

Stanisław Hareźga

Ożywienie praktyki lectio divina we współczesnym Kościele

Collectanea Theologica 61/4, 45-69

1991

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. STANISŁAW HAREZGA, PRZEMYŚL

OŻYWIENIE PRAKTYKI LECTIO DIVINA WE WSPÓŁCZESNYM KOŚCIELE

Poprzez łacińskie wyrażenie *lectio divina* Ojcowie Kościoła zaczęli określać zwyczaj modlitewnego, duchowego czytania Pisma Świętego. Swymi korzeniami sięgał on samej Biblii, a okres jego szczególnego rozwoju przypada na czas działalności Ojców. Przyjęty następnie przez reguły życia monastycznego przetrwał zasadniczo jako praktyka mnichów. Opis poszczególnych jej etapów zamieścił dopiero w Średniowieczu Gwidon II (†1188) w *Liście na temat życia kontemplacyjnego*¹. Od czasów nowożytnych odchodzi się w Kościele od tej uświęconej przez wieki praktyki modlitewnej lektury Pisma Świętego. Dopiero po Soborze Watykańskim II, w ramach ogólnokościelnej „epifanii” Słowa Bożego, jesteśmy świadkami ponownego jej ożywienia. Sprzyja temu procesowi również współczesna egzegeza i hermeneutyka biblijna. Warto więc przypomnieć drogę, jaką przeszła *lectio divina*, by uwzględniając nowe możliwości biblistyki wskazać sposób jej praktykowania w dzisiejszych czasach.

1. Inspiracje biblijne

Problem czytania Pisma Świętego pojawia się wraz z jego powstawaniem. Izrael bowiem nigdy nie zadowolił się samym tylko literackim sensem opisywanych stopniowo wydarzeń zbawczych swej historii. W świetle coraz to nowych interwencji Boga, pod naciskiem aktualnych wymagań i problemów życia, nie ustawał w' interpretowaniu swej przeszłości i Pism, które ją utrzymywały². W procesie tym chodziło przede wszystkim o pogłębiające i aktualizujące „odczytywanie” najbardziej istotnego wydarzenia religii, jakim było Przyjście zawarte przez Boga z narodem. Poszczególni jego reprezentanci, jak też cała wspólnota Izraela odczytywali wciąż na nowo to swoje podstawowe doświadczenie religijne. W ten sposób poprzez różne, kolejno nakładające się na siebie „relektury” tradycji biblij-

¹ Guigo II, *Scala claustralium, sive de modo orandi*; PL 40,997—1004; 184, 475—484.

² V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Brescia 1983⁴, 276. Por. G. Zevini, *La lettura della Bibbia nello Spirito. Bibbia, spiritualità e vita*, w: *Incontro con la Bibbia. Leggere, pregare, annunciare*, Roma 1978, 136—137.

nych, Stary Testament osiąga swoją stałość literacką i końcowy kształt.

Biblia dokumentuje tę powolną ewolucję, w której od tradycji ustnej stopniowo przechodzi się do słowa pisanego. Ślady tego procesu sięgają czasu samego Mojżesza (por. Wj 17, 14; 24, 4; 34, 27—28). To jemu przypisuje się spisanie Tory i nakaz jej publicznego czytania w świątyni co siedem lat (Pwt 31, 9—13). Pierwsze takie czytanie miało miejsce w momencie zawarcia przymierza u stóp Synaju (Wj 24, 3—8). Obok rytu pokropienia krwią stanowiło ono zasadniczy element przymierza, zawieranego według ówczesnych zwyczajów narodów ościennych³. Mojżesz czyta ludowi wszystkie przepisy i nakazy Boga, aby poznał Jego wolę, zanim zobowiąże się ją wypełniać. Zgromadzenie Izraela pozytywnie odpowiada na słowo Boże: „Wszystko, co powiedział Pan, uczynimy i będziemy posłuszni” (Wj 24, 7). Od tej pory obydwie elementy, a więc uroczysta proklamacja Słowa i jego przyjęcie ze strony słuchaczy, wchodzi w skład publicznej lektury Pisma. Jej model, zaprezentowany w momencie zawarcia przymierza, słusznie może być nazwany pierwszą *lectio divina* Starego Testamentu⁴. I choć od niej nadal w Izraelu obowiązuje prymat słuchania i ustnego przekazu Objawienia, lektura ta stopniowo nabiera coraz większego znaczenia.

Wzorami tej formy *lectio divina* w Starym Testamencie są inne opisy proklamacji Prawa przed całym ludem z racji wielkich uroczystości narodowych. Pierwszą okazją ku temu było wejście do Ziemi Obiecanej pod wodzą Jozuego. Odczytanie Prawa miało miejsce w ramach liturgii, w obliczu Arki przymierza, jako widzialnego znaku obecności Boga (Joz 8, 30—35). W czasach królewskich, zgodnie z nakazem Mojżesza, co siedem lat cały Izrael gromadził się w świątyni jerozolimskiej, by brać udział w lekturze Prawa (Pwt 31, 9—13). W tym celu przechowywano w świątyni zwoje Tory, używając ich do publicznego czytania. Potwierdza to znalezienie zwoju Prawa w świątyni w czasie króla Jozjasza. Następstwem tego była jej podwójna lektura. Niejpierw pisarz Szafan odczytał księgę prywatnie wobec króla (2 Krl 22, 10), a następnie odbyło się jej publiczne odczytanie w świątyni w obecności starszyzny i wszystkich mieszkańców Judy i Jerozolimy (2 Krl 23, 2). Efektem tej podwójnej *lectio divina* jest przemiana królewskiego serca i nawrócenie całego ludu. Konsekwencją tego jest odnowienie przymierza, celebrowanie Paschy i reforma religijna kraju. Z tego okresu pochodzi również

³ Zob. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, 33—42.

⁴ Zob. S. A. Panimolle, *La lettura della Parola nell'Antico Testamento*, w: *Ascolto della Parola e preghiera. La „lectio divina”*, Città del Vaticano 1987, 29—31.

świadczenie o lekturze księgi prorockiej⁵. Za panowania Jojakima, następcy Jozjasza, prorok Jeremiasz otrzymuje od Boga nakaz utrwalenia na piśmie wszystkich Jego słów (Jr 36, 1—3). Baruch spisuje je pod dyktando proroka i odczytuje w świątyni, w dzień postu, słuchającemu ludowi (ww. 4.9—10). Lektura zostaje powtórzona przed królewskimi dostojnikami (ww. 11—20), a następnie z ich inicjatywy przed samym królem (ww. 21—25). W opisie całego wydarzenia nie ma wzmianki o tym, jak lud przyjął orędzie Boże, natomiast została uwydatniona negatywna postawa Jojakima i jego dostojników. Odrzucając słowo Boże, przypieczętowują na siebie i cały kraj wyrok potępiający, który zrealizuje się wraz z nadejściem niewoli babilońskiej (ww. 29—31).

Do publicznej lektury Prawa dochodzi jeszcze po powrocie z niewoli, w ramach reformy religijnej Ezdrasza i Nehemiasza. Uroczysta lektura Tory miała wtedy miejsce przez siedem kolejnych dni święta Namiotów (Ne 8). Liturgia Słowa prowadzi do pokutnego rytu wyznania grzechów i nawrócenia (Ne 9). Konkluzją całej uroczystości staje się odnowienie przymierza, potwierdzone oficjalnym dokumentem (Ne 10). Sam akt lektury Prawa składał się z jego czytania, wyjaśniania jego sensu i zrozumienia (Ne 8, 3.8). Całe opowiadanie o tym wydarzeniu ważne jest jako świadectwo kultu ksiąg biblijnych Starego Testamentu, wokół których gromadzi się lud na ich publiczne czytanie jako słowa Bożego⁶.

Od czasów Ezdrasza i Nehemiasza następuje upowszechnienie się lektury Pisma w ramach instytucji synagogi, której początki mają miejsce po zburzeniu świątyni i doświadczeniach niewoli⁷. Liturgia synagogałna obejmuje obok czytań z Tory (*sefer*) dostosowane do ich treści wybrane fragmenty z Proroków (*haftarah*). Na tym etapie historii Izraela, kiedy następuje odejście charyzmatyków i proroków, którzy bezpośrednio przekazywali ludowi wolę Bożą, nastaje teraz era „Księgi”. Od tej pory wokół niej gromadzić się będą Izraelici na synagogałnej *lectio divina*. Dzięki niej z biegiem czasu będą mogli zapoznać się z większością ksiąg świętych.

Przedłużeniem synagogałnej lektury był nakaz prywatnego studium Tory (Pirqe Abot 2, 4), jako istotnego obowiązku religijnego⁸. Oparciem dla takiego studium była synagoga i związani z nią ucze-

⁵ S. A. Panimolle, *La lettura della Parola*, 36—38; L. Pacomio, *Storia delle letture*, Servitium 11 (1977) 33—34.

⁶ Por. W. Gnutek, *Środowisko Nowego Testamentu*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, 36—37.

⁷ Zob. G. Ravasi, *La lettura della S. Scrittura nella liturgia ebraica descritta in Neemia 8*, w: *Ascolto della Parola*, 43—48; C. Giraud, *La celebrazione della Parola di Dio nella Scrittura*, *Rivista liturgica* 73 (1986) 595—605.

⁸ Zob. R. Di Segni, *La lettura della Bibbia nell'ebraismo*, w: *Ascolto della Parola*, 52—56.

ni w Piśmie, którzy zajmowali się wyjaśnianiem i komentowaniem Prawa. W celu wypełniania obowiązku prywatnego studium Tory, każdy Izraelita powinien był posiadać kopię Pentateuchu, napisaną przez siebie albo przygotowaną przez eksperta. Z obowiązkiem studium Biblii łączyło się również zadanie przekazywania jej znajomości przyszłym pokoleniom (Pirque Abot 6,5). Z tej racji społeczność izraelska nie mogła istnieć bez mistrza i szkoły. W ten sposób dochodzi do rozpowszechnienia się prywatnej lektury i studium Pisma, które w okresie międzytestamentalnym było już szeroko praktykowane (por. Łk 10, 26; Dz 8, 30—32)⁹. Wokół Tory i innych pism natchnionych skoncentrowana była świąteczna liturgia w synagogach Palestyny i diaspory. Pobożni Izraelici posilali się słowem Bożym, czytając i medytując święte teksty. W szkołach rabinackich nauczano nie tylko czytania Biblii, ale także zgłębiania jej treści poprzez komentarze różnych, wielkich nauczycieli Prawa.

Potwierdzają to również księgi Nowego Testamentu, ukazując wagę i znaczenie lektury Biblii dla żydowskiej religijności. Ewangelie i Dzieje Apostolskie zawierają cenne informacje na temat synagogalnego kultu, w którym uczestniczył Jezus i Jego uczniowie (por. Łk 4, 16; Dz 13, 15; 17, 2; 18, 4). Do lektury Biblii często odwołuje się Jezus w dyskusjach z przeciwnikami (por. Mk 2, 25—28; 10, 2—9; 12, 18—27). Zachęca jednak swoich rozmówców, by badając Pisma, odkrywali w nich prawdę o Jego osobie (np. J 5, 36—47). On bowiem, realizując przejście od figury do rzeczywistości, staje się centrum całej historii zbawienia. W osobie Jezusa, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, znajdują wypełnienie wszystkie obietnice Starego Testamentu. Z tej racji Zmartwychwstały wyjaśnia uczniom w drodze do Emaus, „co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24, 27). Ten proces hermeneutyczny staje się od tej pory charakterystyczną cechą chrześcijańskiej lektury Biblii¹⁰.

Autorzy Nowego Testamentu, podejmując idee i tematy Starego Testamentu, czynią to w perspektywie ich wypełnienia w Chrystusie (por. Mt 21, 15—16; Mk 12, 6—11). Wokół tej prawdy koncentruje się przepowiadanie pierwotnego Kościoła, które ukazuje, jak ważna lektura Pisma powinna prowadzić do wiary w Jezusa Chrystusa¹¹. Taki skutek lektury umożliwia Duch Święty, który usuwa „zasłone” niewiary i czyni podatnym na światło Ewangelii (2 Kor 3, 12—4, 6). Dla chrześcijańskiej *lectio divina* bardzo pouczające przykłady po-

⁹ Odczytywanie Biblii w judaizmie ujmowano w formę targumu, midraszu i Talmudu. Zob. J. E. M. Terra, *Czytanie Pisma Świętego dawniej a dziś*, *Communio* 6 (1986) nr 3, 5—6; S. Mędała, *Formy interpretacji Biblii w judaizmie okresu międzytestamentalnego*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 39 (1986) 212—231.

¹⁰ Por. G. Zevini, *La lettura della Bibbia*, 138.

¹¹ Dz 2, 36; 4, 10—12; 5, 29—32; 10, 34—43; 13, 26—41.

daje w swoich pismach św. Łukasz¹². Chodzi tutaj przede wszystkim o czytanie Pisma przez Jezusa na początku Jego działalności publicznej (Łk 4, 16—30) i na jej końcu po Jego zmartwychwstaniu (Łk 24, 13—35). W ramach ewangelizacyjnej misji Kościoła umieszcza św. Łukasz lekturę diakona Filipa (Dz 8, 26—40) i św. Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 15—41).

U szczytu doświadczenia tych, którzy w Starym Testamencie rozważali słowo Boże, św. Łukasz stawia Maryję (Łk 2, 19.51). To Ona rozpoczyna tę lekturę, którą Jezus doprowadził do wypełnienia (Łk 24, 44—49), a chrześcijanie ją kontynuują, by czytając Biblię w Duchu Świętym, szukać Pana, spotkać się z Nim i wejść w zbawczy dialog (KO 2).

2. Pouczenia Ojców Kościoła

Czytanie i komentowanie Pisma Świętego wysuwa się na pierwsze miejsce w życiu Kościoła czasów poapostolskich. Dzieje się to zwłaszcza za sprawą Ojców Kościoła, którzy nieustannie wczytywali się w święte Księgi. Biblia była dla nich podstawą ich teologicznej formacji, źródłem mądrości i nauki życia. Posługując się powiedzeniem św. Atanazego, można o nich powiedzieć, że „oddychali Pismem Świętym”¹³. Dlatego też całą ich literacką spuściznę można traktować jako jeden wielki, biblijny komentarz. W całym nauczaniu jedyną ich troską było właściwe zrozumienie słowa Bożego. Stąd też ich spuściznę literacką stanowią przede wszystkim katechezy, homilie i komentarze biblijne¹⁴.

Zasługą Ojców Kościoła było również rozpowszechnianie i pogłębianie lektury Pisma Św. u wiernych. W tamtych czasach Biblię przepisywano w specjalnych skryptoriach i rozpowszechniano wśród wierzących. Z biblijnych kodeksów można było też korzystać w parafialnych czytelnich przy kościołach. Z Biblią stykali się chrześcijanie podczas liturgii i religijnej formacji, karmiąc się obficie słowem Bożym. Biblia pokrzepiała ich w czasie prześladowań i była księgą modlitwy. Można powiedzieć, że w okresie patrystycznym lektura Pisma Świętego miała podstawowe znaczenie dla chrześcijan i była szeroko rozpowszechniona nie tylko wśród inteligencji, ale również wśród ludu wiejskiego. Z tej racji Ojcowie Kościoła często ponawiają zachęty do czytania Pisma Świętego i medytacji nad nim¹⁵.

¹² S. A. Panimolle, *La lettura della Parola nel NT*, w: *Ascolto della Parola*, 74—80.

¹³ Ep. ad Afr. 4; PG 26, 1036 B.

¹⁴ Por. K. Romaniuk, *Biblia u Ojców Kościoła a Ojcowie Kościoła w studium Biblii*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 22 (1975) z. 1, 65—66.

¹⁵ A. Młotek, *Pismo Święte w życiu pierwszych chrześcijan*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 30 (1977) 311—317.

Za najlepszy sposób czytania Pisma Świętego Ojcowie Kościoła uważają czytanie modlitewne, które nazywają *lectio divina*. Wyrażenie to znajduje szerokie zastosowanie zwłaszcza w patrystycznej literaturze IV i V wieku¹⁶. W swoich pismach Ojcowie Kościoła nie tylko zachęcają do *lectio divina*, ale starają się uzasadnić taki rodzaj lektury Pisma Świętego. Czynią to w oparciu o szereg prawd teologicznych, które wtedy były bardzo żywe w świadomości chrześcijan. M. Magrassi¹⁷ grupuje te prawdy w kilku punktach, nazywając je ideami wiodącymi patrystycznej lektury Biblii. Są nimi w kolejności ich omawiania: Boży majestat Pisma Świętego, relacja między lekturą Biblii a wizją niebieską, ciągła żywotność i aktualność słowa Bożego dzięki Duchowi Świętemu, Boża moc zbawienia tkwiąca w Piśmie Świętym, Biblia Księgą niewyczerpanych tajemnic, Jedyną Księgą jest Chrystus. Wszystkie wyliczone prawdy o Piśmie Świętym ukierunkowywały jego lekturę ku życiu duchowemu. Ojcowie Kościoła uczyli szukać w Biblii przede wszystkim głębszego, duchowego sensu. Na przykładzie choćby kilku Ojców zwrócimy uwagę, jak posługiwali się tą klasyczną zasadą ich hermeneutyki, która leżała u podstaw praktyki *lectio divina*.

Według Ojców Kościoła zasadą, która powinna kierować czytaniem i wyjaśnianiem Biblii jest przeświadczenie, że jest dziełem Ducha i zawiera sens Boży, głębszy od jej sensu historycznego i ludzkiego¹⁸. Tym, który szczególnie przyczynił się do rozwoju duchowej interpretacji Pisma Świętego, szukając jego głębszego, „przekraczającego literę” sensu, był Orygenes, nazywany mistrzem aleksandryjskim alegorii¹⁹. Według niego Biblia jest dziełem Ducha, który nie tylko natchnął jej autorów, ale nadal ożywia ją swoim tchnieniem. Dzięki temu, jak mówi Orygenes, pozostaje „pełna Bożego Ducha”, jest miejscem Jego obecności i działania. Z tej racji nieskończona jest rozległość „misterium” Bożego słowa i żadna lektura nie może nigdy dotknąć „dna” tego „niezgłębnego oceanu”²⁰. Jego zrozumienie jest dziełem Ducha. Przechodząc pod Jego kierunkiem poprzez „literę tekstu” do głębi „misterium”, spotykamy się dopiero z prawdą słowa Bożego. Jest nią osoba Chrystusa, którego misterium czyni zrozumiałą całą ekonomię zbawienia. To w „sercu Biblii”, które Orygenes nazywa „senssem duchowym”, Chrystus wprowadza duszę w dialog ze sobą i objawia jej niezgłębione misterium swojej

¹⁶ Obok niego pojawia się też wyrażenie „czytanie święte”: M. Magrassi, *Bibbia e preghiera*, Milano 1983, 33.

¹⁷ *Tamże*, 43—92; J. Kudasiewicz, *Medytacja biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 1986, 252—253.

¹⁸ I. De La Potterie, *Czytanie Pisma Świętego „w Duchu”: czy możliwe jest obecnie patrystyczne czytanie Biblii?*, *Communio* 6 (1986) nr 3, 43—46.

¹⁹ Zob. B. De Margerie, *Introduction a l'histoire de l'exegese*, Paris 1980, 115—125.

²⁰ *De principiis* IV, 1, 7; PG 11, 355 n.; *In Gen. Hom.* 9,1; PG 12, 210.

osoby²¹. Zauważamy, że w tym sformułowaniu następuje przejście z aspektu przedmiotowego do podmiotowego misterium. To, co stało się w Chrystusie i w Kościele wypełnia się w każdym wierzącym. Wymaga to jednak od niego „świętego” czytania, które Orygenes określa czasownikiem *prosechein*²². Polega ono na zgłębianiu, przez refleksję i modlitwę, ukrytych, bezcennych skarbów Biblii. Jedynie owocne w wierze szukanie duchowego sensu pomaga chrześcijaninowi odczytać realizowanie się zbawczych wydarzeń dla niego i stanowi podstawę jego życia ascetycznego²³.

Na Zachodzie idee Orygenesesa szczególnie rozwija św. Hieronim, dla którego ten „wielki człowiek Biblii” był nauczycielem. W sposobie interpretacji Pisma Świętego, w metodzie egzegetycznej, pozostaje pod jego wpływem. Choć z czasem staje się bardziej zwolennikiem egzegezy literalnej, nie uprawia jej jednak w duchu szkoły antiocheńskiej²⁴. Podobnie jak Orygenes twierdzi, że Biblia powinna być czytana i interpretowana „w tym samym Duchu, w którym była napisana”²⁵. Zadaniem tego, który czyta Pismo Święte jest więc dochodzenie do jego sensu duchowego. Chcąc zrozumieć Pismo Święte, wierzący winien nawracać się i prowadzić życie duchowe. Jedynie człowiek duchowy może odkryć Chrystusa w księgach Bożych²⁶. Według św. Hieronima, Pismo Święte jest drogą do Chrystusa. Od niego pochodzi też zasada, że niezajomość Biblii jest niezajomością Chrystusa. Nic więc dziwnego, że kładł wielki nacisk na codzienną praktykę *lectio divina*. Oto niektóre jego wypowiedzi:²⁷ „Miej zawsze w rękach Boże księgi”; „Przypominać będę, aby dusza twoja przejęła się miłością do świętego czytania”; „Miej ustaloną do przeczytania liczbę wierszy z Pisma Świętego, tę pracę dzienną oddaj Panu swemu”. Podobne wskazania i zachęty do czytania Pisma Świętego znajdujemy w pismach wielu innych Ojców i pisarzy Zachodu. Spośród nich na uwagę zasługuje św. Grzegorz Wielki, który żyje i działa już u schyłku literatury patrystycznej.

Św. Grzegorz dojrzewał jako egzegeta poprzez ciągłą lekturę

²¹ *In Cant.* I, 1, 1; PG 13, 83.

²² J. Rousse, *Lectio divina et lecture spirituelle*, w: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Paris 1976, t. 9, 473; G. Mac-Ginty, *Lectio divina: Fount and Guide of the Spiritual Life*, Cistercian Studies 21 (1986) 65.

²³ K. Jasman, *Orygenes o doskonałości chrześcijańskiej*, Ateneum Kapiańskie 92 (1979) 381, 386.

²⁴ A. Eckmann twierdzi, że jego metoda nie była jednolita, gdyż nie przestrzegał konsekwentnie ani metody alegorycznej szkoły aleksandryjskiej, ani rzeczowości filologii szkoły antiocheńskiej: Hieronim ze Strydonu. *Nauka w służbie rozumienia i interpretacji Pisma Świętego*, Ateneum Kapiańskie 92 (1979) 428.

²⁵ *In Gal.* 5, 19—21; PL 26, 417 A.

²⁶ I. De La Potterie, *Czytanie Pisma Świętego*, 44.

²⁷ A. Miłotek, *Pismo Święte w życiu pierwszych chrześcijan*, 315.

Biblii, w pogłębianiu mądrościowym misterium chrześcijańskiego i w codziennym łamaniu chleba słowa Bożego dla ludu rzymskiego. Wszystkie jego dzieła są owocem osobistej *lectio divina*. Biblia jest dla niego jak „lustro postawione przed oczami naszego umysłu, byśmy mogli w nim widzieć swoje wewnętrzne oblicze”²⁸. Poprzez słuchanie Bożego słowa realizuje się osobiste spotkanie z Chrystusem i z Nim prowadzi się dialog. Kiedy, przewyciężając „literę”, pojmuje się „Ducha” Pisma, On sam jest obecny i czyni egzegezę własnego Słowa, które stopniowo, w wierze, objawia się czytającemu²⁹. Św. Grzegorz szczególnie podkreślał sens duchowy Biblii, który został jej dany przez Ducha Świętego, tak samo jak i sens wyrazowy. Pismo Św. oznacza więc obecność Ducha, który ciągle ożywia Słowo w życiu Kościoła i poszczególnego chrześcijanina³⁰. Z tej też racji słowo Boże dla św. Grzegorza nie jest nigdy czymś skończonym i zamkniętym, ale rzeczywistością żywą, aktualną, zawsze nową, która progresywnie objawia się temu, kto pragnie zgłębiać ją z pasją i wytrwałością. Wzrost w wierze i miłości każdego chrześcijanina rozwija się proporcjonalnie do przenikania słowa Bożego w jego życie. Według św. Grzegorza Pismo Święte nie jest stworzone jeden raz na zawsze, ale Duch Święty „stwarza” go ciągle, każdego dnia, w proporcji, jaką otwiera go dla zrozumienia każdego³¹. Dzięki temu słowo Boże rośnie wraz z tym, który je czyta, a to przez to, że ono w tym, który poświęca się tej czynności, nie przestaje stwarzać i pogłębiać zdolności do jego przyjmowania³². W ten sposób *lectio divina* oznacza duchową drogę każdej duszy w poszukiwaniu Boga. Oto jak w wielkim skrócie przedstawią się nauka św. Grzegorza na temat czytania Pisma Świętego. Dzięki niej ten wielki święty papież stał się mistrzem i animatorem medytacji biblijnej dla wielu późniejszych pokoleń chrześcijan.

Kończąc krótką prezentację nauki kilku wielkich Ojców Kościoła na temat *lectio divina*, warto wymienić jeszcze wymagania, jakie stawiają tym, którzy ją praktykują. M. Magrassi³³, omawiając je obszernie, wymienia dyspozycje uprzedzające czytanie: czystość serca, wiara i pokora, klimat wewnętrznego uciszenia i spokoju; a następnie dyspozycje dalsze, towarzyszące modlitewnemu czytaniu Pisma Świętego. Według tych ostatnich medytacja biblijna powin-

²⁸ *Mor. in Job.* 2, 1; PL 75, 553.

²⁹ *Hom. in Ez* 2, 23; PL 76, 1182 C.

³⁰ G. Zevini, *Un esempio tipico di „esegesi spirituale” nella storia dell'esegesi biblica: San Gregorio Mango*, *Parole di Vita* 22 (1977) 402—403; B. Calati, *La „lectio divina” nel pensiero di Gregorio Magno*, w: *Ascolto della Parola*, 159—162.

³¹ G. Zevini, *Un esempio tipico*, 403.

³² *Mor.* 6, 16; PL 75, 741 B C.

³³ M. Magrassi, *Bibbia e preghiera*, 95—157; J. Kudasiewicz *Medytacja biblijna*, 253—254.

na być: wytrwała, mieć charakter mądrościowy, dialogowy, być czytaniem zobowiązującym i angażującym. Wszystkie wskazania Ojców, dotyczące poszczególnych dyspozycji, mają na celu połączenie w czasie lektury Pisma Świętego aspektu poznawczego z wolitywnym i egzystencjalnym. Słowo Boże nigdy nie działa bowiem w człowieku automatycznie, ale domaga się od niego współpracy, która powinna polegać na permanentnym przygotowaniu moralnym albo etyczno-duchowym.

Wypracowana przez Ojców Kościoła egzegeza duchowa, której owocem stała się *lectio divina*, była udziałem całych wieków chrześcijaństwa. Dzięki temu Biblia na długo pozostała w centrum życia Kościoła. Pismo Święte było „duszą” jego teologii, podstawą katechezy, punktem centralnym w liturgii i fundamentem życia duchowego wiernych.

3. Monastyczna praktyka mnichów

Patrystyczna tradycja czytania Pisma Świętego została podjęta i znalazła szerokie zastosowanie w życiu monastycznym. W swoich powiedzeniach (apoftegmaty) już Ojcowie pustyni podają liczne przykłady korzystania przez siebie z Ksiąg świętych³⁴. Sam św. Antoni, który uważany jest za ojca mnichów, znał całą Biblię na pamięć. Była ona dla niego: „smacznym daniem, nad które nie powinno się nic przedkładać”³⁵. Słowo Boże uważał za najcenniejszą relikwię Pana. Nie pomijał jednak rozmów na temat Pisma Świętego, które były uzupełnieniem *lectio divina* mnichów. Konferencja taka była jednak rozmową, dzieleniem się, a nie zwykłym nauczaniem *ex professo*. Choć św. Antoni uważał, że Pisma z pewnością wystarczyłyby dla formacji jednak nakazywał ćwiczyć się również w praktykowaniu cnoty³⁶. Według jego dyspozycji mnich powinien: często modlić się, śpiewać psalmy przed i po śnie, powtarzać w myśli przykazania Pisma Świętego i przypominać sobie przykłady świętych. *Lectio* mnicha zakłada więc medytację Pisma Świętego i życia świętych, tzn. żywego słowa Bożego i słowa Bożego już przeżytego przez świętych³⁷.

Bardziej sprzyjające warunki do lektury nastąpiły z chwilą pojawienia się cenobityzmu — nowej formy życia monastycznego. Była ona dziełem Pachomiusza, który napisał pierwszą „Regulę dla mnichów”. Od tej pory nakaz lektury zostaje utrwalony, jako jedna z fundamentalnych praktyk życia ascetycznego mnicha. W tym też

³⁴ J. Gribomont, *La „lectio divina” presso i Padri monastici orientali*, w: *Ascolte della Parola*, 130.

³⁵ *Vita* 3; PG 26, 846.

³⁶ *Vita* 16; PG 26, 867.

³⁷ G. M. Oury, *Cercare Dio nella sua Parola. La lectio divina*, Milano 1987, 42.

celu w klasztorach pachomiańskich powstają pierwsze biblioteki. Sam Pachomiusz nie tolerował nieuctwa mnichów. W swoich rozporządzeniach pozwalał na wypożyczenie jednej księgi na tydzień, przypominając o obowiązku jej poszanowania. W jego klasztorach funkcjonowała regularna służba księgami. Wyznaczani do tego celu mnisi udostępniali je do lektury tym, którzy złożyli prośbę o ich wypożyczenie³⁸. Pachomiusz wymagał od mnichów znajomości czytania. By ułatwić im zdobycie tej umiejętności, wyznaczał w klasztorach mnicha-nauczyciela i przeznaczał odpowiedni czas na naukę tej umiejętności. Celem tych rozporządzeń było uczynienie każdego zdolnym do nauczenia się na pamięć Pisma Świętego albo przynajmniej ważniejszych jego części. Od mniej wykształconych Pachomiusz wymagał znajomości na pamięć dwudziestu psalmów, dwóch listów św. Pawła lub jakiegokolwiek innej części Biblii, zwłaszcza z Psalterza i Nowego Testamentu. Celem takiego rozporządzenia było nie tylko owocne uczestnictwo w liturgii, ale coś więcej. Chodziło o umożliwienie mnichom „noszenia w sercu” choćby pewnej części Ksiąg świętych, by mieć ciągle w pamięci słowo Boże. W ten sposób stawało się ono trwałym pokarmem ich duchowego i modlitewnego życia. Mnich identyfikował się w pewien sposób ze Słowem. W ciągu dnia, podczas pracy ręcznej, w czasie posiłków i w drodze mógł rozważać fragmenty Pisma Świętego. Umiejętność ta była ważna, bo Pachomiusz nie przewidywał specjalnych momentów na *lectio*. Zasadniczo dopiero po pracy mnich mógł oddać się lekturze. Wtedy *lectio*, w nieustannej, dającej medytacji, zyskiwało pierwsze miejsce. Czytania tego nie należy jednak przeceniać³⁹. Nie wszyscy mnisi mieli bowiem wystarczającą formację, by mogli zrozumieć teksty. Nie musi to jednak prowadzić do wniosku, że ich hermeneutyka była błędna. Ich doświadczenie duchowe, pokora przed misterium Słowa, respekt przed Tradycją, nadrabiały braki wykształcenia. Trzeba też zaznaczyć, że często nad lekturą prywatną górę brała lektura na głos. Była ona często konieczna z uwagi na to, że księga w tamtych czasach była luksusem i nie wszyscy mieli do niej dostęp, choć ubóstwo klasztorów nie było przeszkodą w zakładaniu bibliotek. Niemniej w środowisku klasztorów Pachomiusza i jego następców przyjmuje się zwyczaj *lectio divina* w sposób trwały, jako podstawowa praktyka ascetyczna. Dzięki temu od początku klasztory stają się szczególnymi ośrodkami chrześcijańskiego życia i modlitwy.

Obok Pachomiusza na Wschodzie twórcą monachizmu był także św. Bazyli Wielki. W swej nauce na temat roli Pisma Świętego w życiu monastycznym pozostawał pod wpływem Orygenesusa. Całkowicie pochłonięty był badaniem Pisma, chcąc uczynić z niego re-

³⁸ *Tamże*, 44: J. Gribomont, *La „lectio divina”*, 134.

³⁹ *Tamże*, 137—139.

gułę dla całego Kościoła. Cel swój osiągnął poprzez dwa zbiory reguł napisane przy współpracy swego przyjaciela Grzegorza z Nazjanzu. Zasadniczo są one zbiorem tekstów biblijnych, których celem było danie odpowiedzi na teoretyczne i praktyczne zagadnienia życia mniszego⁴⁰. Obok pracy ręcznej i modlitwy mnich bazyliński zobowiązany był do codziennej lektury Pisma Świętego. Praktykowano ją w ten sam sposób jak w klasztorach Pachomiusza.

Do reguły św. Bazylego wyraźnie nawiązuje reguła św. Benedykta, organizatora mnichów Zachodu. Choć w ten sposób pozostaje w nurcie tradycji wschodniego ascetyzmu, dużą wartość dla niego miały również pisma Jana Kasjana. O *lectio divina* mówi on w *Ustawach życia mnichów* i w *Konferencjach*. Bardziej ceni bezpośrednią lekturę Pisma Świętego niż jego komentarzy. Według niego celem życia monastycznego ma być modlitwa, której punktem wyjścia pozostaje Biblia⁴¹. Wpływ na powstanie reguły św. Benedykta miały również monastyczne pisma św. Augustyna, regulujące życie kleru w Hipponie. Św. Benedykt znał też istniejącą od dawna anonimową „Regułę Mistrza”. Pierwszym, podstawowym źródłem dla jego reguły było jednak Pismo Święte, z którym był bardzo zżyty. Można powiedzieć, że miał specjalny kult dla słowa Bożego (RB 7.31.58). Uważał, że w momencie, w którym czyta się Pismo Święte obecny jest Bóg, a Duch Święty przygotowuje duszę czytającego do zrozumienia i akceptacji tego, co Bóg w nim mówi. Obiektywnie św. Benedykt miał wielką wiarę w skuteczność sakramentalną, czy quasisakramentalną słowa Bożego. Nic więc dziwnego, że nakazuje na pierwszym miejscu lekturę Pisma Świętego (RB 48), dopuszczając również komentarze tekstu świętego (RB 9, 8). Odrzuca tym samym hipotezę mnicha, który nie umie czytać. W porządku dnia przewiduje nawet stosowny czas na *lectio divina*, czym różni się od Pachomiusza czy św. Bazylego.

Przeznaczenie w klasztorach Zachodu stałego czasu 2—3 godzin na lekturę było innowacją. Wydaje się to być próbą pogodzenia dwóch przeciwstawnych praktyk: nieprzerwanej pracy i braku pracy⁴². Poprzez dokładne wyznaczenie czasu lektury chodziło o podkreślenie prymatu tego co duchowe. Charakterystyczne było też rozmieszczenie tego czasu w rozkładzie codziennych zajęć mnichów. W tradycji monastycznej istniały trzy rozwiązania. Czytanie po całodziennym dniu pracy oznaczało, że po minimum koniecznym na troski materialne reszta należy do Boga. Lektura południowa (godz. 12—15), przed posiłkiem, oznaczała przesunięcie posiłku dla duszy

⁴⁰ T. Špidlik, *Bibbia, vita e testimonianza nel monachesimo antico*, Servizio della Parola (1986) nr 181, 45.

⁴¹ G.-M. Oury, *Cercare Dio nella sua Parola*, 47—48.

⁴² A. De Vogüé, *La lettura quotidiana nei monasteri (300—700)*, w: *Ascolto della Parola*, 146.

przed ten dla ciała, a więc przeznaczenie na lekturę czasu uprzywilejowanego, w którym duch jest lekki, wolny i gotowy do modlitwy. Czytanie na początku dnia (godz. 6—9), przed jakąkolwiek czynnością, było zabezpieczeniem się, by nic nie mogło mu przeszkodzić, czy go skrócić. Pora ta zapewniała większe uświęcenie lektury poprzez świeżą i wyłączną uwagę, której nic jeszcze nie zdołało rozproszyć. Czytanie ranne stopniowo staje się regułą monastycyzmu zachodniego⁴³. Staje się to szczególnie za sprawą reguły św. Benedykta, w której *lectio divina* umieszcza się na początku dnia (zob. RB 73, 2—6.9). Dzięki temu mogła stać się źródłem światła na cały dalszy dzień pracy i modlitwy. Będąc najważniejszym obowiązkiem mnicha, była wypełniana z nakazu posłuszeństwa władzy zakonnej.

W *lectio divina* leżał sekret duchowego sukcesu niezliczonych rzesz mnichów. Wychowani na medytacji biblijnej przyczyniali się do rozwoju Kościoła, a równocześnie cywilizowania ludów zachodniej i środkowej Europy. Działo się tak szczególnie do końca okresu Średniowiecza⁴⁴.

4. Średniowieczny opis *lectio divina*

Choć *lectio divina* była praktykowana przez wiernych i autorytatywnie polecana mnichom poprzez ich reguły zakonne, jej systematyczny opis pochodzi dopiero ze Średniowiecza. Jego autorem był kartuz Gwidon II, opat klasztoru koło Grenoble (†1188), który w *Liście na temat życia kontemplacyjnego* przedstawił cztery stopnie owocnej pracy duchowej mnicha. Składają się na nią kolejno: *lectio*, *meditatio*, *oratio* i *contemplatio*. Według określenia Gwidona stopnie te stanowią tzw. drabinę mnichów. Z tej też racji cały dokument został tak zatytułowany⁴⁵. Ma on formę listu, który adresowany jest do „umiłowanego brata Gerwazego”. Opat, wychodząc ze swego doświadczenia, opisuje mu i wyjaśnia poszczególne fazy duchowej lektury Pisma Świętego. W ten sposób otrzymaliśmy bardzo ważny, klasyczny dokument na temat *lectio divina*. Zgodnie z wypracowaną praktyką, posługując się plastycznym i symbolicznym językiem, autor opisuje jak wchodzić na poszczególne stopnie „drabiny duchowej”, by osiągnąć kontemplację Pana i Jego cudownych dzieł. Wszystkie elementy tej drogi były już przez wieki całe

⁴³ *Tamże*, 147; J. Rouse, *Lectio divina*, 479.

⁴⁴ Por. B. Poniży, *Pismo Święte a Urząd Kościoła*, W Drodze (1984) nr 4, 68.

⁴⁵ Na podstawie co najmniej dziewięciu manuskryptów, które do nas dotarły, zostało opracowane wydanie krytyczne w serii *Sources Chrétiennes* nr 163: Guiges II, *Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines)*, Paris 1970.

sprawdzone, choć nikt wcześniej przed Gwidonem nie pokusił się o ich klasyfikację i opis. Dopiero dzięki niemu doświadczenie duchowej lektury Biblii zostało na zawsze utrwalone. Jego *List na temat życia kontemplacyjnego* stał się w ten sposób kamieniem milowym w historii *lectio divina*⁴⁶. Warto więc choćby w wielkim skrócie zapoznać się z jego treścią, która i dziś może nam wiele pomóc w praktycznym wprowadzeniu w życie medytacji biblijnej.

Gwidon, pisząc do mnicha Gerwazego, dzieli się z nim swoimi przemyśleniami na temat ćwiczeń człowieka duchowego. Jawią się one przed nim jako cztery stopnie: czytanie, medytacja, modlitwa i kontemplacja. Wszystkie zaś razem stanowią stopnie drabiny, której szczyt osiąga nieba. Na początku listu, rozróżniając bliżej poszczególne stopnie, autor podaje ich krótką charakterystykę. Uważa, że czytanie jest uważnym badaniem Pisma Świętego w celu jego zrozumienia; medytacja polega na dokładnej czynności umysłu, w celu wyśledzenia ukrytej prawdy; modlitwa jest wzniesieniem serca do Boga, by uniknąć zła, a osiągnąć dobro; kontemplacja zaś jest już radosnym kosztowaniem w Bogu niebieskiej słodyczy. Wszystkie cztery czynności są ze sobą powiązane: lektura jest poszukiwaniem słodyczy życia błogosławionego, medytacja już je znajduje, modlitwa o nie prosi, a kontemplacja już go doświadcza. Gwidon, używając charakterystycznych metafor, przyrównuje czytanie Pisma Świętego do przynoszenia pokarmu do ust, który w medytacji „przeżuwa się i kruszy”, by na modlitwie odczuć jego smak, a w kontemplacji posila się i raduje jego słodyczą.

Po tak ogólnym wprowadzeniu następuje dokładniejszy opis poszczególnych etapów *lectio divina*. Gwidon, cytując słowa: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8), pokazuje jak na ich podstawie czytanie powinno być słuchaniem tego, co mówi Bóg. W medytacji czyni się krok dalej, nie ograniczając się jedynie do zewnętrznego kontaktu z tekstem i nie zatrzymując się na jego powierzchni. W niej przedłuża się czytanie, pogłębiając analizę tekstu poprzez stawianie mu pytań i uważne rozważanie. Nie może to być jednak uzupełnianie tekstu jedynie swoimi myślami, ale wzbogacanie w swoim sercu jednego słowa Bożego drugim⁴⁷. Opat Gwidon konkretnie pokazuje to na przykładzie przytoczonego wcześniej błogosławieństwa. Przechodząc do opisu modlitwy, błaga Boga, aby dał mu to, czego nie może osiągnąć przez samo tylko czytanie i medytację. W oparciu o takie błaganie nawiązuje się rozmowa z Bogiem, którą zapoczątkował mały frag-

⁴⁶ Zob. S. A. Panimolle, *I quattro gradi della „lectio divina” secondo Guido il Certosino*, w: *Ascolto della Parola*, 175—183; J. Loew, *Modlitwa w szkole wielkich przyjaciół Boga*, Warszawa 1977, 128—138.

⁴⁷ *Tamże*, 134.

ment świętego tekstu, tak jak jedna „iskra rozpała pożar”. Cechą tej błagalnej modlitwy jest pokora i ufność w Boże miłosierdzie. Taka modlitwa prowadzi do kontemplacji, w której dusza doświadcza obecności Chrystusa i duchowej przemiany. Wszystko to jest wynikiem poznania Jego zbawczej miłości. Doświadczenie to opisane zostało przez Gwidona w stylu podobnym do języka Pieśni nad Pieśniami.

Po opisanu wszystkich czterech stopni „duchowej drabiny”, jeszcze raz wraca się do ich wzajemnej zależności. Opat stwierdza, że czytanie bez medytacji jest jałowe; medytacja bez czytania staje się błędna; modlitwa bez medytacji jest letnia; medytacja bez modlitwy nie przynosi owoców; modlitwa czyniona z pobożnością uzyskuje kontemplację; dojście do kontemplacji bez modlitwy jest niespotykane. Gwidon konkluduje, że błogosławiony jest ten człowiek, którego dusza, wolna od innych trosk, pragnie zawsze zajmować się tymi czterema stopniami, doświadczając przez to jak „słodki” jest Pan. Przestrzega jednak przed czterema przeszkodami, które często odwodzą od *lectio divina*: nieunikniona konieczność zajęcia się czymś innym, usłużenie bliźniemu, ludzka słabość i światowa próżność. Pierwsza z przeszkód jest zasługująca na usprawiedliwienie, drugą można tolerować, trzecia jest godna współczucia, a czwarta jest winna kary. List kończy się modlitwą, by Bóg prowadził wybranych przez wszystkie stopnie „drabiny duchowej” aż do uszczęśliwiającego oglądania Go w niebie.

W oparciu o tekst listu opata Gwidona omówiliśmy poszczególne stopnie *lectio divina*, tak jak pojmowała je starożytna i średniowieczna tradycja. Nie są to tylko teoretyczne rozważania autora. Wszystkie opisane przez niego elementy stanowiły żywe doświadczenie słowa Bożego tamtych czasów.

5. Zanik tradycyjnej praktyki

Średniowiecze, podejmując dziedzictwo patrystyki, nieprzerwanie zapewnia Biblii centralne miejsce w życiu Kościoła. Najlepszym tego dowodem było czytanie Pisma Świętego w formie tradycyjnej *lectio divina*. Czynili to szczególnie mnisi, którzy *lectio* traktowali jako rzeczywistą pracę duchową, dbając o jej jakość, a zwłaszcza modlitewny, kontemplacyjny charakter. Stopniowo nadchodzą jednak coraz bardziej niesprzyjające czasy dla biblijnej medytacji.

W stagnację popada egzegeza patrystyczna, która do tej pory była „motorem” *lectio divina*. Pisarze kościelni praktycznie ograniczają się jedynie do kompilowania pism Ojców Kościoła. Przyjmują nadal w egzegezie patrystyczne odróżnianie czterech sensów Pisma Świętego. Doktrynę w tym względzie wyrażano dwuwierszem:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia*⁴⁸.

Szczególnie w nauce św. Tomasza doktryna średniowieczna o czterech sensach nabiera systematycznego kształtu. Podkreślając potrzebę odczytania prawdy historycznej, akcentuje on przede wszystkim sens literalny tekstu, jaki odnosi się do znaczenia znaku językowego. Poza tym sensem dostrzega również sens duchowy, dzieląc go na trzy rodzaje: alegoryczny, moralny i anagogiczny, czyli eschatologiczny. Według niego sens alegoryczny dotyczy ukrytego znaczenia tekstu, jego „tajemnicy”, która w wierze może być odkryta jako prawda zbawcza. Sens moralny ma za przedmiot moralne i religijne życie wierzącego, które powinno na zewnątrz odtwarzać tajemnicę Chrystusa i Kościoła. Wreszcie sens anagogiczny ujawnia perspektywę życia przyszłego, a w związku z tym dążenie do rzeczywistości niebieskich i Bożych. Tak rozumiany sens duchowy Pisma Świętego głęboko tkwił w tradycji patrystycznej i był wyrazem jej duchowej egzegezy. Trzeba jednak zauważyć, że u Ojców była to tradycja żywa. W Średniowieczu natomiast nauka o czterech sensach staje się jedynie złożonym, teoretycznym systemem. Z biegiem czasu coraz bardziej przenika go jałowa i powierzchowna alegoryzacja. Ponieważ jest często niepojęta i do niczego nie zobowiązuje, przyczynia się jedynie do kryzysu duchowej lektury Pisma Świętego.

W dalszej perspektywie, o wiele groźniejsze w skutkach dla *lectio divina*, jawi się krytyczne badanie sensu literalnego. Początkowe założenia były słuszne. W obliczu islamu i spekulacji filozoficzno-teologicznych judaizmu chodziło o potrzebę powrotu do źródeł. Z tej racji św. Tomasz głosi konieczność dotarcia do sensu dosłownego i prawdy historycznej. W tym też celu, szanując duchowe znaczenie starożytnego Kościoła, coraz szerzej źródła wiary zaczyna badać się przy pomocy nowej, udoskonalonej sztuki interpretacji. Prowadzi to jednak do zerwania ze średniowieczną tradycją patrystycznej egzegezy „w Duchu”. Już w czasach nowożytnych, począwszy od XVI w., w miejsce kontemplacji tajemnicy Boga, pojawia się pasjonujące zainteresowanie światem i dziejami człowieka. Pod wpływem humanizmu Odrodzenia w egzegezie pierwszeństwo zaczyna zdobywać metoda historyczna i rozumowa. Od samego początku na tę drogę wchodzi protestantyzm⁴⁹. Jego zasada *sola Scriptura*

⁴⁸ Wyjaśnienie tego wiersza podaje I. De La Potterie w artykule: *Czytanie Pisma Świętego*, 47—48; Zob. G. Zevini, *La lettura della Bibbia*, 141—143.

⁴⁹ Choć Luter przyjmuje najpierw tradycyjne rozróżnienie między literalnym a trojakim duchowym sensem Pisma Św. (alegoria, tropologia, anagogia), to jednak później wyjaśnia, że wypowiedzi biblijne mają tylko jeden jedyny sens wyrazowy, a Biblia interpretuje samą siebie. Por. H. Riedlinger, *Littera i duch. O drodze duchowej interpretacji Pisma Św. w Kościele*, *Communio* 6 (1986) nr 3, 37.

doprowadza do zerwania z Tradycją. Dla protestantów liczy się wyłącznie dosłowny i historyczny sens Pisma Świętego. Wraz z okresem Oświecenia następuje czas dalszego wydoskonalania i oczyszczania metody historycznej. Swój tryumf osiąga ona w pozytywizmie historycznym, jaki nastaje po XVIII-wiecznym racjonalizmie. W ostatecznym rozrachunku przynosi on ze sobą nowe metody interpretacji, które zostają określone jako historyczno-krytyczne i rozwijają się poprzez krytykę źródeł, krytykę form i krytykę redakcji.

Wszystkie wymienione zjawiska mają negatywny wpływ na medytację biblijną⁵⁰. Wzrastająca specjalizacja i złożoność języka teologicznego, która zaczęła się już od św. Anzelma, prowadzi do stworzenia różnicy między *lectio divina* a *studium*. *Lectio* zmierza więc do oddzielenia się od teologii w ścisłym znaczeniu, która zaczyna posługiwać się coraz bardziej złożonym aparatem naukowym. To samo, choć w stopniu wolniejszym, dotyczy także egzegezy, która stając się coraz bardziej nauką, ucieka od duchowego sensu tekstu biblijnego. W tej sytuacji *lectio divina* przejawia tendencję bycia autonomiczną praktyką, która stoi w pewnym dystansie zarówno od teologii jak też i Pisma Świętego. Otrzymuje więc nową nazwę „czytanie duchowne”. Jego podstawowym tekstem nie jest już więcej księga Pisma Świętego. Nic więc dziwnego, że w Kościele dochodzi stopniowo do zanikania tradycyjnej, mądrościowej *lectio divina*. Słabnie generalnie zainteresowanie Biblią u szerokich rzesz wiernych. Dochodzi do tego, że pod wpływem Reformacji, począwszy od Soboru Trydenckiego, sam Kościół ogranicza prywatną lekturę Pisma Świętego⁵¹. Choć w zarządzeniach na ten temat chodziło jedynie o zabezpieczenie nieskazitelności Biblii i właściwego odczytywania jej pouczeń, pod ich wpływem wierni zatracili zwyczaj czytania Pisma Świętego. Słowo Boże docierało wprost jedynie do nielicznej ich grupy.

Jeżeli w jakiejś formie *lectio divina* przetrwała w Kościele katolickim, to trzeba powiedzieć, że była to przede wszystkim zasługa zakonów. Często jednak medytacja biblijna przegrywała i w nich konkurencję z czytaniem duchownym. Dotyczy to zwłaszcza nowych zakonów, jakie powstają w XIII, a potem w XVI w. Dzieje się tak z braku możliwości, by ożywić od wewnątrz pracę teologiczną i egzegetyczną, którą podejmują, rozumiejąc ją jednak i przeżywając jako *lectio*. Poświęcają się bardziej temu, co w tamtych czasach najbardziej nagli, tzn. nabywaniu wiedzy intelektualnej zamiast szukaniu mądrości⁵². Wielu staje wprawdzie w obronie *lectio divina*, ale jednak jest ona już inna od tej tradycyjnej, jaką praktykowała

⁵⁰ Zob. G.-M. Oury, *Cercare Dio nella sua Parola*, 54—56.

⁵¹ Zob. B. Poniży, *Pismo Święte a Urząd Kościoła*, 64—66; 68—70; M. Peter, *Pismo Św. w życiu ludu Bożego*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 22 (1969) 89—91.

⁵² G.-M. Oury, *dz. cyt.*, 55.

starożytność chrześcijańska i Średniowiecze. Historia życia zakonnego, począwszy od późnego Średniowiecza, notuje przykłady sporów i polemik w kwestii praktyki *lectio divina*⁵³. Zazwyczaj broni się jej przed scholastyczną *lectio*, która zmierzała bardziej do *questio* i *disputatio* niż do modlitwy i kontemplacji. Krytycznie ocenia się również metodę medytacji św. Ignacego, jako za bardzo psychologiczną i introspekcyjną. Począwszy od XII w. pojawiają się głosy za *lectio divina* z racji jej redukowania na korzyść modlitwy liturgicznej i paraliturgicznej. Mimo wspomnianych prób obrony, klasyczna *lectio divina* praktycznie staje się czytaniem duchownym i ustępuje miejsca liturgicznej służbie Bożej.

6. Wezwanie Vaticanam II do lektury Biblii

Mimo trudności i przeszkód nigdy nie zamiera w Kościele myśl o duchowej lekturze Biblii. Po długich wiekach, w których wierni zatracili zwyczaj czytania Pisma Świętego, znów powraca przekonanie, że skarby słowa Bożego trzeba ponownie otworzyć przed nimi. Potężnym impulsem ku temu były wypowiedzi Stolicy Apostolskiej⁵⁴.

Nauczanie papieskie na ten temat rozpoczyna encyklika Leona XIII *Providentissimus Deus* (1893 r.). Generalnie mówiąc, przełamuje ona stagnację w studium Pisma Świętego. Encyklika podkreśla wartość tekstu biblijnego, natchnionego przez Ducha Świętego, którego zrozumienie możliwe jest tylko przez Jego interwencję i łaskę. W odniesieniu do sensu biblijnego papież naucza, że obok sensu literalnego istnieje sens szerszy, ukryty. Nakazuje, by nie lekceważyć patrystycznego sposobu interpretacji Pisma Świętego, które nie tylko jest „duszą teologii”, ale ma być postawione w Kościele w centrum życia duchowego i katechezy⁵⁵. Choć nauczanie papieża Leona XIII stało się początkiem rozkwitu studiów biblijnych, jego słowa o duchowym wymiarze Pisma pozostały jednak na razie mało docenione.

Trzeba było pod tym względem nowego przypomnienia ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Staje się nim encyklika Benedykta XV *Spiritus Paraclitus* (1920 r.), wydana z okazji 1500 rocznicy śmierci św. Hieronima. Znajdujemy w niej cały szereg pouczeń dotyczących interpretacji Pisma Świętego. Według papieża podstawą wszelkiej interpretacji ma być sens literalny tekstu. Odczytując go, należy jednak szukać sensu duchowego, by posilić ducha. Biblia bowiem w życiu Kościoła jest pokarmem dla życia duchowego, podpora

⁵³ E. Bianchi, *Pregare la parola. Introduzione alla „lectio divina”*, Torino 1982⁹, 34.

⁵⁴ B. Poniży, *Pismo Święte a Urząd Kościoła*, 69—70.

⁵⁵ Por. EB 89—90. 108—109. 111—112. 114.

wiary i środkiem do skutecznego sprawowania posługi słowu Bożemu⁵⁶.

Po dłuższym okresie przerwy ukazuje się nowy dokument papieski, szczególnie ważny dla Pisma Świętego, encyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu* (1943 r.). Spotkała się ona z bardzo entuzjastycznym przyjęciem ze strony katolickich biblistów. Mówiąc o sensie duchowym Pisma Świętego, papież podkreśla, że poszukiwanie tego sensu powinno być czynione z taką samą troską, z jaką szuka się sensu literalnego. Encyklika oficjalnie daje upoważnienie do stosowania metod historyczno-krytycznych w egzegezie katolickiej. Stwierdza jednak, że takie studium pozostaje zawsze niekompletne, jeżeli nie osiąga zrozumienia teologicznego świętego tekstu i konsekwentnie z tym duchowej formacji ludu chrześcijańskiego, który w słowie Bożym powinien znajdować pokarm dla swego autentycznego życia⁵⁷. Owocem encykliki stała się zdrowa równowaga między wymogami krytyki z jednej strony a koniecznością teologiczno-pastoralną z drugiej. W ten sposób encyklika otworzyła perspektywy, które znalazły pozytywne dopełnienie w konstytucji *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II.

Dokument soborowy jest owocem wspomnianych postulatów papieży ostatnich dziesiątków lat. W nim po raz pierwszy pojawia się zachęta skierowana do całego ludu Bożego, by przez praktykę *lectio divina* włączył się do dialogu, jaki zachodzi między Bogiem a Kościołem (KO 21). *Lectio divina* została uznana przez Sobór za rzecz konieczną nie tylko dla wszystkich duchownych, zwłaszcza kapłanów, diakonów i katechistów zajętych posługą Słowa, ale także dla członków zakonów i wszystkich wiernych (KO 25). Obok Konstytucji o Bożym Objawieniu wypowiedzi Soboru dotyczące czytania Pisma Świętego znajdują się także w innych jego dokumentach⁵⁸. Wszystkie podkreślają ważność i znaczenie tej praktyki dla całego ludu Bożego.

Obok tych zasadniczych uwag na temat lektury duchowej Pisma Świętego, w tekstach soborowych znajdujemy ponadto szereg wskazań uwydatniających lepiej różne elementy tej lektury. Choć nigdzie nie są one podane w sposób usystematyzowany, ale znając tradycyjny schemat *lectio divina*, możemy je z łatwością zauważyć⁵⁹.

Zasadniczym warunkiem przystąpienia do *lectio* jest zawsze modlitwa epiklezy, aby Słowo stało się żyjące w nas przez Ducha, który w nim jest zawarty i spoczywa. Lektura nie może być tylko

⁵⁶ Por. EB 469, 482, 485—486.

⁵⁷ Por. EB 552—554, 567, 569.

⁵⁸ Por. DFK 8, 16; DK 13, 19; DZ 6.

⁵⁹ Zob. S. A. Panimolle, *La „lectio divina” nella Costituzione „Dei Verbum” del Concilio Vaticano II*, w: *Ascolto della Parola*, 204—209; S. Hareza, *Lectio divina w formacji biblijnej seminarium duchownego*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 41 (1988) 520—522.

samym czytaniem tekstu celem jego poznania, ale równocześnie musi być nastawiona na słuchanie z wiarą słowa Bożego. Nic też dziwnego, że Sobór, nakazując sługom Słowa wytrwałą lekturę Pisma Świętego, zaklina ich równocześnie, aby byli jego wewnętrznymi słuchaczami, unikając w ten sposób niebezpieczeństwa bycia jego próżnymi głosicielami (KO 25; por. DK 13). W ten sposób wyraźnie sugeruje się, że czytanie duchowe Biblii polega na uważnym i głębokim słuchaniu. Równoważność tego procesu czytania i słuchania podkreślona została także przez cytowanie fragmentu św. Ambrożego, w którym mówi, że Boga słuchamy, gdy czytamy Jego wypowiedzi (KO 25).

Dei Verbum, mówiąc o przekazywaniu i pogłębianiu Objawienia, naucza, że dokonuje się to dzięki kontemplacji i dociekaniu wiernych, którzy naśladową w tym Maryję (KO 8). Takie odniesienie się do przykładu Matki Zbawiciela (Łk 2, 19.51) sugeruje w *lectio divina* fazę refleksji, którą starożytni mnisi nazywali „przeżywaniem”, porównując ją w ten sposób do czynności smakowania pokarmu i delektowania się nim⁶⁰. Proces ten nie obejdzie się bez wykorzystania tekstów paralelnych i sięgnięcia do pomocy współczesnej bibliistyki, co z jednej strony strzeże przed dowolnością interpretacyjną, a z drugiej pozwala lepiej zrozumieć sens tekstu i jego perspektywę zbawczą. Nic więc dziwnego, że Sobór uzależnia odkrycie i dzielenie się ogromnymi bogactwami słowa Bożego od wytrwałej lektury świętej i starannego studium (KO 25). Rozważaniu treści Bożych pism przypisuje też „wzniosłe poznanie Jezusa Chrystusa” (Flp 3, 8) i stawianie się w coraz doskonalszym uczniem Pana (DZ 6; DK 13; DFK 8, 16). Gdy chodzi o sam termin *meditatio*, nie służy on na określenie dzisiejszych metod modlitwy myślniej, w której ma pewne zabarwienie psychologiczne i systematyczne, lecz wskazuje na przedłużony proces lektury, w której od wewnątrz dokonuje się żywa asymilacja tekstu⁶¹.

Choć etap ten należy do najbardziej zmuudnych w *lectio divina*, jest on nieodzowny, by móc w modlitwie odpowiedzieć na słowo Boże. Wyraźnie wspomina o niej konstytucja *Dei Verbum*, gdy stwierdza: „Modlitwa towarzyszyć powinna czytaniu Pisma Świętego, by ono stało się rozmową między Bogiem a człowiekiem” (KO 25). Ważność modlitwy w duchowym czytaniu Biblii wynika z tego, że ona właśnie przekształca go w dialog miłości między Stwórcą a stworzeniem. W dialogu tym „Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę” (KO 21). Gdy czytelnik odpowiada na Słowo, przekształcając słuchanie w modlitwę, nawiązuje tym samym dialog wiary i miłości z Ojcem niebieskim.

⁶⁰ Por. M. Magrassi, *Bibbia e preghiera*, 170—171; E. Bianchi, *Preghere la parola*, 51—53.

⁶¹ Por. J. Kudasiewicz, *Medytacja biblijna*, 254—255.

Ostatnim stopniem modlitwy, który stanowi czwarty etap *lectio divina* jest kontemplacja. Nie chodzi tutaj o jakąś nadzwyczajną łaskę mistyczną, ale o „modlitwę prostoty”, w której Słowo staje się dynamicznym i aktywnym „Słowem życia”⁶². Jego aktualizację odkrywa się w wydarzeniu zbawczym Jezusa Chrystusa, które jednoczy i orientuje rozbieżne wybory i czynności życia. Stąd w ostatniej fazie *lectio divina* dochodzi do głosu modlitwa podziwu za cudowne dzieła Pana, w której czytelnik, stając się aktorem, zostaje w nie wciągnięty i rozpoznaje w sobie możliwość daru z samego siebie (por. KO 8). W ten sposób *lectio divina* staje się nie tylko szkołą modlitwy, ale równocześnie szkołą życia.

Bazując na wypowiedziach Soboru Watykańskiego II, przedstawiliśmy poszczególne etapy *lectio divina*, do praktyki której zostali wezwani wszyscy chrześcijanie (KO 25). W ten sposób we wskazaniach Kościoła dotyczących codziennego czytania Pisma Świętego zauważa się wyraźne odejście od zwykłego czytania, a powrót do wypracowanej przez wieki metody *lectio divina*. Ona na nowo ma stać się dobrem całego Kościoła, by wszyscy wierzący mogli się karmić Bożym pokarmem, pogłębiając swoją modlitwę i chrześcijańskie życie.

7. Poparcie współczesnej egzegezy i hermeneutyki

Na praktykę *lectio divina*, którą Sobór poleca wszystkim wiernym, coraz bardziej otwiera się również współczesna egzegeza i hermeneutyka biblijna. Staje się to na drodze ich ciągłego zbliżania się ku duchowej interpretacji Pisma Świętego. W praktyce oznacza to wprowadzanie pewnej korekty w dotychczas uprawianą egzegezę. Chcąc bliżej uściślić na czym ta zmiana polega, należy rozważyć choćby niektóre aspekty metodologiczne tego zagadnienia.

We współczesnej egzegezie powszechne uznanie znalazła metoda historyczno-krytyczna. Odpowiada to duchowi i możliwościom dzisiejszego człowieka, który na przestrzeni ostatnich lat dorobił się odpowiednich metod do czytania tekstów. Dzięki pomnożonym narzędziom pracy, jak również nowym odkryciom z dziedziny historii i starożytnych cywilizacji powstała krytyka biblijna i sukcesywnie metoda historyczno-krytyczna. Trzeba powiedzieć, że przyczyniła się ona do niebywałego rozwoju współczesnej egzegezy. Dotyczy on bardziej materialnej strony tekstu. Rezultatem tego jest większe do wartościowanie ludzkiego komponentu literatury i historii biblijnej. To właśnie otwarcie się na cały historyczno-ludzki wymiar Biblii

⁶² Por. J. E. M. Terra, *Czytanie Pisma Świętego dawniej a dziś*, 26.

stanowi o rozwoju egzegezy. Pogłębiona od tej strony wiedza egzegetyczna okazała się bardzo pożyteczna nie tylko dla obrony wiarygodności Biblii, ale również dla jej poprawnej interpretacji⁶³.

Rozwój egzegezy naukowej był jednak równocześnie i regresem. Niósł bowiem za sobą ryzyko popadnięcia w historycyzm i brak wycucia na misterium i transcendencję słowa Bożego. Poprzestawanie na badaniach językowo-filologicznych i historyczno-krytycznych było ze szkodą dla duchowego sensu Pisma Świętego. Nic więc dziwnego, że egzegeci, dokonując refleksji nad metodami swej pracy, widzą dziś lepiej potrzebę duchowej interpretacji Biblii. W Piśmie Świętym istnieje bowiem nie tylko ludzki komponent, ale komponent Boga. Biblia jest przecież słowem Bożym, a zatem zawsze aktualnym i zwracającym się wciąż do tego, kto czyta je z wiarą. Jeżeli chce się w niej znaleźć słowo Boże, trzeba więc szukać jej duchowego sensu. Jest to czytanie wiary, które jest tak samo obiektywne, jak obiektywna jest materialna strona faktów i słów⁶⁴. Nie odrzucając krytycznej lektury Biblii, należy łączyć z nią lekturę duchową, co zgodne jest z patrystyczną zasadą egzegetyczną *en Pneumati*.

Obu sposobów czytania nie można przeciwstawiać. Nadchodzi czas, że należy czynić integrację między egzegezą naukową a egzegezą duchową. Zbyt szybkie odwoływanie się do Ducha wbrew literze tekstu byłoby zdradą Słowa i praw ludzkiej mowy. Podobnie zatrzymanie się jedynie na „powierzchni litery”, bez odkrycia aktualnego dla siebie słowa Bożego, byłoby pozostawaniem w sferze historii i całej materialnej strony opisywanych wydarzeń. W dyskusjach dochodzi się więc do wniosków, że sama egzegeza historyczno-krytyczna nie wystarcza. Choć jawi się jako pierwsza droga ku biblijnemu Objawieniu Boga, ma swoje granice, a jej rola jest służebna⁶⁵. W duchu starożytnych trzeba więc szukać w Biblii wymiaru głębszego, teologicznego i duchowego.

Egzegeci uświadamiają sobie możliwości ku temu na podstawie pewnych konkretnych danych. Przede wszystkim trzeba podkreślić, że dzięki współczesnej hermeneutyce odkryto Biblię jako interpretację. Oznacza to, że tekst biblijny wyraża już pewną odległość od wydarzenia i przedstawia dla społeczności Kościoła jego interpretację, jako owoc różnych tradycji (*Formgeschichte*) i redakcji

⁶³ Zob. A. Deissler, *Pożytek, jaki czerpie wiara chrześcijańska z nowoczesnej interpretacji Pisma Świętego*, *Communio* 6 (1986) nr 3, 75—85.

⁶⁴ C. Jean-Nesmy, *O „chrześcijańskie” czytanie Pisma Świętego*, *Communio* 6 (1986) nr 3, 67—71.

⁶⁵ I. De La Potterie, G. Zevini, *L'ascolto nello Spirito: per una rinnovata comprensione „spirituale” della sacra Scrittura*, *Parola Spirito e Vita* 1 (1980) 17; J. Kremer, *Czytać Biblię, ale jak?*, Lublin 1988, 34.

(*Redaktionsgeschichte*)⁶⁶. Z tej racji sam tekst zawiera już w sobie jakąś wizję religijną wydarzenia. Sama litera tekstu jest zarazem wizją duchową wydarzenia i jego interpretacją teologiczną. W porównaniu z dawniejszą egzegezą jest to element nowy. Ponieważ między wydarzeniem a tekstem zachodzi rozwój, istnieją niezliczone możliwości odnajdywania duchowej perspektywy tekstu.

To podstawowe stwierdzenie umożliwia bliższe określenie tej duchowej perspektywy tekstu. W egzegezie średniowiecznej wyrażano ją poprzez doktrynę o trzech sensach: alegorycznym, moralnym i anagogicznym. Ta żywotna kiedyś nauka znajduje potwierdzenie w odkrytej prawdzie, że tekst biblijny jest już lekturą wydarzenia w kontekście eklezjalnym. Dzięki temu obecny w nim sens duchowy można nazwać alegorycznym poprzez obecny w nim element kerygmacyjny; tropologiczno-moralnym z racji akcentów typu parenetycznego; anagogicznym z uwagi na jego perspektywę eschatologiczną. Lektura duchowa Biblii będzie polegać na przeniesieniu w teraźniejszość znaczenia, jakie ujawniło się i było przeżywane w przeszłości. To odkrycie współczesnej egzegezy otwiera na nowo drogę do aktualizacji tekstu w świetle potrójnego sensu duchowego Biblii, czyli do jej duchowej lektury⁶⁷.

Dowartościowaniu duchowej lektury Pisma Świętego sprzyja również rozwój hermeneutyki, która zostaje doceniona przez współczesną filozofię⁶⁸. Jej rezultaty wykorzystuje się również w egzegezie, którą włącza się do nauk hermeneutycznych z tej racji, że wyjaśnia Pismo Święte, szukając jego sensu. W świetle zaś hermeneutyki doszukiwanie się sensu to nie sama rekonstrukcja faktów historycznych i literackich. Interpretować tekst znaczy nie tylko ujawniać to, co wyrażone, ale również to, co w nim ukryte i niewypowiedziane. Mało tego. Chcąc mieć dostęp do prawdy tekstu, należy uwzględnić jego interpretacje wyrażone w życiu Kościoła, w jego tradycji patrystycznej, liturgicznej, dogmatycznej, aż do obecnych czasów (*Wirkungsgeschichte*).

Oto jak dzięki hermeneutyce dochodzi na nowo do odkrycia i doceniania Tradycji jako warunku poprawnej interpretacji. Dzięki temu powraca się do patrystycznego czytania Biblii⁶⁹. Wszystko to przyczynia się do tego, że egzegeza literalna otwiera się również na duchową lekturę Biblii. Tym samym praktyka *lectio divina* znajduje w Kościele nowe możliwości dla swego rozwoju.

⁶⁶ S. A. Panimolle, *Per una lettura „spirituale” della Bibbia*, Rivista Biblica Italiana 29 (1981) 81.

⁶⁷ I. De La Potterie, G. Zevini, *L'ascolto nello Spirito*, 19.

⁶⁸ Zob. I. De La Potterie, *Esegesi storico-critica e interpretazione cristiana*, w: *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, Brescia 1982, t. 1, 4—6; tenże, *Czytanie Pisma Świętego*, 54—56.

⁶⁹ Zob. A. Paciorek, *Aktualność egzegezy patrystycznej*, Tarnowskie Studia Teologiczne (1981) t. 8, 307—312.

8. *Lectio divina* dziś

Idąc za wskazaniem II Soboru Watykańskiego, wraca się dziś w Kościele do *lectio divina*⁷⁰. Chcąc, by ten sposób lektury duchowej Pisma Świętego wydawał jak najlepsze owoce, należy jednak przestrzegać jej poszczególnych etapów, jakie przez wieki zostały wypracowane i do których nawiązuje Sobór. Z pewnością ich ukształtowanie nie będzie takie jak w starożytności chrześcijańskiej, ale powinno być w tym samym duchu i celu. Warto więc, choćby w wielkim skrócie, podać zasadnicze zręby tej praktyki, dostosowane do warunków i możliwości współczesnego życia.

Przed przystąpieniem do lektury Biblii nigdy nie należy zapominać o modlitwie do Ducha Świętego. On bowiem, rozpalając wiarę, coraz głębiej wprowadza chrześcijan w misterium Chrystusa i kieruje do pełni prawdy (KO 8, 20). W modlitwie otwieramy serca na Jego tchnienie, abyśmy słowo Boże przyjęli z uległością i spotkali się w nim z Jezusem Chrystusem, kochając Go jeszcze bardziej intensywnie i z większą miłością.

Na etapie czytania pierwszym, podstawowym zadaniem jest zrozumienie tekstu biblijnego. Trudność rodzi się stąd, że tekst odznacza się nie tylko starożytnością, ale również odległością kulturalną. Stąd istnieje zadanie szukania jego sensu podstawowego w ramach całego kontekstu kulturalnego. Jest to koniecznością, gdyż bezpośrednio i mechaniczna aplikacja tekstu do dzisiejszej rzeczywistości, bez przejścia poprzez pośrednictwo kulturalne, oznaczałaby zdradę tekstu świętego. Pismo jest przecież słowem Bożym podanym przez ludzi, którzy żyli w odległych czasach, w zupełnie innej kulturze i posługiwali się odmiennymi od naszych środkami literackimi. Do zrozumienia tekstu trzeba więc dochodzić nawet poprzez studium zagadnień historyczno-krytycznych. Wymaga to często większego wysiłku i zakłada konieczność jakiegoś ćwiczenia. Dotyczy ono choćby takich umiejętności jak: wykorzystanie tekstów paralelnych, kontekstu, zauważenie zasadniczych terminów i tematów perykopy oraz pogłębienie ich od strony teologicznej. Wszystko to, w ramach kościelnej tradycji egzegetycznej, ma doprowadzić do uchwycenia i zrozumienia orędzia czytanego tekstu. Aby lektura nie była samym czytaniem dla czytania, od początku musi być nastawiona na słuchanie z wiarą tego, co mówi Bóg. Równoważność procesu czytania i słuchania słowa każe powrócić do niego po raz drugi. Dobrze jest też przeczytać go sobie na głos, czy próbować nawet go odtworzyć, zwłaszcza wtedy, gdy jest bardziej znany.

⁷⁰ Zob. C. M. Martini, „*Lectio divina*” e pastorale, w: *Ascolto della Parola*, 213—221; S. A. Panimolle, *Un metodo moderno di „lectio divina”*, w: *Tamże*, 241—267; S. Haręzga, *Wskazówki do praktyki lectio divina*, Ateneum Kapłańskie 111 (1988) 343—348.

Czytanie przechodzi w moment asymilacji orędzia poprzez osobistą refleksję. Nie chodzi przy tym o czynność czysto intelektualną, ile raczej o refleksję mądrościową. Po zrozumieniu, a nawet już zasmakowaniu w przeczytanym tekście, jest teraz czas na jego aktualizację, a więc aplikację do osobistego życia. Samo zadowolenie się rekonstrukcją sensu byłoby bowiem pozostawaniem w sferze czystej historii. Tymczasem tekst natchniony odznacza się znaczeniem egzystencjalnym. Biblia nie jest doktryną, ale przekazem przeżytego doświadczenia między Bogiem a człowiekiem. Pamięć o nim pomaga w zrozumieniu naszego „dziś” w świetle wiary. W aktualizacji chodzi więc o odpowiedź na pytanie: jakie znaczenie ma tekst dla mnie osobiście? Takie postępowanie uzasadnia typologia, fundamentalna zasada aktualizacji, która oznacza, że między dwoma sytuacjami wewnątrz samej Biblii i między Biblią a nami istnieje korespondencja, analogia przez podobieństwo. Okazuje się bowiem, że stosunki między Bogiem a ludźmi mają zawsze tę samą logiczną i dynamiczną strukturę. Ponieważ tekst Biblii jest utrwalonym doświadczeniem całego ludu Bożego, chodzi o przejście do doświadczenia czytającego. Osobista interioryzacja tekstu ma prowadzić do szukania jego aktualnego sensu. Stąd rodzi się konieczność słuchania słowa Bożego w świetle problemów i dramatów współczesnego świata i człowieka.

Po uczynieniu przez aktualizację pomostu między „wczoraj” a „dziś” tekstu, przychodzi czas na osobistą modlitwę. Każdy bowiem, kto odczytał orędzie Boże i zrozumiał jego aktualność dla siebie, nie może milczeć. Jego odpowiedzią jest modlitwa, którą wzbudza samo słowo Boże. W ten sposób czytanie Biblii przekształca się w dialog miłości między Stwórcą a stworzeniem. Rodzaj modlitwy sugeruje nie tylko sam tekst, ale również wewnętrzne poruszenia duszy. Na jej charakter wpłynie także przymierzanie swego życia do słowa na tyle, na ile czytelnik w nim się odnajdzie i rozpozna.

Przedłużeniem odpowiedzi danej Bogu w modlitwie ma być życie indywidualne każdego uczestnika medytacji biblijnej. Chodzi bowiem nie tylko o przyłgnięcie do Boga myślą i sercem, ale o pełnienie Jego woli. Przychodzi więc kolej na kontemplację słowa Bożego, której celem jest odkrycie możliwości do życiowego wypełnienia poznanej woli Bożej. Ułatwia to spojrzenie na zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. W Nim bowiem każdy chrześcijanin zawsze może rozpoznać swoje nowe możliwości do uczynienia daru z samego siebie. Równocześnie prowadzi to do znalezienia motywacji, która jednoczyłaby i ukierunkowywała wszystkie wybory i czynności codziennego życia. Na koniec lektury, korzystając z tych możliwości, należy zrobić jakieś postanowienie, czy nawet podjąć jakieś praktyczne działania na bazie swego powołania i pełnionych funkcji w społecz-

ności. Całe spotkanie ze słowem Bożym kończy się modlitwą, tak jak od niej się rozpoczęło.

Kończąc opracowanie na temat *lectio divina*, należałoby tylko życzyć, by ożywienie tej starożytnej praktyki chrześcijańskiej przyczyniało się do coraz większego ukochania słowa Bożego, które zgodnie z pragnieniem Kościoła stawałoby się życiem całego ludu Bożego.

THE ANIMATION OF THE LECTIO DIVINA PRACTICE IN THE CONTEMPORARY CHURCH

The problem of the Bible reading has become when the Saint Books of the Old and New Testament have been gradually coming into existence. The custom of its prayer, spiritual reading goes back to the times of the Fathers of the Church. From them a definition of that reading is known as the *lectio divina*. This term was widely used in the patristic literature of 4th and 5th century.

The practice of the *lectio divina* has been adopted as a rule of the monastic life and has been the most important monk's duty. The description of its various etapes was placed barely in the Middle Ages by the Carthusian Guy II (+1188) in „The Letter About the Contemplative Life” (PL 40, 997—1004; 184, 475—484). According to the laboured tradition four grades create an experience of the Bible reading. They are: *lectio*, *meditatio*, *oratio* and *contemplatio*. In that form *lectio divina* survived up to the present time.

Under the influence of the Reformation, humanism of the Renaissance and rationalism of the Enlightenment the Church diverges from honoured through centuries the prayer practice of the Bible reading. It is only after the Vatican II Ecumenical Council — within a churchwide revelation of the God's Word — that we are the witnesses of its renewed vivacity. It is caused not only by the official standpoint of the Church, but also by the contemporary exegesis and hermeneutics. Owing to these favourable circumstances the *lectio divina* finds the Church new possibilities of its developing — to be in accordance to the desire of the Ecumenical Council the practice of the all faithful (DV 25).

To reach the best, fruitful way of the Bible reading it is needed to comply its respective etapes laboured through centuries — indicated also actually by the Ecumenical Council in *Constitutio Dei Verbum*. Although formation of these etapes will not be like in the Christian Antiquity, but it should concern the same spiritual matters and go the same way. Then the contemporary *lectio divina* will cause that the God's Word will be much more beloved by the faithful and it will be everything in their life.