili w Ciebie, Ja nigdy” (Mt 26, 33), może być nazwany (jakby nowym imieniem)

ZWĄTPIENIE

„małej wiary” (Mt 14, 31). Natomiast błogosławionym jest, kto nie zwątpi (Mt 16, 6), bo wszystko otrzyma (Mt 21, 21-22).

Św. Paweł przyznaje się, że zwątpił, czy ujdzie z życiem podczas doświadczeń (2 Kor 1, 8), ale nigdy nie mówi o z. w Chrystusa, w Kościół, w zbawienie — „nie poddajemy się z. [...] nie rozpaczamy” (2 Kor 4, 8. 16). Wytrwałość wśród doświadczeń to szansa na oczyszczający → kryzys. Skutek taki osiągamy, gdy z wiarą „wpatrujemy się [...] w to, co niewidzialne” (2 Kor 4, 18), gdy modlimy się „nie wątpiąc o niczym” (Jk 1, 6). Wątpliwości można rozumieć jako drogę „ku ratunkowi”, gdy budzą się one u heretyków, sekciarzy (Jud 22). Takich należy ratować doprowadzając do z. w to, co fałszywe.

Św. Franciszek Salezy († 1622) w kierownictwie duchowym zamieścił praktyczne rady: „Trzeba mieć serce o długim oddechu. Zanim wielkie zamysły zostaną zniszczone, wymagają ogromnej cierpliwości

i długiego czasu. Rzeczy, które wyrastają w jeden dzień, niszczą dnia następnego” (*List do Matki Boureois* z 9 X 1604). „Nie oddawaj się przewidywaniu klęsk, jakie mogą w przyszłości nawiedzić ten świat, gdyż być może nie stanie się to nigdy [...]. Jeżeli Bóg każe ci chodzić po falach różnych przeciwności, nie oddawaj się z. ani obawie” (*List do Pani de la Baurne* z 30 IV 1618).

Wytrwałość, nadzieja i męstwo rodzą się w człowieku, który nie polega na sobie. Umiejętność nie popadania w z. jest darem, o który trzeba prosić Boga i który trzeba zdobywać.

Św. Franciszek Salezy, *Wybór pism*, Wwa 1956; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lb 1986, 2/1, 248-254; H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kr 1991, s 115-123; J. Pieper, *O trudnościach wiary dzisiaj*, Wwa 1994, 142-154; Z. Płużek, *Kryzysy psychologiczne*, w: *Psychologia pastoralna*, red. Z. Płużek, Kr 1994, 86-126; G. Gaucher, *Dzieje życia. Teresa Martin (1873-1897)*, Kr 1995.

TERESA PASZKOWSKA

Ż

ŻAL ZA GRZECHY

Prawdziwy, wewnętrzny „ból duszy i zniechęcenie popełnionego → grzechu z postanowieniem niegrzeszenia na przyszłość” (KKK 1451).

Ż. z. g. jest wyrazem → nawrócenia, wewnętrznej przemiany oraz powrotu do Boga z postanowieniem zerwania z tym wszystkim co od Niego oddala. Chrześcijański sens ż. z. g. domaga się z jednej strony zdecydowanej dezaprobaty popełnionego zła, z drugiej zaś aktu → wiary i → ufności kierowanego ku Zbawicielowi, który przyjął na siebie wszystkie ludzkie winy i odkupił je → Misterium Paschalnym.

Prawdziwy ż. z. g. jest aktem całego człowieka, obejmuje bowiem: *rozum*, którym grzesznik poznaje i osądza popełnione zło; *wolę*, nad decyzją której boleje serce z powodu grzechu i dąży do zmiany dotychczasowego kierunku życiowego; *uczucia* (np. smutek, zawstydzenie, upokorzenie), które chociaż nie są koniecznym elementem nawrócenia, to jednak często mu towarzyszą. Skrucza jest bardzo ważnym elementem sakramentu pokuty, a zarazem najważniejszym aktem penitenta prowadzącym do pojednania z Bogiem i Kościołem. Jest ona

niezbędna do uzyskania sakramentalnego przebaczenia grzechów.

Gdy ż. z. g. jest wyrazem miłości do Boga, jest nazywany „żalem doskonałym” lub „żalem z miłości” (łac. *contritio*). Jego skutkiem jest odpuszczenie grzechów powszednich oraz grzechów śmiertelnych, gdy łączy się z nim wola rychłego przystąpienia do spowiedzi sakramentalnej.

Gdy ż. z. g. jest powodowany odrazą do grzechu, lękiem przed wiecznym potępieniem lub innymi karami, jest nazywany „żalem niedoskonałym” (łac. *attritio*). Żal niedoskonały nie zapewnia przebaczenia grzechów ciężkich, lecz przygotowuje do niego w sakramencie pokuty. Ponieważ ż. z. g. jest bezpośrednią dyspozycją do przyjęcia łaski uświęcającej, stąd wniosek, że jest nieodzowny szczególnie w początkowych etapach rozwoju życia duchowego.

M. Tapolyai, *Poczucie winy i skrucha*, „Znak”, 19(1967), 106-116; A. Młotek, *Żal i wyznanie grzechów*, RTK 18(1981), 3, 31-41; A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Op 1992, 61-70; J. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Cz 1996, 177-186.

KS. WOJCIECH ZAWADZKI

ŻYCIE DUCHOWE

Życie z Ducha Świętego i postępowanie w Duchu Świętym (Rz 8, 4. 9), czyli twórcza współpraca chrześcijanina z Trzecią Osobą Trójcy Przenajśw. na mocy → Misterium Paschalnego, którego owocem jest odwzorowanie w sobie postaw Chrystusa (→ chrystoformizacja), a więc → świętość i dojrzałość osobowa. U podstaw ż. d. jest zatem doświadczenie Ducha Świętego działającego we wspólnocie Kościoła.

I. Pojęcie. Samo pojęcie ż. d. pojawiło się w latach 20. XX w. i miało niejako połączyć odrębnie dotychczas traktowane ascetykę i mistykę, podkreślając ich głębką jedność, nierozdzielność i niezależność, co znalazło wówczas odzwierciedlenie w sposobie organizowania wykładów akademickich i w podręcznikach.

Wprowadzenie nazwy ż. d. zamiast → życie wewnętrzne posłużyło zatem do stopniowego przełamania sztucznego podziału

na ascetykę i mistykę, podtrzymywanego dotychczas przez tradycyjną nazwę „teologia ascetyczno-mistyczna”. Dokonało się to głównie za sprawą dwóch znaczących czasopism poświęconych tej problematyce: francuskiego „La Vie Spirituelle Ascetique et Mystique”, założonego w 1919 przez M. V. Bernadot OP, i włoskiego „Rivista di Vita Spirituale”, wydawanego przez karmelitów. Nazwę ż. d. przyjął także amerykański kwartalnik poświęcony współczesnej duchowości pt. „Spiritual Life”, wydawany w Waszyngtonie od 1955, i kolumbijski kwartalnik „Vida Espiritual”, wydawany w Bogocie od 1963.

W Polsce od 1994 jezuici wydają w Krakowie kwartalnik popularno-naukowy pt. „Życie duchowe”.

Niemalą rolę w upowszechnianiu tej terminologii przed Sob. Wat. II odegrały dzieła takich cenionych autorów, jak: J. Schrijversa — *Les principes de la vie spirituelle* (Bru 1913, 1922²), J. de Guiberta — *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (R 1939) oraz J. Heerinckxa — *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et misticam* (Tn-R 1931).

II. Ż. d. w dokumentach Kościoła.

Terminologię tę przyjęły, m.in. dokumenty Sob. Wat. II, a także Jan Paweł II.

1. Sobór Watykański II. W końcowych dokumentach Soboru pojęcie ż. d. pojawia się 23 razy, zaś przymiotnik „duchowy” — ok. 100 razy.

Wg nauki Vaticanum II ż. d. nie ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii (SC 12). Zwłaszcza w przypadku ludzi świeckich, sprawy rodzinne, jak i cała ich aktywność powinny wchodzić w zakres ż. d., wzorowanego na przykładzie Maryi (AA 4). Duchowni mają wspierać świeckich w rozwoju takiego życia (AA 25), a w sposób szczególny młodzież (GE 10). Kandydaci do → kapłaństwa powinni być przysposobieni do ż. d. (OT 9). Ważną rolę odgrywać w tym będzie formacja teologiczna

oparta na Objawieniu, która ma być pokaraniem ż. d. (OT 16). Także kapłani zobowiązani są współpracować ze sobą w trosce o swoje ż. d. i dbać o te charyzmaty, które wiernych pociągać będą do ż. d., aby w ten sposób, zespalając ż. d. z posługą duszpasterską, umacniali się w świętości (PO 8-9. 12. 14). Biskup wysyłając kapłanów do pracy powinien brać pod uwagę możliwość rozwoju ich ż. d. (PO 10). Temu celowi służy formacja permanentna kapłanów (PO 19). W działalności misyjnej Kościoła konieczne jest ożywianie i umacnianie ż. d. katechistów przez różne zebrania i kursy (AG 17). Również ż. d. zakonników winno być poświęcone dobru całego Kościoła (LG 44). W płaszczyźnie ekumenicznej ważne jest zachowanie wolności w praktykowaniu różnych form ż. d. (UR 4), dlatego katolicy powinni lepiej poznać doktrynę i historię, ż. d. i kultowe innych wyznań chrześcijańskich, bowiem tym, co różnicuje Kościoły chrześcijańskie jest właśnie m.in. ż. d. (UR 9-10). Mówiąc zaś o stosunku Kościoła do współczesnego świata Sobór przypomina, że głównym celem postępu cywilizacyjnego jest pomoc w rozwoju człowieka, także w wymiarze duchowym (GS 64).

Terminem ż. d. operuje także *Katechizm Kościoła Katolickiego* ściśle nawiązujący do doktryny soborowej. Przymiotnik „duchowy” został tam użyty ponad 210 razy na oznaczenie 75 rzeczowników, zaś ż. d. — 21 razy w różnorodnym kontekście.

2. Dokumenty Jana Pawła II. (→ dokumenty papieskie). Ojciec święty w każdym niemal swoim dokumencie porusza różne aspekty ż. d., posługując się bardzo zróżnicowaną nomenklaturą. Używa zatem także terminu ż. d.

Np. w enc. *Dominum et Vivificantem* podkreśla, że zjednoczenie z Chrystusem w Duchu Świętym jako sedno ż. d. dokonuje się nie inaczej, jak tylko przez sakramenty (DV 61), a głównie dzięki owocnemu przeżywaniu Eucharystii (DV 62). Wiele uwagi

poświęca także roli → modlitwy w ż. d., która często podejmowana w niesprzyjających dla ż. d. warunkach, wybitnie służy jego odnowie (DV 65).

W enc. *Evangelium vitae* Papież zwraca uwagę na → chrystocentryzm ż. d. Dzięki Jezusowi, który jest „Słowem życia”, zostaje zapowiedziane i udzielone życie Boże oraz wieczne, a przez to fizyczne życie i ż. d. w swoim stadium ziemskim zyskują pełną wartość i znaczenie (EV 30).

Podjmując kwestie ekumenizmu w enc. *Ut unum sint* Jan Paweł II zauważa, że Kościoły i Wspólnoty kościelne różnią się znacznie między sobą zarówno pochodzeniem, doktryną jak i ż. d. (US 66). Nawijając zaś do soborowego dekretu *Unitas redintegratio* zauważa, że dokument ten nie pomija spraw ż. d. i moralnych konsekwencji wiary (US 68).

Nie mało miejsca ż. d. Jan Paweł II poświęca w adh. *Pastores dabo vobis*. Charakteryzując sytuację współczesnego świata, Papież zauważa, że „wielu młodych odczuwa i wyraża potrzebę religii oraz ż. d.” (PDV 9). To ż. d. jest „[...] życiem ożywianym i kierowanym przez Ducha ku świętości i ku doskonaleniu miłości” (PDV 19). W omawianym dokumencie znajdują się zachęty i praktyczne rady odnośnie do pielęgnowania ż. d. (PDV 23-30).

Szczególnie dużo uwagi ż. d. Jan Paweł II poświęca w adh. *Vita consecrata*, w której odnośna terminologia jest nadzwyczaj obfita. Na 112 punktów dokumentu przymiotnik „duchowy”, w różnej formie gramatycznej i w bardzo różnorodnej konotacji, pojawia się 76 razy, zaś ż. d. — 11 razy. Papież podejmuje próbę zdefiniowania ż. d. Otóż „ż. d., rozumiane jako życie w Chrystusie, życie wg Ducha Świętego, jest drogą wiodącą do coraz większej wierności...” (VC 93).

W adh. *Reconciliatio et paenitentia* pojednanie i pokutę Ojciec święty widzi jako ważny aspekt chrześcijańskiego ż. d. (RP

18). Natomiast o potrzebie → ascezy i pokuty, a także pracy nad sobą, jako istotnych wymiarach chrześcijańskiego ż. d., pisał do młodzieży w liście *Parati semper* z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży 1985 (PS 8-9).

III. Teologia ż. d. Obecnie pojęciem ż. d., głównie w związku z teologią ż. d. lub teologią duchową, posługuje się większość współczesnych autorów.

Z polskich autorów nazwę „teologia ż. d.” preferował m.in. ks. Stanisław Witek († 1987), choć często zamiennie używał nazwy „teologia duchowości”. Rozumiał przez nią zorganizowaną intelektualną refleksję nad treścią wiary, która od innych nauk teologicznych różni się swoistą funkcją, nazywaną przez niego mistagogiczną, czyli wprowadzającą w tajemnice wiary (*Teologia ż. d.*, Lb 1986, 18).

Albino Marchetti OCD stwierdza, że „teologia ż. d. jest nauką, która zajmuje się nadprzyrodzonym życiem człowieka. Bada zasady tegoż życia, jego wymogi, praktyczną realizację oraz stopniowy rozwój. [...] Jest to dziedzina wiedzy teologicznej, która ma za przedmiot naturę → doskonałości nadprzyrodzonej i jej rozwój w człowieku” (*Zarys teologii ż. d.*, Kr 1996, 1, 13-14). Jest ona pełnoprawną nauką teologiczną w ścisłym znaczeniu, a przy tym zachowuje charakter nauki praktycznej. O ile bowiem teologia dogmatyczna rozważa prawdy objawione same w sobie, to teologia ż. d. doszukuje się w nich motywów, które pobudzają i ukierunkowują działalność osobową człowieka.

Podobnie w teologii ż. d. Fabio Giardini wyróżnia aspekt doświadczalny, doktrynalny i praktyczny, który uważa za najważniejszy. Z punktu widzenia scholastyki pierwszy aspekt jest przyporządkowany opisowi (*quomodo sit*) i doświadczalnemu ustaleniu (*an sit*) stanu mistycznego, drugi skupia się wokół teologicznego wyjaśnienia doktrynalnego (*quid sit*) tego stanu, zaś trzeci jest

wskazaniem sposobu postępowania (*quod agendum sit*). Zdaniem tego autora, wzór takiego ujmowania teologii ż. d. dał św. Jan od Krzyża głównie w dziele *Żywy płomień miłości* (*La natura della teologia spirituale*, RAM 34(1965), 404-405).

Charles A. Bernard († 2001) uważa, że pojęcie „duchowość” wskazuje bardziej na aspekt podmiotowy, zaś „ż. d.” — na aspekt przedmiotowy. W związku z tym inaczej rozkładają się akcenty w → teologii duchowości i teologii ż. d. O ile teologia duchowości interesuje się podmiotem doświadczenia duchowego, to teologię ż. d. bardziej interesuje przedmiot tegoż doświadczenia, czyli aplikacja treści wiary odnośnie do

chrześcijańskiej doskonałości i świętości (*Discussione*, w: *Teologia spirituale. Temi e problemi*, red. M. Gioia, R 1991, 209).

Ch. A. Bernard, *Vie spirituelle et connaissance théologique*, „Gregorianum”, 51(1970), 225-244; G. Gozzelino, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Tn 1989; A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, CB 1990; J. M. Garcia, *Teologia espiritual. Elementos para una definición de su estatuto epistemológico*, R 1995; M. Chmielewski, *Zagadnienie duchowości w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”*, RT 42(1995), 5, 5-25; Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kr 1996; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lb 1999, 74-77.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

ŻYCIE MODLITWY

Modlitwa jako bycie człowieka wobec Boga jest rzeczywistością dynamiczną. Zatem podlega, jak każda tego rodzaju rzeczywistość, prawu rozwoju.

I. Bosko-ludzki wymiar modlitwy. U podstaw rozwoju modlitwy jest mieszkający w duszy człowieka Duch Święty, którego Bóg mu udzielił przez Chrystusa w sakramencie chrztu św. (Rz 5, 5). On inspiruje i uzdalnia człowieka do modlitwy. Potwierdza to św. Paweł Apostoł: „Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12, 3). Zatem modlitwa ma swój początek w Bogu, który inspiruje człowieka przez cnoty teologalne (wiary, nadziei i miłości) do spotkania z Sobą. Aby ten Boży impuls „zadziałał” musi spotkać się z otwartością ze strony człowieka. Dobrowolny akt *wyjścia* Boga musi zostać wielkodusznie podjęty przez człowieka. W modlitwie bowiem zawsze następuje powiązanie wolności Boga z wolnością człowieka.

Otwartość człowieka na Boży impuls wyrasta z jego poznania siebie oraz z poznania Boga. Chcąc żyć modlitwą, człowiek wi-

nien wpieryw poznać i uznać swoją zależność od Niego. Ten akt z jego strony nie jest przejawem osobistego poniżenia, lecz stanowi wyraz prawdy o jego niewystarczalności. Dopiero gdy zaakceptuje prawdę o sobie, co jest tożsame z → pokorą, wówczas otwiera się na łaskę obecności Boga. Przykładem takiej postawy jest ewangeliczny celnik, który w krużganku świątyni w skrusze serca uderzał się w piersi (Łk 18, 13-14).

Poznanie siebie nierozzerwalnie wiąże się z poznaniem Boga. Prawdę o Bogu w sposób najpełniejszy objawił Jezus Chrystus, dlatego przyjęcie Jego objawienia Boga aktem wiary ze strony człowieka staje się równoznaczne z poznaniem prawdy o Bogu i sobie samym. Dopiero to poznanie o podwójnym charakterze, tj. → poznanie siebie i Boga, stanowi grunt, z którego wyrasta pragnienie zwrócenia się człowieka i trwania w obecności Boga, co znamionuje właśnie modlitwą. W miarę zaś pogłębiania się tego poznania wzrasta owo pragnienie, przyjmując konkretne formy ż. m.

II. Formy ż. m. Tradycja chrześcijańska zachowała trzy główne formy ż. m.: modli-

twę ustną, → medytację i → kontemplację (KKK 2699).

a) *Modlitwę ustną* cechuje wypowiadanie w myśli lub na głos słów, czemu winna zawsze towarzyszyć uwaga na słowa, na sens oraz na samego Boga. W odniesieniu do uwagi nie tyle chodzi o konieczność jej zwracania na treść i znaczenie wypowiadanych słów, ile o nieustanną pamięć o obecności Bożej. By dobrze się modlić, człowiek musi zadbać o odpowiednią postawę wobec Boga, tj. zarówno o właściwą pozycję ciała, jak i wyciszenie → serca, gdyż tylko wtedy będzie w stanie uświadomić sobie obecność Bożą. W modlitwie ustnej człowiek posługuje się formułami modlitewnymi, które mają mu ułatwić podtrzymanie wewnętrznego skupienia. Do powszechnie przyjętych należą: → „Ojczy nasz”, „Zdrowaś Maryjo”, → „Anioł Pański”, Wierzę w Boga, → Droga Krzyżowa, → Różaniec, litanie i wiele innych.

b) *Medytacja*, nazywana czasami modlitwą myślną, jako forma modlitwy umieszcza się między modlitwą ustną a kontemplacją. Dzięki zaangażowaniu władz człowieka: pamięci rozumu i woli prowadzi do bardziej osobowego kontaktu z Bogiem. W niej aktywność ducha porusza się w sferze wiary, przyczyniając się do jej wzrostu i prowadzi do przybliżenia do Boga, które owocuje pogłębioną miłością wyrażającą się ostatecznie w konkretnych postawach.

Medytacja zakłada wolność ducha w poznaniu i uznaniu prawd wiary. Jej skuteczność jednak jest uwarunkowana dyscypliną władz duchowych: pamięci, rozumu i woli. Dla jej utrzymania stosowana jest metoda, która ma na celu doprowadzenie ducha do pogłębienia tajemnic wiary i woliwnego ich przyjęcia.

Wprawdzie istnieje wiele metod (np. ignacjańska, sulpicjańska, św. Franciszka Salezego, Don Chautarda), to jednak w swej strukturze są bardzo podobne. Punktem wyjścia w medytacji jest przygotowanie (dalsze

i bliższe), obejmujące wybór tematu (tekst) i przyjęcie właściwej postawy (czas i miejsce, postawa ciała, prośba o Boże wsparcie). Zrąb metody tworzą trzy główne akty:

a) ćwiczenie pamięci, polegające na przywołaniu i przedstawieniu sobie przez medytującego przedmiotu medytacji; b) ćwiczenie rozumu, sprowadzające się do umysłowego roztrząsania przedmiotu medytacji tak, aby umysł w ostateczności nappełnił się Bożą myślą; c) ćwiczenie woli, które prowadzi do wzbudzenia uczucia miłości Boga i podjęcia konkretnego postanowienia. Całość ćwiczenia kończy szczerą i wdzięczną rozmowa z Bogiem.

W swej istocie medytacja zmierza do nadania wierze wymiaru pogłębionego przyłgnięcia do Boga poznawanego w Jezusie Chrystusie przez zaangażowanie się duchowych władz człowieka i świadomość, iż cała jego aktywność duchowa jest dziełem łaski Bożej.

c) *Kontemplacja* jest widzeniem Bożej rzeczywistości. Jej przedmiotem jest Bóg, którego człowiek poznaje w Chrystusie. Rodzi się ona ze spotkania Boga objawiającego się w Chrystusie jako Miłość, z której wyraźta poznanie, określane często widzeniem, dzięki któremu człowiek poznaje nie tylko tajemnice Boga, ale także samego siebie.

Poznanie Boga w kontemplacji uwarunkowane jest ze strony człowieka czystością serca (Mt 5, 8). Dopiero wówczas człowiek jest w stanie otworzyć się na udzielającą się mądrość miłości Bożej. Kontemplacja jest darem Boga, ale jednocześnie występuje w niej zaangażowanie człowieka w postaci współpracy z Nim. Wyrazem tej współpracy jest dobrowolna decyzja przyłgnięcia do Boga i działania zgodnie z Jego wolą. Chcąc otrzymać dar kontemplacji, człowiek winien w posłuszeństwie słuchać słowa Bożego uosobionego w Chrystusie i wprowadzać jego wezwania w czyn.

III. Trudności w ż. m. Z procesem rozwoju modlitwy wiąże się trudności. Jed-

ne z nich są związane z kondycją ludzką, a drugie wynikają z dopustu Bożego. Wśród pierwszych istnieją trudności dwojakiego rodzaju: zawinione i niezawinione. Trudności zawinione, nazywane także *roztargnieniami dobrowolnymi*, polegają na dobrowolnym lekceważeniu modlitwy przez jej przerywanie lub zaniechanie dla innych spraw (np. odmawianie Różańca przy jednoczesnym słuchaniu radia). W konsekwencji takiej postawy dochodzi do sformalizowania modlitwy, która sprowadza się do czczenia Boga jedynie wargami, a nie sercem (Mt 15, 8). Taka modlitwa nie sprzyja rozwojowi duchowemu człowieka.

Trudności niezawinione, określane często *roztargnieniami niedobrowolnymi*, powodowane są niezależnie od woli człowieka. Ich źródło może tkwić w zakłóceniach zewnętrznych (np. hałas, rozmowy ludzi, itd.) lub wewnętrznym usposobieniu człowieka (np. rozbudzona wyobraźnia, brak koncentracji występujący często u dzieci i ludzi starszych). Niezawinione trudności wprawdzie nie przekreślają → rozwoju duchowego, ale go utrudniają. Przy odpowiednim podejściu do nich mogą one stanowić przyczynek dla postępu ż. m. i duchowego. Najlepszym lekarstwem na nie jest ignorowanie ich, a nawet uczynienie przedmiotem modlitwy.

Do trudności wynikających z dopustu Bożego należą *oschłości*. Są one zsyłane przez Boga dla pogłębienia ze strony wierzącego osobistej z Nim więzi. Na pewnym etapie rozwoju ż. m. człowiek może dojść do stanu wewnętrznego zadowolenia z niej i nie odczuwać potrzeby pogłębienia kontaktu z Bogiem. W takim stanie celem modlitwy człowieka nie staje się → chwała Boża, lecz dobre samopoczucie. Wówczas Duch Święty, mieszkający w sercu człowieka, ingeruje stopniowo lub nagle w jego ż. m., ogałaczając je z miłych doznań. Ze strony Boga jest to działanie pedagogiczne, zmierzające do oczyszczenia intencji modli-

twy i wzmocnienia człowieka w cnocie. W doktrynie św. Jana od Krzyża († 1591) ten proces oczyszczenia modlitwy określany jest *bierną* → *nocą zmysłów*.

Doświadczając oschłości, człowiek wprawdzie winien zbadać, czy ich przyczyna nie tkwi w nim samym (np. z powodu lenistwa, zmysłowości, upodobania w sobie), a następnie, zawierając się Bogu, zachować wierność modlitwie i obowiązkowi stanu.

IV. Modlitwa i praca. Mogłoby się wydawać, że istnieje konflikt pomiędzy modlitwą i pracą. Tymczasem zachodzi między nimi więź, którą jest miłość. Ona bowiem udoskonala i podnosi na poziom nadprzyrodzony wolę, od której przecież zależy zarówno modlitwa jak i praca. Modlitwę i pracę przepaja miłość, która się w nich wypowiada. Im bardziej zatem miłość będzie przenikać wolę, która realizuje pracę, tym bardziej praca będzie napelniona miłością. I jeśli praca będzie skierowana na cel ostateczny (→ *visio beatifica*), którym jest Pan Bóg, to wówczas nawet gdyby człowiek podczas jej realizacji nie myślał o Bogu, wola będzie nadawać pracy cechę miłości. Taka miłość zawiera w sobie pewien stopień świadomości, który stanowi element aktu modlitwy, dlatego w miłości oddziaływującej na wolę zespała się modlitwa i praca. Aby w życiu człowiek mógł jednak zachować jedność wewnętrzną, musi w tym samym duchu miłości do Boga podejmować i realizować tak modlitwę, jak i pracę oraz służbę bliźnim. Umiłowanie Boga, wyrażające się w ofiarnym poświęceniu się Jemu, umożliwi współistnienie stanów fizycznych i psychicznych człowieka w czasie mozolnej pracy i żarliwej modlitwie. W ten sposób ż. m. staje się modlitwą życia (B. Basset). W tym wszystkim człowiek nie może zapomnieć o konieczności z jednej strony porządkowania pracy przez → ascezę, a z drugiej sumiennego wykorzystywania czasu przeznaczonego na modlitwę.

G. Lercaro, *Metodi di orazione mentale*, Mi 1969; B. Basset, *Zacznijmy znów modlić się*, P 1979; H. Wejman, *Natura zjednoczenia upodabniającego w doktrynie św. Jana od Krzyża*, „Szczyńskie Studia Kościelne”, 3(1992), 125-129; Z. Nabzdyk, *Modlitwa — źródło i wyraz duchowości*, TDK, 124-147; D. E. Wider, *Modlitwa. Studium z zakresu teologii modlitwy*, w:

Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka (DwP, 2), red. M. Chmielewski, Lb 1995, 153-185; *Doświadczenie modlitwy*, AK 126(1996), z. 521 (cały); S. Urbański, *Teologia modlitwy*, Wwa 1999; *Homo orans*, 1, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, Lb 2000.

KS. HENRYK WEJMAN

ŻYCIE WEWNĘTRZNE

W znaczeniu szerszym — różnorodny i bogaty świat ludzkich myśli, wyobrażeń, pragnień, doznań i wartościowań moralnych; w znaczeniu węższym — synonim → duchowości lub → życia duchowego, względnie przeżycia uprawiane i oceniane w świetle określonej religii bądź ideologii.

I. Pojęcie ż. w. Podkreśla się, że człowiek przeżywa wszystko jako całość, a przy tym w zasięgu swego środowiska, stąd też ściśle biorąc nie można mówić o ż. w.; należy je zatem brać analogicznie i w sensie przenośnym, a wówczas będzie ono oznaczało w zasadzie religijno-moralne treści, motywy i cele, składające się w powszechnym mniemaniu na całość ż. w. i duchowego. Pomimo to ż. w. wielu ludzi nie ma nic wspólnego z życiem religijnym, ani też nie może być traktowane jako życie duchowe w szerokim sensie tego słowa. Przykładem tego mogą być niektórzy poeci lub artyści, niekiedy nie przyznający się do żadnej religii, a nawet zdecydowani materialści, którzy jednak wyrażają i przekazują innym swoje bogactwo wyobraźni, uczuć i myśli. Teoretycznie ludzie ci mogą nie znać określonego życia religijnego, ani też nie posiadać żadnego życia duchowego, które pojmujemy w znaczeniu otwarcia się na rzeczywistość inną niż świat dostrzegalny zmysłami i przerastający jednostkę, a mimo to jednak ludzie ci mogą mieć bogate ż. w.

Rozpatrując ż. w. w relacji do życia duchowego pojmujemy je zatem jako całość kształt twórczych możliwości człowieka, jakie niekoniecznie wiążą się z życiem religijnym. Natomiast do życia duchowego w

sensie ścisłym dochodzi człowiek wówczas, gdy jego ż. w. kształtuje się w świadomym związku z uświęcającym działaniem Ducha Świętego.

Pojęcie ż. w. ma mocną podstawę biblijną. Św. Paweł w Rz 7, 22 stwierdza rozdarcie w swojej osobowości, wskutek którego oscyluje pomiędzy tendencjami wewnętrznego człowieka zgodnymi z prawem Bożym, a tendencjami cielesno-zmysłowymi, zaś w 2 Kor 4, 16 mówi o swoistej dialektyce, polegającej na tym, że choć niszczyje zewnętrzny wymiar człowieka, jego wymiar wewnętrzny stale się odnawia. Podobnie w Ef 3, 16 Apostoł modli się o wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka, jakie dokonuje się mocą Ducha Świętego z inicjatywy Ojca.

KS. JERZY MISIUREK

II. Ż. w. w teologii i nauczaniu Kościoła. Pojęcie ż. w. obecne jest w chrześcijańskiej klasycznej literaturze duchowej (np. *Twierdza wewnętrzna* św. Teresy od Jezusa) i w dokumentach Kościoła. Np. Sob. Wat. II poleca wykładowcom teologii ż. w. w seminariach, aby stosownie do wewnętrznych wymagań własnego przedmiotu uwydatniali misterium Chrystusa (SC 16). Zachęca także kapłanów, aby zespalali w jedno swoje ż. w. z działalnością zewnętrzną (PO 14). Nie definiuje jednak tego pojęcia, przyjmując jako oczywiste tradycyjne jego rozumienie.

Podobnie Jan Paweł II często posługuje się pojęciem ż. w. na określenie życia duchowego. Czyni to głównie w enc. o Duchu Świętym, gdzie pisze: „Pod wpływem Du-

cha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli «duchowy». [...] Kościół — jak nikt inny — jest świadom tego, co w człowieku wewnętrzne, a zarazem najbardziej głębokie i istotne, bo duchowe i niezniszczalne” (DV 58). Dzięki Eucharystii „Duch Święty sprawia owo «wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka»” (DV 62).

Do Sob. Wat. II pojęcie ż. w. było dość rozpowszechnione, toteż systematyczną refleksję teologiczną nad nim nazywano „teologią ż. w.”. Nazwa ta stała się popularna głównie za sprawą cenionych dzieł Josepha Tissot (np. *La vie intérieure simplifiée*, P 1894) i a później Reginalda Garrigou-Lagrange (np. *Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du Ciel*, t. 1-2, P 1938; wyd. polskie: *Trzy okresy ż. w. wstępem do życia w niebie*, 1-2, Pz 1962, Kr 1998²). Obecnie tylko nieliczni autorzy, zwłaszcza ci, którzy otrzymali formację intelektualno-duchową przed Vaticanum II lub tuż po nim, używają jeszcze tej nazwy.

Ks. Wincenty Granat († 1979) uważa, że termin „ż. w. należy rozumieć w znaczeniu bardzo ogólnym. Może ono oznaczać bogaty i różnorodny świat ludzkich myśli, pragnień, doznań, instynktów i wartościowań moralnych. Obok tego mówi się, że ktoś posiada głębokie lub płytkie ż. w., przez co należy rozumieć, że posiada słaby lub mocny charakter, czy też realizuje wartości humanistyczne lub nie” (*Ż. w. powołaniem każdego chrześcijanina*, AK 85(1975), 195).

Podobną myśl wyraża ks. Stanisław Wittek († 1987), stwierdzając, że ż. w. to życie psychiczne, „[...] wyrażające się w pożąda-

niach i namiętnościach, jakie prawdziwy uczeń Chrystusa powinien «ukrzyżować», aby iść w pełni za swoim Mistrzem” (*Teologia życia duchowego*, Lb 1986, 15).

Louis Bouyer rozpatruje ż. w. w relacji do życia religijnego i życia duchowego. Pojęciom tym nadaje nadaje nieco inne znaczenie, niemniej twierdzi, że „ż. w. dąży samorzutnie do przekształcenia się w życie duchowe, a to z kolei, nie mniej spontanicznie, kieruje się ku jakiejś formie życia religijnego” (*Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Wwa 1982, 11-12). Może więc istnieć życie religijne, które nie będzie zawierać żadnego życia duchowego, ani ż. w. w sensie całokształtu twórczych możliwości człowieka. Takie życie religijne będzie zredukowane tylko do elementarnego kultu i rytualizmu. Może istnieć także bogate ż. w. nie mające nic wspólnego z życiem religijnym, a tym samym nie może być ono traktowane jako życie duchowe w najszerszym tego słowa znaczeniu. Są bowiem ludzie, także niewierzący, a nawet zdeklarowani materialści, którzy wykazują ogromne bogactwo wyobraźni, myśli i uczuć, nie pozostające w żadnym związku z życiem religijnym, a tym bardziej życiem duchowym.

O. Filek, *Wokół terminu „duchowość”*, RTK 13(1966), 3, 41-51; A. Żynel, *Duchowość chrześcijańska i jej podstawy w świetle teologii posoborowej*, w: *Chrześcijańska duchowość* (WNZP, 14), red. B. Bejze, Wwa 1981, 7-23; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lb 1999, 66-69.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

ŻYWI RÓŻANIEC

Stowarzyszenie religijne zatwierdzone przez Kościół, w swej strukturze organizacyjnej składające się z grup po 15 osób, z których każda codziennie odmawia jeden

dziesiątek Różańca, wymieniając co miesiąc tajemnice różańcowe. Grupy modlitewne nazywają się → Kółkami Różańcowymi.

Na czele ŻR w parafii stoi zazwyczaj proboszcz lub inny kapłan przez niego delegowany, wraz z radą wiernych świeckich. Na czele każdego Kółka Różańcowego stoi zelator lub zelatorka (łac. *zelo* — być gorliwym, *zelus* — gorliwy).

I. Historia stowarzyszenia. ŻR powstał we Francji, w Lyonie w 1826 z inicjatywy osoby świeckiej Marii Pauliny Jaricot († 1862).

Pierwszym dokumentem papieskim, zatwierdzającym stowarzyszenie i nadającym odpusty, jest list ap. Grzegorza XVI *Benedicentes* (27 I 1832). Po nim oficjalnie zabrał głos Pius IX w liście ap. *Quod iure haereditario* (17 VIII 1877). W tymże dokumencie Pius IX wszystkie stowarzyszenia ŻR poddał jurysdykcji generała zakonu dominikańskiego. Ten stan prawny trwał aż do Sob. Wat. II, który z praktycznych względów duszpasterskich stowarzyszenia różańcowe poddał jurysdykcji biskupów diec.

Kolejni papieże, wypowiadając się na temat Różańca, doceniali także działalność ŻR. M.in. Jan XXIII w przemówieniu do pierwszej pielgrzymki ŻR dzieci 4 V 1963 powiedział: „Jesteście Nam szczególnie drodzy, ponieważ jesteście dziećmi, dziećmi modlącymi się z naturalną żywością swych młodzieńczych lat. Jesteście dziećmi, które się modlą. Zrozumieliście, że dzień spędzony bez modlitwy podobny jest do nieba bez słońca, do ogrodu bez kwiatów. Dlatego zobowiązaliście się odmawiać każdego dnia przynajmniej jeden dziesiątek koronki [...]. Powiedzcie swoim bliskim: «Papież każdego dnia odmawia cały Różaniec»”.

Podobnie Jan Paweł II, zwany „Papieżem Różańca”, do 3 tys. dzieci z ŻR, mówił 7 V 1981: „Wiem, że świadczycie o waszej gorącej pobożności do Maryi poprzez Apostolstwo ŻR [...]. Daje mi to okazję podzielenia się z wami kilkoma rozważaniami na temat waszego ruchu modlitewnego, zaczętego przez Paulinę Jaricot, tercjarę domi-

nikańską. Założyła ona ten ruch, aby polecić Najśw. Maryi powrót do wiary tych, którzy ją porzucili. Posłużyła się ona ŻR, aby rozszerzyć w Kościele pobożną praktykę tej formy modlitwy. Idąc za jej wskazaniami, tworzyście piętnastoosobowe grupy — tyle, ile jest tajemnic różańcowych. Każdy z was podejmuje się rozważyć tajemnicę radosną, bolesną i chwalebłą życia Jezusa i Jego Matki [...]. Wasz ruch ma także na celu modlitwę za dobro Kościoła, Mistyczne Ciało Jezusa [...]. Modlicie się także o nawrócenie tych, którzy są daleko od Boga, i modlicie się do Maryi, aby wyjednała Kościołowi u swojego Boskiego Syna spełnienie tych wszystkich wielkich intencji. Oczekuje się od was rozpowszechniania tej formy modlitwy, poprzez waszą wiarę, w waszych rodzinach i wśród waszych rówieśników” (→ Podwórkowe Kółka Różańcowe Dzieci).

II. Duchowość ŻR. W Polsce struktury organizacyjne ŻR zostały rozwiązane z powodu prześladowań komunistycznych, mimo to ŻR przetrwał i rozwija się z nowym entuzjazmem. Szymon Niezgodą OP, promotor Różańca świętego w Polsce, w samej Archidiecezji Lubelskiej zorganizował prawie 5 tys. Kółek ŻR dzieci, młodzieży, matek i ojców, uroczyste wpisując ich do *Złotej Księgi ŻR* w parafii. Opracował także *Ceremoniał ŻR*, który zatwierdził Prymas Polski, kard. S. Wyszyński 7 IX 1977 (Dekret Nr 1990/77/P). Ceremoniał wydrukowany został oficjalnie przez Biuro Misyjne w Warszawie i służy jako pewnego rodzaju Statut ŻR.

We wstępie do Ceremoniału czytamy: „Ceremoniał ŻR powstał z troski o dobro duchowe Narodu polskiego i rozwój religijno-moralny obecnych i przyszłych pokoleń. Ufamy, że ŻR, jako wypróbowane narzędzie Opatrzności Bożej zjednoczenia ludzi z Bogiem i z braćmi, oraz środek uświęcenia dusz, pomoże młodemu pokoleniu skutecznie wytrwać w wierze Ojców. Pragnie-

my również w ten sposób uczcić stulecie objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie, podczas których wyraziła Ona życzenie: «Chcę, abyście codziennie odmawiali Różaniec». Duszpasterze, katecheci, misjonarze i wierni świeccy — jako dzieci Kościoła i Narodu polskiego — niech na serio wypełniają Różańcowe Orędzie Matki Bożej z Gietrzwałdu!».

Ceremoniał ŻR używa następujących określeń:

a) ŻR oznacza życie wg Ewangelii, która jest fundamentem i źródłem życia chrześcijańskiego. Różaniec jest modlitwą ewangeliczną, zawiera bowiem tajemnice wiary, opisane w Ewangelii, oraz Modlitwę Pańską i Pozdrowienie Anielskie;

b) Oznacza życie wiarą, nadzieją i miłością, cnotami Boskimi, otrzymanymi na chrzcie św. Prowadzi do wiary w Boga, zaufania Jego miłosierdziu i ukochania Boga jako najwyższego Dobra;

c) Oznacza jakby „duchową elektrownię”, która ustawicznie zasila wiernych mocą Bożą, zachęca do naśladowania Jezusa Chrystusa, do działalności apostołskiej i charytatywnej wśród ubogich, chorych, rodzin wielodzietnych, zaniedbanych religijnie i moralnie, itp.;

d) Oznacza jakby „niezdobytą twierdzę obronną” przed ateizmem, laicyzmem, zepsuciem obyczajów szczególnie w życiu małżeńskim i rodzinnym, broni także rodziny przed alkoholizmem. Mobilizuje dzieci, młodzież, matki i ojców do walki ze złem i do nabywania cnót.

Religijne stowarzyszenia różańcowe, przede wszystkim tradycyjne, uznane i zatwierdzone przez Kościół, mianowicie: bractwo różańcowe Najśw. Maryi Panny, bractwo różańcowe Najśw. Imienia Jezus, Różaniec wieczysty czyli nieustający, ŻR dzieci, młodzieży, matek i ojców, oraz Różaniec rodzinny.

Duchowość ŻR jest:

a) *trynitarna*, ukierunkowana przede wszystkim na → Trójcę Przenajśw., która od pierwszej do ostatniej tajemnicy różań-

cowej angażuje się w dzieło zbawienia człowieka. Różaniec pod kątem tajemnic jest modlitwą o Trójcy Świętej i do Trójcy Świętej, wszak już przy zwiastowaniu Maryja usłyszała prawdę o Trójcy Świętej i Jej cudownym dziele (Łk 1, 35);

b) *chrystocentryczna*, ponieważ punktem centralnym każdej tajemnicy różańcowej, jak i każdego „Zdrowaś Maryjo” jest → Jezus Chrystus: „Błogosławiony owoc Twojego łona” (Łk 1, 42);

c) *pneumatyczna* (gr. *pneuma* — duch), to znaczy ukierunkowana na → Ducha Świętego, który w łonie Maryi ukształtował człowieczeństwo Chrystusa i przysposobił do zbawczej ofiary krzyżowej, a w dniu Zielonych Świąt uroczyście zstąpił na Apostołów (Dz 1, 4);

d) *ewangeliczna*, opiera się bowiem na tajemnicach i modlitwach zapisanych w → Ewangelii oraz prowadzi do naśladowania ewangelicznego stylu życia, wg przykładów Jezusa i Maryi;

e) *eklezyjalna*, ponieważ wypływa z modlitw i stowarzyszeń religijnych, zatwierdzonych przez → Kościół oraz dlatego, że Różaniec jest modlitwą całego Kościoła: papieży, biskupów, kapłanów, zakonników i wiernych świeckich;

f) *maryjna* — → maryjna duchowość wyrasta z Różańca jako „modlitwy o Maryi, do Maryi i z Maryją” (Jan Paweł II).

Oprócz powyższych cech, duchowość różańcowa jest duchowością wspólnotową i jednoczącą, apostołską i misyjną, wielbłącą i dziękczynną, zadośćczyniącą i błagalną. Wszystkie te cechy zasługują na podkreślenie i spełniają znaczącą rolę w życiu chrześcijańskim.

P. Smolikowski, *Ofiara miłości. Paulina Maria Jaricot*, Pz 1914; F. Nowakowski, *Podręcznik do zakładania i prowadzenia ŻR*, Wł 1931; tenże, *ŻR w parafii*, To 1938; Sz. Niezgoda, *Dynamizm apostołstwa różańcowego w świecie*, HD 42(1973), 225-229; J. Laurenceau, *Apostolstwo Różańcowe*, WDr 4(1976), 10, 84-92; G. Naïdenoff, *Paulina Jaricot*, Wwa 1997.

SZYMON NIEZGODA OP
KS. JAROSŁAW M. POPLAWSKI

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne (Abp S. Nowak)	5	Bierzmowanie.....	82	Dekalog	193
Wprowadzenie.....	9	Błogosławieństwa ewangeliczne.....	84	Devotio moderna	194
Wykaz autorów i haseł....	17	Błogosławieństwo.....	92	Dezintegracja.....	196
Schemat wykładu teologii duchowości... ..	21	„Bogurodzica”.....	93	Dojrzewanie	197
Wykaz skrótów.....	25	Bojaźń Boża	93	Doktor Kościoła.....	197
Skróty miejsc wydania....	29	Boże Ciało.....	95	Dokumenty papieskie o życiu duchowym... ..	199
HASŁA:		Bóg	97	Dolina Miłosierdzia	202
Abba	31	Ból	98	Dom	203
Abraham.....	31	Buddyzm	99	Dominikańska szkoła duchowości	206
Acedia	33	Celibat.....	109	„Domowy Kościół”.....	211
Adam	34	Charakter.....	111	Doświadczenie duchowe.....	217
Adoracja.....	35	Charyzmaty	112	Dotyk mistyczny.....	222
Adwent.....	38	Chorał gregoriański	115	Droga Krzyżowa.....	222
Akatyst	40	Choroba.....	118	Duch Święty	223
Akcja Katolicka.....	42	Chórowa modlitwa	121	Duchowość.....	226
Akt strzelisty	45	Chrystocentryzm.....	121	„Duchowość w Polsce”.....	232
Angielska duchowość	46	Chrystoformizacja	123	Dzieciństwo duchowe	233
Anima-animus.....	51	Chrystusa modlitwa	124	Dzień skupienia	233
Animizm	52	Chrzest	126	Dziewictwo	234
„Anioł Pański”.....	53	Chwała Boża	130	Ecclesia Mater — Mater Ecclesiae	239
Antropomorfizm.....	54	Chwila obecna	133	Egoizm	240
Apatheia	55	Ciało	134	Egzorcyzm	241
Apoftegmaty.....	56	Cierpienie.....	138	Ekologia	242
Apokryfy.....	57	Cnota.....	142	Ekstaza	243
Apostolstwo	59	Comunione e Liberazione.....	145	Ekstrawersja	244
Apostolstwo Chorych	60	Consecratio mundi	148	Enneagram	245
Apostolstwo Modlitwy....	62	Cysterska szkoła duchowości	150	Equipés Notre Dame.....	246
Asceza.....	63	Cywilizacja miłości	154	Eremityzm.....	249
Ateizm	66	Czas	156	Eucharystia.....	249
Augustiańska szkoła duchowości	69	Czeska duchowość.....	157	Europejskie Spotkania Młodych.....	252
Autobiografia duchowa... ..	70	Częstochowska Matka Boża	162	Eutanazja.....	256
Bałwochwalstwo.....	71	Człowiek	168	Ewa	258
Beatyfikacja.....	72	Czterdziestogodzinne nabożeństwo.....	171	Ewangelia.....	259
Benedyktyńska szkoła duchowości	74	Czysta intencja	172	Ewangelizacja.....	260
Bezdroży duchowość	77	Czystość	172	Ezoteryka	263
Biblijna duchowość	80	Czytanie Pisma św.....	174	Fanatyzm.....	265
„Biblioteka Życia Wewnętrznego”.....	82	Ćwiczenia duchowe	179	Fatalizm	266
		Ćwiczenia pobożności ..	182	Federacja monastyczna ..	267
		Dary Ducha Świętego ..	191		

Feminizm	268	Instytut Teologii		Kontemplacja	432
Fenomenologia	273	Duchowości KUL....	355	Kościół	446
„Fidei donum”	274	Instytuty świeckie	357	Kółka Różańcowe	448
Fokolaryni	276	Introjekcja	361	Królowa Apostołów	450
Formacja duchowa	281	Introwersja	361	Kryzys	453
Formacja formatorów	282	Islam	362	Krzyż	456
Franciszkańska szkoła		Jałmużna	373	Kultura	457
duchowości	283	Jansenizm	373	Kwietyzm	459
Franciszkański Zakon		Jasnogórski Ośrodek		Laikatu duchowość	461
Świeckich	290	Powolań	374	Lectio divina	462
Francuska duchowość	292	Jedność prezbiterów	374	Legion Maryi	463
Fuga mundi	293	Jedność życia		Lenistwo duchowe	468
Funkcjonalizm	293	teologalnego	375	Liguoriańska szkoła	
„Gaude Mater Polonia”	295	Jezus Chrystus	376	duchowości	468
Geniusz kobiety	295	Joannistyczna		Łaska	471
Globalizacja	297	duchowość	378	Łaska stanu	473
Godzinki	299	Joga	379	Macierzyństwo	
Gorliwość	300	Juniorat	388	duchowe	475
Gorzkie Żale	301	Kalwarie	391	Maitri	479
Gospodarka	301	Kanonizacja	391	Manicheizm	481
Grzech	302	Kapadoccy Ojcowie	392	Manipulacja	482
Hagiografia	307	Kapłaństwo	394	Mantra	484
Hezychazm	308	Kapłaństwo kobiet	398	Mariańska szkoła	
Hinduizm	310	Karaimi	400	duchowości	488
Historia duchowości	321	Karmelitańska szkoła		Mariawityzm	488
Historia zbawienia	322	duchowości	401	Mariofanie	490
Hiszpańska duchowość	323	Kartuzjańska szkoła		Maryjna duchowość	493
Homo faber	333	duchowości	406	Maryjność kapłana	496
„Homo Meditans”	334	Katecheta katechetów	407	Mass media	496
Homo novus	335	Katechizm Kościoła		Mądrość	498
Homo religiosus	336	Katolickiego	407	Mechanizmy obronne	500
Honorackie zgromadzenia		Katolickie Stowarzyszenie		Medytacja	501
ukryte	337	Młodzieży	408	Messalianie	515
Hospicjum	339	Kierownictwo duchowe	411	Mężczyzna	516
Humanizm	341	Kierownik duchowy	415	Miles Jesu	517
Humor	342	Klasztor	416	Miłosierdzie	518
Ideał „ja”	345	Klauzura	417	Miłosierdzie Boże	522
Identyfikacja	346	Koan	418	Miłość	524
Ideologia	346	Kobiety duchowość	421	Miłość pasterska	527
Ignacjańska szkoła		Kodeks Gertrudy	422	Mistagogia	527
duchowości	347	Kompensacja	423	Misterium Paschalne	531
Imię	351	Komunikacje mistyczne	424	Mistycyzm	532
Indywidualizacja	352	Kongresy Miłosierdzia		Mistyczna śmierć	533
Inkarnacyjna		Bożego	427	Mistyka	536
duchowość	352	Konsekracja	428	Misyjna duchowość	542
Instynkt	354	Konstytucje zakonne	432	Mnich mniszka	545

Modlitwa.....	545	Organizm duchowy.....	616	Prawosławna	
Modlitwa Jezusowa	549	Oschłość.....	617	duchowość	701
Modlitwa odpocznienia.	550	Osoba konsekrowana	618	Prenowicjat.....	714
Modlitwa uczuć	551	Osobowość		Proces progresywnej	
Muzyka kościelna.....	551	sakramentalna	618	personalizacji	716
Muzyka liturgiczna.....	552	Oziębłość	618	Profesja	716
Muzyka religijna.....	554	Pallotyńska szkoła		Projekcja	717
Muzyka sakralna.....	555	duchowości	619	Protestancka duchowość	718
Nabożeństwo.....	557	Pamięć o Bogu	626	Prymasowski Instytut	
Nadzieja	561	Panteizm.....	626	Życia Wewnętrznego	719
Namaszczenie chorych.	563	Papieskie Dzieła		Przełożony.....	720
Namiętność.....	565	Misyjne.....	628	Przemienienie	
Naśladowanie		Papieskie pielgrzymki		w Chrystusie	722
Chrystusa	565	do Polski	630	Przyjaźń	724
Nawrócenie	567	Parapsychologia.....	632	Przyjemność	727
Neokatechumenat	569	Paruzja	634	Przymierze	728
Nęcza	573	Pascha	636	Przyrzeczenie	729
Nicość	574	Pasyjna duchowość.....	637	Psalmy	729
Niebo	574	Paulinów duchowość ...	638	Psychika.....	730
Niedoskonałość	577	Paulińska duchowość ...	640	Psychologia eklezjalna..	731
Niedziela	577	Pobożność	641	Psychopatologia.....	731
Niemiecka duchowość ..	581	Podświadomość	645	Psychosomatyka	732
Noc ducha	582	Podwórkowe Koła		Psychoterapia	733
Noc zmysłów.....	584	Różańcowe Dzieci... ..	646	Pycha	734
Norma	585	Pokora.....	647	Racjonalizacja	735
Nowicjat.....	587	Pokusa.....	648	Radio Maryja.....	735
Objawienia prywatne	591	Pokuta	649	Rady ewangeliczne	740
Obłok	593	Polityka	652	Rany miłości.....	742
Obserwacja.....	594	Polska duchowość.....	655	Reguły monastyczne	742
Oczyszczenie.....	594	Polska szkoła		Reinkarnacja.....	742
Odnowa w Duchu		duchowości	671	Rekluzja	744
Świętym.....	597	Pomocnicy Matki		Rekolekcje.....	744
Ofiara	603	Kościoła.....	673	Relikwie	751
Ogołocenie	604	Pontyfikat Jana Pawła II	675	Rodzina	753
Ojciec duchowny	604	Porwanie mistyczne	678	Rok duszpasterski	756
„Ojczy nasz”.....	605	Posłuszeństwo	678	Rozeznawanie duchowe.	756
Okres sabatyczny.....	607	Post	683	Rozgrzeszenie.....	760
Okultyzm	607	Postanowienie poprawy	683	Rozkosze duchowe	761
Ontogeneza.....	609	Postawa	684	Rozpacz.....	761
Opat(ka)	610	Postmodernizm.....	684	Rozrywka	762
Opatrzność Boża.....	610	Powołanie.....	691	Rozwój duchowy	763
Opętanie.....	612	Poznanie siebie.....	694	Różaniec.....	768
„Opowieści		Pożądliwość	694	Ruch Czcicieli	
pielgrzyma”.....	613	Praca	695	Miłosierdzia Bożego	773
Oratoriańska szkoła		Prawda	700	Ruch dla Lepszego	
duchowości	613			Świata.....	777

SPIS TREŚCI

Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu... 779	Synostwo..... 849	Włoska duchowość 917
Ruch Gaudium Vitae 780	Szatan..... 849	Wolność 917
Ruch Rodzin Nazaretańskich 782	Szkaplerz..... 850	Wolontariat..... 920
Ruch Szensztacki..... 783	Szkoła duchowości 851	Wspólnota Krwi Chrystusa 922
Ruch Światło-Życie 789	Śluby zakonne 855	Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego... 925
Rycerstwo Niepokalanej 793	Śmierć..... 856	Wychowanie..... 926
Rzeczywistości ziemskie..... 796	Świadomość 858	Wynagrodzenie..... 927
Satanizm..... 799	Świat 858	Wypoczynek..... 928
Sekcja Duchowości Teologów Polskich.. 800	Światowe Dni Młodzieży 860	Wytrwałość 928
Sekcja Teologii Duchowości UKSW 802	Świątynia 863	Zadośćuczynienie 931
Sekta 804	Świecki 865	Zakon 931
Sen 807	Świętość 866	Zaręczyny duchowe 932
Serce 808	Tajemnica..... 869	Zaślubiny mistyczne 933
Serce Jezusa 814	Teologia afektywna 870	Zazdrość..... 934
Skauting..... 816	Teologia duchowości ... 878	Zen..... 936
Słowa nadprzyrodzone.. 821	Teologia wyzwolenia... 884	Zgadzenie się z wolą Bożą..... 942
Słowacka duchowość.... 822	Teologia życia konsekrowanego..... 887	Zgromadzenie liturgiczne 943
Sodalicje Mariańskie.... 825	Tercjarze 887	Zjawiska nadzwyczajne.. 945
Solidarność..... 828	Transwerberacja 891	Zjednoczenie 948
Spirytyzm..... 830	Trójca Przenajświętsza.. 892	Zmysły 951
Sport 833	Trynitarze..... 894	Zmartwychwstańcza duchowość 954
Spowiedź..... 834	Ubóstwo..... 897	Znaki czasu..... 959
Stabilitas loci..... 835	Ufność..... 899	Zrzeszenia chrześcijańskie 964
Stały spowiednik 835	Uzdrowienie 901	Zwątpienie..... 973
Stowarzyszenia Życia Apostolskiego 836	Visio beatifica 905	Żal za grzechy 975
Stygmaty 836	Wada..... 907	Życie duchowe 975
Subkultura..... 837	Walka duchowa 907	Życie modlitwy..... 978
Sublimacja..... 838	Wcielenie 911	Życie wewnętrzne..... 981
Sumienie 839	Wiara 913	Żywy Różaniec..... 982
Symbol..... 848	Wiara i Światło..... 914	
	Wieczernik Miłosierdzia Bożego..... 915	
	Wizje..... 916	
	Włosiennica..... 917	