

## MISTYKA W POWOŁANIU ŚWIECKICH

Próba konfrontacji z zagadnieniem mistyki w powołaniu świeckich nieuchronnie rodzi konieczność dokonania pewnych precyzacji i w konsekwencji – konieczność dookreślenia jednej z kilku możliwych perspektyw, w ramach których owo zagadnienie można by osadzić. Wśród całego szeregu możliwości szczególnie interesująco jawi się perspektywa, którą wyznacza następująco postawione pytanie wstępne: Czy w powołaniu świeckich jest miejsce na doświadczenie mistyczne? Oczywiście, pytanie to rodzi natychmiast pokusę definicyjnego doprecyzowania ogólnego rozumienia terminu „mistyka” i „doświadczenie mistyczne”. Jest to pokusa, ponieważ jeśli terminy te potraktować tak, jak traktuje się je w literaturze przedmiotu – stosując je do rozmaitych tradycji religijnych i kontekstów kulturowych – to ich rozumienie bardzo trudno doprecyzować. Bernard McGinn stwierdza nawet, powołując się przy tym na słowa Louisa Duprégo, że „nie istnieje definicja, która byłaby tak wymowna i pełna znaczenia, a jednocześnie tak wszechstronna, aby obejmowała wszystkie doświadczenia, które z tego czy innego punktu widzenia byłyby opisywane jako »mistyczne«”<sup>1</sup>. Właściwie należałoby powiedzieć za Josephem Sudbrackiem, że „nie ma mistyki jako takiej, istnieje natomiast mistyka *czegoś*, mistyka określonej religijnej formy: mistyka chrześcijaństwa, mistyka islamu, mistyka judaizmu i tym podobne”<sup>2</sup>. Mając to na uwadze, warto skupić się na chrześcijańskiej tradycji mistycznej, która na tle innych tradycji mistycznych – oprócz wielu elementów podobnych – ujawnia także niepowtarzalną i właściwą sobie specyfikę. Chodzi zwłaszcza o samo rozumienie doświadczenia mistycznego. W swym najbardziej wzniosłym kształcie doświadczenie to przeżywane jest bowiem przez mistyków chrześcijańskich jako miłosne zjednoczenie z Bogiem Osobowym. Na tego rodzaju zjednoczenie orientuje się również cała chrześcijańska tradycja duchowa. Mając to na uwadze, należy podkreślić, że duchowość chrześcijańska – zwłaszcza w jej ortodoksyjnym, katolickim kształcie – nie jest skupiona na doświadczeniu mistycznym jako takim. Bardzo trafnie pisze o tym Bernard McGinn, podkreślając, że żaden mistyk nie wierzył w „mistykę” ani jej nie praktykował. Wyznawali i praktykowali oni chrześcijaństwo, to jest religię, która jako szersze zjawisko historyczne zawiera w sobie również elementy mistyczne<sup>3</sup>. Co więcej, trzeba w tym kontekście zaznaczyć, że owo wyznawanie i praktyka chrześcijaństwa nie polega tylko i wyłącznie na utożsamianiu się z określonym systemem norm etycznych, czy też na intelektualnym akceptowaniu podanych do wierzenia prawd teologicznych; nie polega nawet na manifestowaniu tego w takiej czy innej zrytualizowanej formie. To zbyt mało, żeby zrozumieć istotę wydarzenia wiary, jakim jest chrześcijaństwo. Bardzo wyraźnie podkreślał to swego czasu Benedykt XVI, stwierdzając, że „wiara nie oznacza jedynie przyjęcia określonego zbioru prawd dotyczących tajemnic Boga, człowieka, życia i śmierci oraz rzeczy przyszłych. Wiara polega na głębokiej osobistej relacji z Chrystusem, relacji opartej na

<sup>1</sup> B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009, s. 383.

<sup>2</sup> Cyt. za: J. Sudbrack, *Mistyka*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, s. 8.

<sup>3</sup> Por. B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, s. XVI–XVII.

miłości Tego, który nas pierwszy umiłował (por. 1 J 4,11) aż do całkowitej ofiary z siebie”<sup>4</sup>. W konsekwencji można więc powiedzieć, że jest to wiara, która w najpełniejszym swym kształcie ma prowadzić do głębokiej, intymnej więzi z Bogiem, czy też – mówiąc inaczej – do takiego zjednoczenia z Nim, które promieniować będzie na poszczególne sfery życia chrześcijan. I w tym właśnie miejscu pojawia się kluczowe pojęcie, które ma fundamentalne znaczenie zarówno dla rozumienia istoty duchowości chrześcijańskiej, jak i dla całej chrześcijańskiej mistyki. Chodzi mianowicie o pojęcie *zjednoczenia*.

### 1. Mistyczna więź z Bogiem

W chrześcijańskiej mistyce pojęcie zjednoczenia wyraża szczególny, wyjątkowy i niepowtarzalny rodzaj więzi z Bogiem, do której zaproszony zostaje człowiek. W najwyższym mistycznym stanie tego zjednoczenia, jak pisał św. Jan od Krzyża, substancja duszy „nie jest wprawdzie substancją Boga, gdyż dusza nie może substancjalnie przemienić się w Niego, jednak będąc z Nim tak ściśle jak tutaj złączona, i tak pochłonięta przez Niego, jest Bogiem przez uczestnictwo w Bogu”<sup>5</sup>. Jest to więc doświadczenie w pełni osobowe, a więc relacyjne, polegające na tym, że dusza przeobrażona w swych władzach, jednoczy się z Bogiem w swej substancji, to znaczy – upodabnia się do Niego przez zaczątki uczestnictwa w Jego wewnętrznym życiu. To upodabniające uczestnictwo polega na wzajemnym współposiadaniu się duszy i Boga. Wówczas, według Jana od Krzyża, dusza „działa w Bogu przez Boga to, co On sam przez siebie działa w niej; i działa tak, jak On, gdyż wola ich dwojga jest jedna, a więc działanie Boga i jej jest również jedno. Stąd więc jak Bóg oddaje się duszy chętnie i łaskawie, tak również i ona, mając wolę tym wolniejszą i szlachetniejszą, im ściślej jest złączona z Bogiem, daje Boga samemu Bogu w Bogu i jest to prawdziwy i cenny dar duszy dla Boga. Widzi wtedy dusza, że Bóg rzeczywiście jest jej i że posiada Go jako dziedzictwo prawnie na własność”<sup>6</sup>. Oczywiście, trzeba podkreślić, że zjednoczenie w takim kształcie charakteryzuje najwyższe stany mistyczne, co więcej, jako takie zmierza również ku swej eschatologicznej pełni, w której cechujące owo zjednoczenie odczuwalne miłosne poznanie Boga<sup>7</sup> przeobraża się w Jego widzenie uszczęśliwiające. Jednak właśnie ze względu na ową perspektywę eschatologiczną, ukazującą zjednoczenie z Bogiem nie jako rzeczywistość jednorodną, statyczną, ale jako dynamiczny proces, można się zastanawiać, czy w swej fazie mistycznej zjednoczenie to nie jest również w jakiś sposób dostępne człowiekowi świeckiemu. Mówiąc inaczej, trzeba przekształcić nieco wcześniej postawione pytanie wstępne i zastanowić się, czy w powołaniu świeckich jest miejsce na takie zjednoczenie z Bogiem, które może skutkować doświadczeniem mistycznym. Pytanie to jest o tyle istotne, że pozwala dobitniej wyakcentować następujący fakt: w duchowości chrześcijańskiej, czy też – mówiąc precyzyjniej – w chrześcijańskiej mistyce, główny akcent pada nie na fenomenalny aspekt tego doświadczenia, ale na więź z Bogiem, której owo doświadczenie jest, czy też może być, pochodną. Z tej perspektywy kluczowego charakteru

<sup>4</sup> Benedykt XVI, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na placu Piłsudskiego w Warszawie 26 maja 2006 r.*, w: *Trwajcie mocni w wierze* (dodatek do „Gościa Niedzielnego”), 4 czerwca 2006 r., s. 7.

<sup>5</sup> Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: tegoż, *Dziela*, red. O. Filek, tłum. B. Smyrak, Kraków 1995, s. 755, strofa 3, punkt 34.

<sup>6</sup> Tamże, s. 793, strofa 3, punkt 78.

<sup>7</sup> Por. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: tegoż, *Dziela*, s. 227, księga 2, rozdział 13, punkt 7.

nabiera próba określenia, jak dalece owa więź z Bogiem może rozwinąć się w życiu świeckich członków Kościoła. Gdy jednak próba ta zostaje podjęta, nieuchronnie naprowadza na pewien silnie utrwalony w mentalności wielu chrześcijan stereotyp, który wymaga dziś radykalnego przełamania. Chodzi mianowicie o przekonanie, że od spraw życia duchowego są duchowni, natomiast świeccy – od spraw świata.

## 2. Zgubny stereotyp

Zredukowanie powołania świeckich do zaangażowania w sprawy świata opiera się na założeniu, że zadaniem świeckich jest rozwiązywanie wszystkich problemów doczesnej egzystencji, natomiast dziedzina życia duchowego pozostaje zasadniczo zarezerwowana dla kapłanów<sup>8</sup>. Wedle takiego przekonania owe problemy świata i posługa na ich rzecz stanowiłyby nie tylko fundamentalny, ale wręcz wyłączny obszar aktywności świeckich. Ich więź z Bogiem spełniałaby się zatem w przestrzeganiu przykazań, w akceptacji prawd wiary i w moralnej transparentności, koniecznej do tego, aby posługiwanie światu otrzymało należytą podbudowę etyczną. W konsekwencji to, co najważniejsze w doświadczeniu wiary – jego duchowy wymiar – pojawiałoby się w powołaniu świeckich wyłącznie jako religijny naddatek, zabarwiający doświadczenie wiary pewnym kolorytem, ale w gruncie rzeczy dla owego doświadczenia nieistotny. Byłaby to więc swoista duchowa nadbudowa nad specyficznym świeckim charakterem powołania laickiego. Oczywiście, nieszczęsne skutki takiego stereotypu dają się bardzo łatwo zaobserwować. Bez większego trudu można sobie dziś wyobrazić świeckiego, który przyznaje się do nauczania Kościoła i nawet angażuje się w jego sprawy, podczas gdy swe życie duchowe ogranicza do pacierza rano i wieczorem oraz do zalecanego uczestnictwa w praktykach religijnych, pojmowanych często w sposób niepogłębiony i tradycjonalistyczny. Taki stan rzeczy jest w istocie przejawem wiary bez autentycznego doświadczenia i zaangażowania w sprawy Boga bez więzi z Bogiem, a utrwalenie się w mentalności chrześcijan przekonania o właściwości takiego stanu rzeczy jest dla Kościoła bardzo szkodliwe. Trzeba więc postawić sobie pytanie, gdzie ów stan rzeczy ma swą genezę. Otóż wydaje się, że jedną z przyczyn jest ekskluzywistyczne traktowanie specyficznego świeckiego charakteru powołania świeckich. To prawda, że w adhortacji *Christifideles laici* powołanie świeckich zostało określone w dużej mierze przez jego tak zwany „świecki charakter” wyrażający się w zaangażowaniu w sprawy świata<sup>9</sup>. Nigdzie nie jest jednak powiedziane, że powołanie świeckich w tym „świeckim charakterze” całkowicie się wypełnia. W rzeczywistości bowiem ów „świecki charakter” powołania świeckich określa po prostu „specyficzną właściwość”<sup>10</sup>, istotny rys specyfikujący niepowtarzalność tego powołania (rys pozwalający wyodrębnić owo powołanie na tle innych), a nie jego całościową wizję. W konsekwencji podkreśla się dziś niejednokrotnie, że „próby skierowania świeckich wyłącznie do »posługiwania światu« i definiowania ich w tej właśnie perspektywie wydają się potykać o liczne wypowiedzi Soboru [...]. Zredukowanie do posługiwania światu prorockiej, kapłańskiej i królewskiej posługi świeckich, o której mówi Sobór, okazało się

<sup>8</sup> Por. A.R. Bańka, *Idea „powołania świeckich” w katolickiej doktrynie społecznej*, Katowice 2013, s. 112.

<sup>9</sup> Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 287–289, punkt 15.

<sup>10</sup> Tamże, s. 288, punkt 15.

niemożliwe”<sup>11</sup>. Zaowocowało natomiast dalszą sekularyzacją świeckich, sprowadzając ich zaangażowanie w Kościele do poziomu wyłącznie charytatywnego lub też – na zasadzie pewnej kontrreakcji i swoistego prawa odbicia – sprowokowało niezdrową klerykalizacją świeckich. W obu skrajnościach nie ma oczywiście miejsca ani na uporządkowane życie duchowe, ani tym bardziej na zdrową mistykę. Nie dziwi zatem fakt, że Benedykt XVI, widząc całą złożoność problemu, podkreślał: „Nadszedł moment, aby potwierdzić wagę modlitwy wobec aktywizmu i groźnej sekularyzacji wielu chrześcijan zaangażowanych w pracę charytatywną”<sup>12</sup>. Co więcej, w swej społecznej encyklice *Caritas in Veritate*, papież stwierdzał wyraźnie: „Rozwój potrzebuje chrześcijan z ramionami wzniesionymi do Boga w postawie modlitwy [...]. Rozwój zakłada wrażliwość na życie duchowe”<sup>13</sup>. Takie nastawienie nie jest w gruncie rzeczy niczym nowym. Wpisuje się bowiem w konkretne, programowe założenia dla chrześcijan na trzecie tysiąclecie, które Jan Paweł II sformułował w liście apostolskim *Novo millennio ineunte*. Papież pisał następująco: „Byłoby jednak błędem sądzić, że zwyczajni chrześcijanie mogą się zadowolić modlitwą powierzchowną, która nie jest w stanie wypełnić ich życia”<sup>14</sup>. „[...] nasze chrześcijańskie wspólnoty winny zatem stawać się *prawdziwymi* »szkołami« modlitwy, w której spotkanie z Jezusem nie polega jedynie na błaganu Go o pomoc, ale wyraża się też przez dziękczynienie, uwielbienie, adorację, kontemplację, słuchanie, żarliwość uczuć, aż po prawdziwe »urzeczenie« serca. Ma to zatem być modlitwa głęboka, która jednak nie przeszkadza uczestniczyć w sprawach doczesnych [...]. Trzeba zatem – stwierdza papież – aby wychowanie do modlitwy stało się w pewien sposób kluczowym elementem wszelkich programów duszpasterskich”<sup>15</sup>. W ten oto sposób Jan Paweł II nie tylko stawia współczesnych uczniów Chrystusa wobec konieczności zerwania z owym zgubnym stereotypem separacji świeckich od spraw życia duchowego, ale zmusza również w pewien sposób do przeprowadzenia swoistej rewolucji kopernikańskiej – rewolucji, która musi dokonać się w umysłach i sercach wielu chrześcijan, jeśli chcą oni autentycznie odczytać najgłębszy sens swego powołania.

### 3. Konieczność mentalnej rewolucji

Kopernikańska rewolucja w doświadczeniu wiary współczesnych chrześcijan zakłada przede wszystkim fundamentalną zmianę w rozumieniu miejsca i roli życia duchowego w powołaniu świeckich. Zasadza się bowiem na przekonaniu, że to nie przez dobre chrześcijańskie życie w tym świecie buduje się więź z Bogiem, ale że przez głęboką więź z Bogiem buduje się dobre chrześcijańskie życie<sup>16</sup>. Wynika to po prostu z faktu, że nie jest możliwe, aby chrześcijanin zaangażowanie w świat uczynił sposobem pogłębienia swej relacji z Bogiem. W przeciwnym wypadku ryzykuje on, że jego doświadczenie Boga zostanie zredukowane do płytkiego aktywizmu, więcej jeszcze – że zamiast odkrywać Boga, będzie

<sup>11</sup> F. Courth, P. Neuner, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia, eklezjologia*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 443.

<sup>12</sup> Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, dodatek do „Gościa Niedzielnego”, 5 lutego 2006 r., s. 27, punkt 37.

<sup>13</sup> Benedykt XVI, *Caritas in Veritate*, Kraków 2009, s. 93, punkt 79.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, Kraków 2001, s. 31, punkt 34.

<sup>15</sup> Tamże, s. 31–32, punkt 33–34.

<sup>16</sup> Por. A.R. Bańka, *Chrześcijański autentyzm wiary*, w: *Kościół domem i szkołą komunii*, red. A. Winiarski, Katowice 2012, s. 38.

nań projektował swe niejasne przekonania o kształcie Jego boskości. Skoro więc tak się sprawy mają, to wydaje się, że w powołaniu świeckich nie chodzi o to, aby Boga odnajdywać w sprawach tego świata, ale aby sprawy tego świata odnajdywać w Bogu<sup>17</sup>. Podstawy do takiego myślenia znaleźć można chociażby w tekstach Jana od Krzyża, który pisał w *Żywym płomieniu miłości*: „A chociaż jest prawdą, że dusza poznaje, iż wszystkie te rzeczy są odrębne od Boga, gdyż mają być stworzone, i widzi je w Nim jako w ich sile, korzeniu i mocy żywotnej, to jednak równocześnie widzi, że to, co ona o nich wie, poznając Boga samego, jest o wiele doskonalsze, i że je lepiej poznaje w Jego, niż w ich własnym bycie. I to jest ogromnym szczęściem: poznawać stworzenia przez Boga, a nie Boga przez stworzenia”<sup>18</sup>. Trzeba przy tym podkreślić, że powyższy cytat z Jana od Krzyża został w tym miejscu przywołany w sposób nieprzypadkowy. Między innymi to właśnie do Jana od Krzyża odwołuje się bowiem Jan Paweł II we wspomnianym już dokumencie *Novo millennio ineunte*, kiedy, akcentując wagę modlitwy chrześcijańskiej, domaga się od wiernych (zarówno duchownych jak i świeckich) oparcia swego życia wiary na głębokiej więzi z Bogiem – aż po mistyczne zjednoczenie z Nim. Papież pisze bowiem tak: „My jednak, skoro została nam dana łaska wiary w Chrystusa [...] mamy obowiązek ukazywać, na jaką głębię może nas doprowadzić więź z Nim. Wielka tradycja mistyczna Kościoła [...] potrafi nam wiele powiedzieć na ten temat. Ukazuje ona, że modlitwa może się rozwijać niczym prawdziwy dialog miłości i doprowadzić do tego, że człowiek zostanie całkowicie owładnięty przez Boskiego Umiłowanego [...]. Jest to droga wspomagana nieustannie przez łaskę, która jednak wymaga zdecydowanego wysiłku duchowego i wiedzy nieraz przez bolesne doświadczenia oczyszczenia («noc ciemna»), ale na różne możliwe sposoby doprowadza do niewyobrażalnej radości przeżywanej przez mistyków jako «unia oblubieńcza». Czyż można tu nie wspomnieć, pośród wielu wspaniałych świadectw, doktryny św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avila?”<sup>19</sup>. Znamienny wydaje się przy tym fakt, że to właśnie w liście apostolskim na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, skierowanym nie tylko do biskupów i duchowieństwa, ale także do wszystkich wiernych, papież, kreśląc precyzyjny program dla Kościoła u początku nowego tysiąclecia, pisze o niezbywalnym wymogu głębokiej więzi z Chrystusem, przekładającej się na doświadczenie modlitwy prowadzącej ku szczytom mistyki. Co więcej, Jan Paweł II posługuje się precyzyjnymi terminami z obszaru teologii mistyki, takimi jak „noc ciemna”, czy „unia oblubieńcza”, próbując w ich świetle ukazać specyfikę drogi duchowej rysującej się przed wiernymi w chwili, gdy z hojnym sercem podejmą wezwanie do autentycznego dialogu z Bogiem. Zresztą, pojęcie „noc ciemna” wykorzystuje papież w tekście swego listu nie jeden raz. Przywołuje je również w kontekście swoistej teologii krzyża, posiłkując się w tym celu dziełami Katarzyny Sieneńskiej oraz Teresy z Avila i wzywając wszystkich wiernych do kontemplacji cierpiącego oblicza Jezusa. Owa kontemplacja nie oznacza przy tym wyłącznie jakiejś zdystansowanej, pasywnej formy oglądania, ale uprzywilejowany rodzaj współuczestnictwa, w którym współdane są z sobą i wzajemnie się przenikają doświadczenia bólu i jednocześnie – słodczy krzyża<sup>20</sup>. Ostatecznie

<sup>17</sup> Por. tamże.

<sup>18</sup> Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, s. 797–798, strofa 4, punkt 4–5.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, s. 30–31, punkt 33.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 24–25, punkt 27–28.

wydaje się więc, że gdy w programie dla chrześcijan na trzecie tysiąclecie Jan Paweł II posługuje się pojęciami i opisami zaczerpniętymi z obszaru teologii mistycznej, to nie dlatego, że chce prezentacji perspektyw rozwoju życia duchowego chrześcijan nadać dodatkowego, stylistycznego smaku, ale dlatego, że widzi dla owego rozwoju możliwości autentycznie mistyczne lub przynajmniej – dopuszcza pojawienie się w nim pewnych mistycznych aspektów. Owe mistyczne możliwości zostają podkreślone nie z powodu atrakcyjności samej mistyki, ale ze względu na więź z Bogiem, od której zależą, i do której duchowy rozwój chrześcijan – także wiernych świeckich – powinien doprowadzić.

#### 4. Kwestia powszechnego powołania do mistyki

Pojawia się zatem pytanie, skąd tak odważna decyzja Jana Pawła II, aby w opis perspektyw duchowego rozwoju chrześcijan wprowadzić sugestie, co do jego ewentualnych mistycznych możliwości? Prawdopodobnych przyczyn jest kilka. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że zainteresowanie mistyką – a konkretnie mistyką Jana od Krzyża – stanowiło jedną z fundamentalnych duchowych i naukowych fascynacji Jana Pawła II jeszcze w okresie przedpapieskim. Można nawet powiedzieć, że zainteresowanie to legło u początków jego duchowej i naukowej drogi, gdy – jako młody jeszcze wówczas Karol Wojtyła – został wprowadzony w studium pism Jana od Krzyża przez swego ówczesnego świeckiego kierownika duchowego, mistyka, a dziś Sługę Bożego Jana Tyranowskiego. Co więcej, była to fascynacja na tyle nieprzypadkowa i głęboka, że po ośmiu latach niesłabnącego zajmowania się myślą Jana od Krzyża, 19 czerwca 1947 roku na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu *Angelicum* w Rzymie, Karol Wojtyła broni ze znakomitą wynikiem pracę doktorską, której polski tytuł brzmi: *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*<sup>21</sup>. Promotorem tej pracy jest sławny dominikański teolog i wielki znawca pism Jana od Krzyża – Réginald Garrigou-Lagrange. Ten fakt wart jest podkreślenia, ponieważ to właśnie Garrigou-Lagrange jest wielkim orędownikiem tezy, że zjednoczenie mistyczne leży na normalnej drodze rozwoju łaski uświęcającej oraz miłości i nie jest zarezerwowane wyłącznie dla wąskiej grupy wybranych<sup>22</sup>, ale może być dostępne także świeckim. W tym kontekście łatwiej być może zrozumieć, dlaczego w oficjalnym dokumencie Kościoła uczeń Garrigou-Lagrange'a – tak bowiem, w pewnym sensie, można określić Karola Wojtyłę – ukazuje drogę do głębokiego, mistycznego zjednoczenia z Bogiem, jako propozycję dla wszystkich chrześcijan. Oczywiście, nie znaczy to, że wszyscy chrześcijanie – także świeccy – muszą osiągnąć w tym życiu szczyt życia mistycznego wyrażający się w przeobrażeniu ich duchowych władz i w zjednoczeniu substancjalnego centrum ich duszy z Bogiem, a więc – w swoistym stanie teopatycznym (stanie duchowego posiadania Boga i stałego odczuwania Jego obecności w głębi swej duszy). Trzeba jednak pamiętać, że na tak rozumiany szczyt prowadzi konkretna duchowa droga, która zaczyna się na etapie oczyszczenia, cech mistycznych nabiera u początków etapu oświecenia – wraz z pierwszymi doświadczeniami kontemplacji wlanej – a następnie kulminuje w mistycznej unii etapu zjednoczenia, czyli w zjednoczeniu

<sup>21</sup> Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, tłum. J. Kowalówka, Kraków 1990, s. 8–9.

<sup>22</sup> Por. P. Piasecki, *Zjednoczenie mistyczne. Poszukiwania teologiczne Réginalda Garrigou-Lagrange'a*, Poznań 2002, s. 171.

przekształcającym, które zachodzi w ramach tak zwanych duchowych zaślubin duszy z Bogiem. Nie można zatem nie zauważyć, że tak zwany „mistyczny” okres życia duchowego rozciąga się w zasadzie na dwa z trzech wymienionych etapów rozwoju tego życia i zanim osiągnie szczyt, zakłada długą drogę. Na jakiej podstawie można zatem twierdzić, że niższe, a zwłaszcza początkowe fazy tego okresu, nie są szerzej dostępne; że poza nielicznymi wyjątkami nie są dostępne dla świeckich? Garrigou-Lagrange stoi na stanowisku, że jedną z przyczyn takiego poglądu jest sztuczne oddzielanie od siebie życia ascetycznego i życia mistycznego. Zdaniem francuskiego dominikanina, u podstaw takiego mniemania rzeczy leży mylne założenie, że doskonałość, o której mówiła ascetyka tradycyjna, stanowi kres, a nie przygotowanie do życia mistycznego, i że tylko dla wybranych dostępne jest to, co następuje po etapie czynnego oczyszczenia – początkowe doświadczenie kontemplacji wlanej udzielającej się duszy w postaci modlitwy odpocznienia<sup>23</sup>. Wbrew temu Garrigou-Lagrange utrzymuje, powołując się przy tym na doktrynę św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego i św. Tomasza, że u kresu etapu oczyszczenia – jako owoc czynnego wysiłku ascetycznego – nabywa chrześcijanin pewnych zdolności kontemplacyjnych. Nie jest to jeszcze kontemplacja właściwa, czyli włana (mistyczna), ale rodzaj modlitwy skupienia nabytego, która, choć wieńczy etap zdominowany przez oczyszczenia ascetyczne, to jednak nie stanowi normalnego kresu rozwoju duchowego chrześcijanin, wręcz przeciwnie – jest tylko bliższą dyspozycją do przyjęcia nadprzyrodzonej kontemplacji przez chrześcijanina uległego natchnieniom Ducha Świętego<sup>24</sup>. Tym samym Garrigou-Lagrange opowiada się za tradycyjnym podziałem na życie czynne i życie kontemplacyjne, z takim jednak zastrzeżeniem, że nie są to porządki odseparowane, ale że życie czynne przygotowuje do zjednoczenia mistycznego<sup>25</sup>. Nie jest to zresztą pogląd odosobniony. Zdaniem Piotra Piaseckiego, przekonania francuskiego dominikanina są w tej kwestii zbieżne między innymi z poglądami Auguste’a Saudreau oraz Josepha Maréchala i zasadzają się na tezie, że życie mistyczne jest normalnym pełnym rozwinięciem życia chrześcijańskiego – jego formą dojrzałości<sup>26</sup>. I chociaż, jak pisze Piasecki, „działanie wyższych stopni kontemplacji w życiu chrześcijan można spotkać stosunkowo rzadko, to jednak działanie takie leży na normalnej drodze rozwoju życia łaski. Nauka ta [...] jest *echem najbardziej autentycznej tradycji* i nie natrafia już na sprzeciw”<sup>27</sup>. Co więcej, Piasecki zauważa, że Garrigou-Lagrange podobną myśl znajduje „w pismach siedemnastowiecznego teologa hiszpańskiego Alvareza de Paz, który pisał, iż sami jesteśmy winni, jeśli nigdy nie odczuwamy niewymownej słodczy kontemplacji, oraz [w pismach – A.R.B.] Franciszka Salezego – *święta kontemplacja jest zarówno celem jak i kresem, do którego zmierzają wszystkie ćwiczenia duchowne*”<sup>28</sup>. W konsekwencji, tłumacząc owo powołanie do zjednoczenia mistycznego, Garrigou-Lagrange wyróżnia w nim powołanie dalsze i bliższe. To pierwsze ma charakter powszechny (kieruje

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 170.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 170–171.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 170.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 173. Garrigou-Lagrange pisze o tym wprost, podkreślając: „W świetle tego, cośmy powiedzieli [...], wydaje nam się pewne, że tak rozumiane życie mistyczne stanowi dojrzałą postać życia chrześcijańskiego”. R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation selon s. Thomas d’Aquin et s. Jean de la Croix*, t. 2, Paris 1923, s. 431.

<sup>27</sup> P. Piasecki, *Zjednoczenie mistyczne...*, s. 174.

<sup>28</sup> Tamże.

się do wszystkich jednakowo) i można je otrzymać drogą zewnętrzną (przez przyjęcie orędzia Ewangelii, kierownictwo duchowe, lekturę duchową itd.), bądź drogą wewnętrzną – jako wzbudzone przez wewnętrzne oddziaływanie łaski. Drugie ma natomiast charakter indywidualny i dotyczy poszczególnych osób. Gdy odpowiedzą one hojnie na powołanie dalsze do zjednoczenia mistycznego, wówczas staje się ono indywidualne i osoby te mogą otrzymać je w sposób bliższy, przez konkretne, zapowiadające nadprzyrodzoną kontemplację znaki<sup>29</sup>. Ta właśnie kontemplacja nadchodzi wraz z doświadczeniem nocy ciemnej – tej samej, o której wspominał w *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II – i rozpoczyna w życiu duchowym chrześcijan etap oświecenia. Trzeba przy tym podkreślić, że jakkolwiek paradoksalnie nie brzmiałoby zestawienie nocy z oświeceniem, oddaje ono bardzo trafnie naturę zachodzącego w kontemplacji procesu jednoczenia duszy z Bogiem i jednocześnie pozwala zrozumieć, jak ów proces może wpisywać się w powołanie świeckich. Pomocne w tym względzie okazuje się właściwe rozumienie jednoczącego aspektu wiary.

### 5. Od uświadomienia obecności do poczucia rzeczywistości

Jednoczący aspekt wiary mistrzowsko odsłonił w swych pismach Jan od Krzyża. Na tym aspekcie skupił się również Karol Wojtyła, ukazując, za Doktorem Mistycznym, wiare jako środek do zjednoczenia z Bogiem. Znaczący to przede wszystkim, że tak rozumiana wiara nie stanowi jakiegoś momentu pośredniego między Bogiem a człowiekiem (swoistego „medium”, do którego Bóg musiałby się zniżyć, a człowiek – wznieść), ale swoistą przestrzeń ich możliwego, bezpośredniego spotkania, które już samo w sobie ma charakter jednoczący. W swym doktoracie Karol Wojtyła wydobywa z pism Janowych ten właśnie aspekt wiary, pokazując najpierw, jakimi pojęciami posługuje się hiszpański mistyk, żeby go wyostrzyć. Píše więc, za Janem od Krzyża, o wierze jako o środku jedynym, właściwym, stosownym, adekwatnym, a także bezpośrednim, proporcjonalnym i współmiernym<sup>30</sup>. I właśnie te trzy ostatnie określenia wydają się szczególnie frapujące; rodzą bowiem natychmiast pytanie o to, jak jest możliwe takie nacechowanie wiary, skoro między ludzką a boską naturą istnieje ontyczna przepaść, niewyobrazalna dysproporcja i bezgraniczna niewspółmierność. Odpowiedź na to pytanie daje poniekąd sam Jan od Krzyża, kiedy podkreśla, że za pośrednictwem wiary Bóg tajemniczo udziela się duszy<sup>31</sup>. Jak to rozumieć? Otóż Jan od Krzyża przekonuje, że „Bóg przebywa i jest substancjalnie w każdej duszy [to znaczy w jej substancjalnym centrum, czyli w duchu – A.R.B.], choćby to była dusza największego na świecie grzesznika. Ten rodzaj łączności zawsze istnieje pomiędzy Bogiem a wszystkimi stworzeniami, gdyż Bóg udziela im naturalnego bytu i utrzymuje go swoją obecnością”<sup>32</sup>. Można zatem powiedzieć, że jest to rodzaj istotowej obecności Boga w duszy, czy też –

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 171–172. Réginald Garrigou-Lagrange podaje następujące racje przemawiające za powszechnym charakterem dalszego powołania do życia mistycznego: „Po pierwsze, radykalna zasada życia mistycznego jest taka sama, jak zasada wspólnego [wszystkim – A.R.B.] życia wewnętrznego: łaska, cnoty i dary; po drugie, w *postępie* życia wewnętrznego oczyszczenia duszy mogą być dopełnione wyłącznie przez *oczyszczenia bierno*, które przynależą do porządku mistycznego; po trzecie, życie mistyczne jest normalnym wstępem do widzenia uszczęśliwiającego – do *celu* życia łaski”. R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation...*, s. 477.

<sup>30</sup> Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary...*, s. 28–33.

<sup>31</sup> Por. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, s. 150, księga 1, rozdział 2, punkt 4.

<sup>32</sup> Tamże, s. 197, księga 2, rozdział 5, punkt 3.



używając pojęcia Karla Rahnera – rodzaj ontycznego samoudzielenia się Boga człowiekowi w jego substancjalnym centrum. W owym samoudzieleniu Bóg jest obecny w samym centrum ludzkiego bytu, jako ofiarujący się jego wolności, nadprzyrodzony warunek możliwości ludzkiej egzystencji<sup>33</sup>. Gdy więc człowiek wykonuje akt wiary, w pewien sposób otwiera się na ową obecność. Z kolei, gdy akt wiary gruntuje się jako postawa wiary, otwieranie się na Bożą obecność przyjmuje postać stałej dyspozycji człowieka względem Boga. Tym właśnie jest wspomniana wcześniej przestrzeń spotkania w wierze między udzielającym się człowiekowi Bogiem a otwierającą się na Jego samoudzielenie dyspozycyjnością człowieka. Lecz jeśli tak, to pojawia się natychmiast pytanie, czym jest w istocie ten akt wiary, który otwiera człowieka i niejako inicjuje od jego strony proces jednoczenia z Bogiem? Otóż można powiedzieć, że z perspektywy ludzkiej chodzi o świadomy i wolny akt przyjęcia za pewne tego, co jawi się rozumowi w sposób nieoczywisty. Ostatecznie bowiem taki właśnie dla ludzkiego rozumu pozostaje Bóg udzielający się człowiekowi w swej wewnętrznej tajemnicy. Dlatego gdy Jan od Krzyża podkreśla, że wiara jest pewną formą poznania rozumowego i jako taka pozostaje dla rozumu taką ciemnością jak noc<sup>34</sup>, znaczy to, że udzielająca się człowiekowi w wierze Boża obecność, ze względu na swą nadwyżkę pozostaje dla ludzkiego rozumu nieoczywista. Ale jednocześnie owa obecność przez ten sam rozum może być w wierze przyjęta jako pewna. Co więcej, im bardziej wiara gruntuje się jako postawa, tym intensywniej żyje człowiek pewnością owej nieoczywistej obecności Boga. Z kolei im bardziej żyje tą pewnością, tym bardziej obecność Boga staje się oczywista – najpierw przez drobne symptomy, następnie przez coraz intensywniejsze odczuwanie i przeżywanie Go w kolejnych etapach kontemplacji, aż po jasne widzenie Boga w niebie, przelotnie zapowiadane w najwyższych ekstazach mistycznego zjednoczenia. Czy znaczy to, że ciemna wiara stopniowo zanika? Nie, lecz przekształca się i wypełnia. A chociaż jej funkcją nie jest zasłanianie czy zaciemnianie, ale stopniowe odsłanianie i ujawnianie człowiekowi Bożej obecności, to jednak, rozjaśniając ową obecność w duszy, jednocześnie uprzystępnia ją w sposób ciemny. Dlaczego? Ponieważ gdy Bóg udziela się w wierze, człowiek nie tylko nie wie, jak to się dzieje, ale również pozostaje wobec tego zupełnie bezradny. Owo udzielanie wydarza się bowiem w jego duszy tak nadwznieście, że w żaden sposób nie potrafi tego zrozumieć, ogarnąć ani adekwatnie opisać. Doświadczając Boga w sposób coraz jaśniejszy, pozostaje więc jakby w ciemnościach, czerpiąc obecność Boga z rozjaśnień dawanych przez wiarę, ale wciąż jeszcze w sposób ciemny. Jakie płyną z tego konsekwencje dla świeckich? Otóż przede wszystkim takie, że już prosty akt autentycznej wiary – czyli takiej, która radykalnie, a nie tylko regulatywnie przyjmuje pewność Bożej obecności – kryje w sobie załączki możliwości mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Co więcej, okazuje się, że mistyczna więź z Bogiem inicjuje się – choć początkowo w sposób jedynie pośredni i bardzo odległy – w chwili, gdy człowiek zaczyna w wierze żyć pewnością Bożej obecności i temu podporządkowywać swe powołanie. W efekcie życie tą pewnością zaczyna się rozwijać od uświadomienia sobie obecności Boga (mimo jej nieoczywistości) aż po odczuwanie Jego realnej bliskości – odczuwanie coraz jaśniejsze w kolejnych stadiach kontemplacji. Między owym uświadomieniem a odczuwaniem musi nastąpić podporządkowanie, czy też poddanie

<sup>33</sup> Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 106–108.

<sup>34</sup> Por. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, s. 149, księga 1, rozdział 2, punkt 1.

Bogu poszczególnych sfer życia, polegające po prostu na jego reorganizacji wokół tej fundamentalnej prawdy wiary, że Bóg jest w nim faktycznie bezpośrednio obecny. Chodzi więc o praktyczne przeżywanie najbardziej nawet prozaicznych wymiarów codzienności, oparte na głębokim przekonaniu, że Pan i Zbawiciel, Jezus Chrystus faktycznie Zmartwychwstał, i że chce być blisko człowieka nie tylko w dostojnej świętości powszechnego Kościoła, ale także w konkretnych realiach małego, kruchego, zwyczajnego i często grzesznego życia jego wiernych<sup>35</sup>. Mówiąc inaczej, chodzi o przekonanie, że Bóg chce być także Panem ludzkiej pracy, sposobu spędzania wolnego czasu, wychowywania dzieci, ludzkich rozrywek, przyjaźni, finansów i dóbr materialnych, a zatem – każdej sprawy, która składa się na szarą codzienność zwykłego życia<sup>36</sup>. Siłą rzeczy pojawia się więc konieczność wykorzenia z tego życia wszystkiego, co owej obecności uwłacza – wszystkiego, co wikła człowieka w sprawy z gruntu nie-Boże i uniemożliwia przyjęcie w wierze daru Bożego samoudzielenia. Owo wykorzenie stanowi ascetyczną pracę woli, która najpełniej realizuje się w aktach miłości, towarzysząc rozumowi spełniającemu się w aktach wiary. Chrześcijańska ascetyka na wiele sposobów opisuje tę miłosną pracę woli, która pobudza rozum do silniejszych aktów wiary, a z kolei – gdy one następują – sama rozpalana jest nimi do większej gorliwości. Jest to praca miłosna, ponieważ polega *de facto* na takim samoopanowaniu, aby następnie – w pełni siebie posiadając – móc siebie wydać do dyspozycji Bogu, zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio (zwracając się ku bliźnim). Składają się na to konkretne działania, na przykład: naśladowanie Chrystusa w zaparciu się siebie, w samowyrzeczeniu, w postawie ofiarnej służby, w duchowym ogołoceniu, w pokornym unieźnieniu. Czy realia życia świeckich taką miłosną pracę umożliwiają? Odpowiedź pojawia się w chwili, gdy uznana zostanie możliwość nadania duchowej wartości setkom aktów samozaparcia i rezygnacji z siebie, które każdy świecki realizuje, czy też powinien realizować codziennie, jeśli tylko w prosty, wierny sposób spełnia swe zwykłe obowiązki wynikające z powołania do małżeństwa, do życia w rodzinie, do posiadania i wychowywania dzieci. Zgodnie z taką perspektywą bycie autentycznie dobrym ojcem i dobrą matką dla swych dzieci wymaga od rodziców wielowymiarowej ofiarnej służby (niejednokrotnie aż po postawę ogołocenia), która – jeśli właściwie rozpoznać jej faktyczną duchową głębię – ma na celu nie samo tylko wychowanie dzieci, ale także uświęcenie rodziców. Tymczasem ci ostatni, dokładając wielu starań, aby na wielu płaszczyznach zadbać o byt swoich dzieci, często paradoksalnie nie dostrzegają tego, że ich wysiłkowi miłości można nadać głęboki wymiar ascetyczny i że może on wydać mistyczne owoce. Jest to paradoks, ponieważ zapoznana zostaje w ten sposób fundamentalna zasada, która powinna przyświecać wychowawczej aktywności rodziców. Chodzi mianowicie o przekonanie, że podstawowym celem wychowania jest przede wszystkim zbawienie dzieci, a cel ten najlepiej można zrealizować tylko wtedy, gdy samemu ponad wszystko pragnie się zjednoczenia z Bogiem. Tego rodzaju przekonanie wielokrotnie i na różne sposoby pojawia się w tekstach mistyków i świętych. Wystarczy przywołać chociażby fragment jednego z orędzi coraz popularniejszego w Polsce libańskiego mistyka i ascety, św. Charbela Makhloufa, który przekonuje: „Masz dzieci po to, aby dać im życie, a nie ma życia poza Chrystusem [...]. Jeśli się nie uświęcasz, jak możesz

<sup>35</sup> Por. A.R. Bańka, *Chrześcijański autentyzm wiary*, s. 36.

<sup>36</sup> Por. tamże.

pomóc w tym twoim dzieciom?! Jeśli nie ma w Tobie Chrystusa, jak możesz Go im przekazać? Wszystko inne, co im dasz, będzie bezużyteczne i ulotne, zniknie i przestanie istnieć razem z nimi [...]. Daj im swoją świętość i modlitwę, a zapewnisz im bezpieczeństwo w przyszłym świecie. Chcesz osiągnąć sukces, chcesz, aby osiągnęły go twoje dzieci, a tymczasem prawdziwy sukces życiowy to stanąć przed Bogiem bez wstydu<sup>37</sup>. Koniec końców, działa tu prosta praktyczna reguła: powiedz mi, jakie jest twoje życie duchowe, a ja Ci powiem, jakie będą Twoje sukcesy życiowe. Jeżeli więc świeckim rzeczywiście zależy na szczęściu swych dzieci, a także szerzej – na autentycznym, zgodnym z wolą Boga realizowaniu własnego powołania, to nie powinni stronić od pragnień na miarę mistycznych wyżyn, a przede wszystkim – nie powinni unikać wysiłku ich realizacji.

### Podsumowanie

Ascetyczna droga ku mistycznemu zjednoczeniu z Bogiem nie jest propozycją dla wąskiej elity Kościoła. Owszem, większość zaangażowanych w sprawę świata ludzi świeckich prawdopodobnie nigdy nie znajdzie ani okazji, ani czasu do spektakularnych praktyk ascetycznych i wzniosłych umartwień. Zawsze jednak mogą oni umartwiać własne namiętności, lęki, nieuporządkowane przywiązania, pragnienia i pożądlivości, innymi słowy – wszystkie te „gadziny”, które, jak mawiała św. Teresa z Avila, wciąż wypełzają z rozmaitych zakamarków ludzkiej duszy i zaburzają więź z Bogiem<sup>38</sup>. Prawdopodobnie również niewielu świeckich zostanie ukazanych światu jako wzór radykalnego огоłocenia i samozaparcia – aż po miłosne wyrzeczenie się siebie dla Chrystusa. Wielokrotnie jednak najprostsze życiowe realia postawią ich wobec perspektywy nieustannej samorezygnacji i składania siebie w darze przez rzeczy najmniejsze i ledwo dostrzegalne. Często będą to drobiazgi, ale czy Bóg nie chce być kochany w rzeczach najmniejszych? Tak naprawdę nie chodzi więc u świeckich o brak możliwości budowania mistycznej więzi z Bogiem, ale po prostu o słabą świadomość tych możliwości. Chodzi zatem o wewnętrzną wolność i twórczość – taka przecież zawsze była duchowość największych mistyków. Gdy człowiek przyzna tej twórczości należyte miejsce, szybko zaowocuje w nim ona świadomością bycia powołanym do tego, aby w tym życiu kochać, a nie do tego, aby kochać to życie. W końcu przecież człowiek tak niewiele w doczesności posiada; nawet jego kości do niego nie należą – nie zabierze ich z sobą na drugą stronę życia<sup>39</sup>. Z kolei błogosławieństwo wewnętrznej wolności przejawia się w tym, że pozwala ona bardziej skupić się na celu, a nie na komforcie ziemskiej podróży. Ostatecznie bowiem, odcisk palców Boga na ludzkim życiu jest dużo ważniejszy niż wszystko, w co człowiek mógłby to życie przystroić. A jeśli czasem ten odcisk owocuje doświadczeniem trudu i ciemności, warto wówczas pamiętać, że winogrona nie wiercą się i nie wykręcają wtedy, kiedy są miażdżone i wyciskane; mają przecież stać się winem i radością<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Św. Charbel, *Orędzia z Nieba*, tłum. B. Nowak, Kraków 2013, s. 64–65.

<sup>38</sup> Por. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 2006, s. 24–25, mieszkanie 1, rozdział 2, punkt 14.

<sup>39</sup> Por. Św. Charbel, *Orędzia z Nieba*, s. 27.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 30, 32, 44.

Aleksander R. Bańka, *Mistyka w powołaniu świeckich*, w: *Mistyka chrześcijańska*, red. J. Wilk, ISBN 978-83-7030-976-3, wydawnictwo Księgarnia św. Jacka, Katowice 2015, s. 114–134.

Aleksander R. Bańka

Aleksander R. Bańka