

Lorenzo Saraceno, Robert Łaskarzewski

Lectio divina w życiu mnicha fundamentem duchowości chrześcijańskiej

Seminare. Poszukiwania naukowe 19, 135-151

2003

Artykuł został 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.

BR. LORENZO SARACENO OSB CAM.
O. ROBERT ŁASKARZEWSKI EC

LECTIO DIVINA W ŻYCIU MNICHA FUNDAMENTEM DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Słowa, które Ja wam powiedziałem,
są duchem i życiem.

(J 6, 53)

Słowo Boże zawsze było źródłem zbawienia, a Ewangelia w ciągu wieków karmiła obficie uczniów Pana, natomiast Kościół czerpał swe żywotne soki do egzystencji z Pisma Świętego. Sobór Watykański II ujął to w pięknej formule: „Kościół zawsze otaczał czcią Boże Pisma, podobnie jak i samo Ciało Pańskie. Zwłaszcza w liturgii świętej bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym. Pisma te w połączeniu ze świętą Tradycją uważał i uważa zawsze za najwyższą regułę swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i spisane raz na zawsze, niezmiennie przekazują Boże słowo”¹.

Jeżeli Kościół stawia na równi Ciało Pańskie ze Słowem Bożym, to wydaje się oczywiste, że Ciało – zgodnie z nakazem Pana – powinno się spożywać, a Słowo Boże poznawać, czytając i zgłębiając je. I na tych dwu fundamentach ma być budowana i kształtowana duchowość chrześcijańska. Czy tak jest?

¹ Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, *Dei verbum*, nr 21, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum – Poznań 2002.

Praca ta ma za cel pokazanie starożytnej metody czytania Pisma Świętego w duchu modlitwy, zwanej *lectio divina*, sięgającej przeszło 2500 lat wstecz, czyli Starego Testamentu, ponieważ stosowali ją już prorocy, odnosząc się do tradycji wcześniejszych, następnie mędrcy w stosunku do profetów, a także wykorzystywali ją rabini². W chrześcijaństwie natomiast zaczęli ją stosować i rozpowszechniać Ojcowie Kościoła, ojcowie pustyni (IV/V w.) oraz mnisi żyjący w eremach i klasztorach. Stosują ją do dzisiaj i wydaje się, że przeżywa ona obecnie pewien rozwój, co jest związane ze wzrostem zainteresowania Biblią w Kościele po Vaticanum II.

Niniejszy artykuł nie jest wyczerpującą rozprawą naukową, chce jedynie przybliżyć czytelnikowi, czym w istocie jest modlitewna lektura Pisma Świętego (*lectio divina*) z punktu widzenia współczesnego mnicha. Praca jest podzielona na dwie części: teoretyczną i praktyczną. W pierwszej zostanie zademonstrowane, czym jest *lectio divina* przez próbę jej zdefiniowania, następnie przez odniesienie się do tradycji Kościoła, a zwłaszcza do tradycji monastycznej, do *Reguły św. Benedykta* i tradycji kartuskiej i w końcu w podsumowaniu pierwszej części, na wyeksponowaniu schematu *lectio*, który ma dać pewną wizję całości. Natomiast część druga ma charakter bardziej praktyczny i usiłuje dać czytelnikowi instrument, pomoc do samodzielnej pracy z Biblią, która powinna stać się modlitwą prowadzącą do nawrócenia, a zostanie to pokazane na przykładzie medytacji nad fragmentem Mk 2, 1–12 o uzdrowieniu paralityka.

Część I

LECTIO DIVINA W ŻYCIU MNICHA, CZYLI BIBLIA CZYTANA PRZEZ CHRZEŚCIJANINA

1. Próba definicji

W starożytności najczęściej przez wyrażenie *lectio divina* rozumiano sam tekst Pisma Świętego, a dopiero na drugim miejscu czynność czytania. Z upływem czasu to drugie znaczenie weszło w powszechne użycie i tak funkcjonuje aż do dnia dzisiejszego. Próbując zdefiniować *lectio divina*, wydaje się słuszne odwołanie do kilku bardziej znaczących wypowiedzi, gdyż *lectio* jest rzeczywiście

² Por. C. M. Martini, *Popolo in cammino*, Milano 1983, s. 14.

ścią tak szeroką, że spojrzenie na nią z kilku punktów widzenia może dać bardziej precyzyjny obraz tego, co jest istotne.

Ojcowie Kościoła byli zgodni odnośnie do klasycznej zasady: „Modlisz się? Jesteś ty, który rozmawia z Oblubieńcem. Czytasz? To On jest tym, który mówi do ciebie”³. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że Ojcowie Kościoła są w istocie „interpretatorami Słowa”, „komentatorami świętych ksiąg”⁴. Biblia dla nich nie jest wyłącznie zwykłą księgą, do której się odnoszą, lecz „księgą” życia, pewną drogą prowadzącą do odkrycia Bożego świata i do bycia we wspólnocie z Nim, a teologia patrystyczna ma w istocie jako swoją duszę Słowo Boże. Święty Augustyn tak opisuje św. Ambrożego, który czyta natchnione księgi, po oddaleniu się na pewien czas ze zgłębku życia publicznego: „Kiedy czytał, wodził tylko oczami po kartach, i bez żadnego ruchu ust i języka starał się pojmować myśl autora”⁵. Dla starożytnych nie było istotne nadać czemuś definicję, oni woleli żyć tą rzeczywistością. Można zatem powiedzieć, że w starożytności czytanie Biblii jako takiej, było już samo w sobie definicją tego, co my nazywamy dziś *lectio divina*.

W tradycji patrystycznej oraz w środowisku mniszym od kilkunastu już wieków krąży jako motto powiedzenie Grzegorza Wielkiego, które brzmi w języku łacińskim: *Scriptura crescit cum legente*⁶, a wydaje się przeróbką zdania: *Divina eloquia cum legente crescunt*⁷. Można je przetłumaczyć mniej więcej tak: Słowo Boże rośnie, nabiera znaczenia, staje się zrozumiałe wraz z czytającym je. Wzrost w miłości poszczególnego chrześcijanina następuje wraz z przenikaniem Słowa Bożego do duszy poprzez tego samego Ducha, który ożywia Pisma i kieruje każdym chrześcijaninem w doskonałej miłości. Im bardziej zanurza się w tajemnicy Słowa, tym bardziej jest w stanie pojąć sens tego Słowa. Współczesny mnich tak komentuje motto Grzegorza Wielkiego: „Czas przeznaczony na lekturę jest czasem cierpliwości, uciążliwego studium, wśród światła i cieni, kroczeniem naprzód i cofaniem się, upartym jednak podążaniem do przodu. Jest czasem zadawania

³ Święty Hieronim, *Epist.* 22, 25; PL 22, 411. Parafrazę tego zdania, przypisywaną św. Ambrożemu, znajdujemy również w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, nr 25: „z Nim rozmawiamy, kiedy się modlimy, i Jego słuchamy, gdy czytamy Boże słowa”.

⁴ Święty Augustyn, *De Trinitate* 2, 1, 2: CCL 50, 81, 3; *Sermones* 270, 3: PL 38, 1240.

⁵ Święty Augustyn, *Wyznania*, VI, 3, tł. M. B. Szyszko, Warszawa 1892, s. 112.

⁶ Por. B. Calati, *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*, a cura di A. Cislighi e G. Remondi, Roma 1994, *Studia Anselmiana* 117, s. 184–193.

⁷ Por. G. Magno, *Homiliae VII in Ezechiel*, liber 1; PL 76, 843.

pytań i czasem słuchania, w poszukiwaniu zrozumienia i odwoływaniu się do mądrości Pisma. Jest czasem ryzyka, ponieważ każda czynność, która uaktualnia Słowo Boże, każdy moment »wcielenia« Słowa w jakiejś interpretacji, zakłada nieuchronnie pewne jego zaciemnienie, wrażenie nieczystości, możliwego niezrozumienia. Lecz jest również czasem, w którym ziarno, jeśli umrze i pozostanie samo w żywej ziemi, wypuszcza korzenie i przynosi owoc w postaci nawrócenia»⁸.

Współczesny mnich benedyktyński i badacz dziejów monastycyzmu J. Leclercq, określa *lectio divina* jako modlitewną lekturę Pisma Świętego⁹, a L. Bouyer próbuje ją zdefiniować jak osobistą lekturę Słowa Bożego, podczas której czytający usiłuje wchłonąć w siebie istotę Słowa. Ma to być lektura w duchu wiary i modlitwy, z nastawieniem, że lekturze towarzyszy nieustannie Bóg, który przemawia do czytającego poprzez święty tekst, a jednocześnie czytający stara się być obecny podczas lektury, w duchu posłuszeństwa i wyrzeczenia się samego siebie, biorąc pod uwagę wymagania płynące ze Słowa Bożego¹⁰. Enzo Bianchi zaś, założyciel wspólnoty monastycznej Bose (Włochy), pisze, że *lectio divina* jest czytaniem i odczytywaniem na nowo, wręcz przeżywaniem, uczeniem się na pamięć i zachowaniem w sercu Słowa Bożego, nie po to jednak, aby znaleźć swój wyraz w dyspucie teologicznej (*scholastica*), nie w uczuciach (*devotio moderna*), lecz w modlitwie (*oratio*), w kontemplacji (*contemplatio*), a zatem w konkretnym czynie (*opus Dei*). W istocie *lectio divina* musi bazować na Piśmie Świętym, a nie na jakimkolwiek tekście duchowym lub patrystycznym, domaga się konkretnego wyrazu w życiu religijnym, powinna inspirować modlitwę i powodować przemianę życia chrześcijańskiego¹¹. Bianchi przypomina wreszcie, że „tam, gdzie nie było lub nie ma stałego odniesienia do Biblii, gdzie nie praktykuje się *lectio divina* z zaangażowaniem i powagą, rodzą się formy pobożności uczuciowej, jałowiciej myśl teologiczna sprowadzona do spekulacji rozumowych, dochodzi do przeniesienia zainteresowań i uwagi na pochodne lub drugorzędne aspekty orędzia

⁸ L. Saraceno, *Scriptura crescit cum legente: porterà frutti a suo tempo*, „Vita Monastica”, 218 (2001), s. 29.

⁹ Por. J. Leclercq, *La lecture divine*, „La Maison-Dieu”, nr 5 (1946), s. 22–23.

¹⁰ Por. L. Bouyer, *Parola, Chiesa e sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, Brescia 1962, s. 17.

¹¹ Por. E. Bianchi, *Przemodlić Słowo*, Tyniec–Kraków 2001, s. 21–22.

chrześcijańskiego, wzrostu indywidualizmu i utraty zmysłu wspólnotowego [...], a wreszcie bałwochwalstwa wobec rzekomych znaków czasu”¹².

Inny znawca problematyki *lectio divina* i wybitny biblista, kard. C. M. Martini, który niedawno zakończył posługę pasterską w diecezji mediolańskiej pisze, że *lectio divina* jest nieustannym i osobistym słuchaniem Słowa Bożego¹³. *Lectio* jest słuchaniem, jest otrzymaniem Słowa jako daru. W lekturze tekstu Biblii nie powinno się szukać czegokolwiek, by to innym przekazać lub czegoś, co nas interesuje. Należy zwyczajnie pozwolić mówić Bogu. Musi zachodzić ścisły związek między Słowem czytanim podczas liturgii oraz właściwym *lectio*. Bez wsłuchiwania się wspólnotowego w Słowo *lectio* może stać się indywidualizmem, natomiast bez osobistego *lectio* słuchanie we wspólnocie naraża na niebezpieczeństwo powierzchowności. I wreszcie słuchane powinno być przede wszystkim Słowo Boże, ponieważ jest to Bóg, który mówi, wraz z Chrystusem i Duchem Świętym. Przemawia Słowo, które ma moc stwórczą: „Bóg rzekł... i stało się” (Rdz 1, 3), które zna tajemnice ludzkiego życia, ma klucz do odczytywania znaków czasu. Jest to zawsze słuchanie Słowa, które stworzyło świat, podtrzymuje go w istnieniu, kieruje nim i rządzi¹⁴.

2. *Lectio divina* w tradycji mniszej

Lectio divina w dzisiejszej postaci, ma swe korzenie w okresie patrystycznym oraz w środowisku mniszym. Stosowali ją Ojcowie Kościoła¹⁵ i zwykli mniści, a chyba pierwszy umieścił to wyrażenie św. Benedykt w dokumencie pisany jako praktykę nakazaną. Wydaje się zatem słusznym rozpoczęcie od jego *Reguły* tekstu będącego fundamentem życia mniszego w Kościele zachodnim już kilkanaście stuleci i wciąż aktualnym.

Reguła św. Benedykta tylko w jednym miejscu posługuje się wyrażeniem *lectio divina*, mianowicie w 48 rozdziale: *O codziennej pracy fizycznej*. Święty Benedykt rozpoczyna w ten sposób: „Bezczynność jest wrogiem duszy. Dlatego też bracia muszą zajmować się w określonych godzinach pracą fizyczną i również

¹² Tamże, s. 23.

¹³ C. M. Martini, dz. cyt., s. 13.

¹⁴ Por. tamże, s. 13–14.

¹⁵ Por. M. Magrassi, *Bibbia e preghiera*, Milano 1981, s. 33.

w określonych godzinach czytaniem duchownym (*lectio divina*)¹⁶. Jak już wyżej zostało powiedziane, wyrażenie *lectio divina* ma podwójne znaczenie: sam tekst Pisma Świętego oraz czynność czytania. Tutaj natomiast wydaje się oczywiste użycie znaczenia drugiego, czyli w sensie aktu czytania z jednoczesnym wyszczególnieniem przedmiotu: czyta się księgi święte, czyli Biblię¹⁷. Zatem praca fizyczna nie jest jedyną aktywnością mnicha wypełniającą jego dzień, jedna część przypada również na „czytanie duchowne”¹⁸. Z następných wersetów tego rozdziału można się dowiedzieć, że na czytanie przeznaczone są godziny ranne (2–3 godziny), uważane w starożytności za najlepsze w ciągu dnia, np. problem światła. Ponadto, jeśli lektura w dosłownym tego słowa znaczeniu nie zajmuje całego dnia, rozciąga się na pozostałe czynności poprzez praktykę *meditare*, tzn. rozmyślenia: „Jeśli zaś ktoś jest tak niedbały i leniwy, że nie chce albo nie może ani rozmyślać (*meditare*) ani czytać, trzeba mu zlecić jakąś pracę do wykonania, aby nie był beczny”¹⁹. W ten sposób cały dzień mnicha rozbrzmiewa Słowem Bożym. Czytanie więc służy temu, aby później rozmyślać nad Słowem i modlić się nim. Warte podkreślenia jest tu znaczenie samej medytacji, ponieważ w późniejszym monastycyzmie zagubiła się owa praktyka, a nawet wzmianka o niej w źródłach²⁰. Z tego punktu widzenia sławną benedyktyńską formułę *ora et labora* należałoby uzupełnić o dalsze dwa pojęcia, mianowicie: *ora, labora, lectio divina, meditare* (modlitwa, praca, czytanie duchowne, medytacja). Bez medytacji dzień mnicha nie jest kompletny. Modlitwie nieustannej brakuje swojego oparcia, lekturze swojego przedłużenia, pracy natomiast towarzystwa, jakim jest rozmyślanie.

Obecność Słowa Bożego podczas pracy uobecnia się poprzez medytację jako konieczne uzupełnienie lektury. I właśnie ona niesie owoce modlitwy nieustannej. Powtarzając przeczytany wcześniej tekst, rozmyślając nad nim, mnich podczas

¹⁶ Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*. Święty Grzegorz Wielki, *Dialogi. Księga Druga*. Tyniec-Kraków 1997 (skrót: RB, następnie numer rozdziału i wersetu), RB 48, 1.

¹⁷ Por. A. de Vogüé, *La lettura quotidiana nei monasteri (300–700)*, w: *Ascolto della Parola e preghiera. La „lectio divina”, a cura di Salvatore A. Panimole*, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 143.

¹⁸ Przypis do RB 48, 1: „Czytanie duchowne jest bardzo niedokładnym przekładem łac. *lectio divina*, dosł. »boże czytanie«. Przymiotnik »boży« odnosi się raczej do tekstu, który ma być czytany niż do samej czynności czytania [...]”.

¹⁹ RB 48, 23.

²⁰ Por. A. de Vogüé, *La Regola di S. Benedekto. Commento dottrinale e spirituale*, Edizioni Messaggero Padova–Abbazia di Praglia 1984, s. 337.

pracy nieustannie słucha Boga. Aby medytować cały dzień, potrzeba wcześniej poświęcić 2–3 godziny na lekturę, co wcale nie jest mało. Medytacja podczas pracy wymaga, aby Słowo Boże było słuchane i wręcz znane na pamięć. Ten wzajemny związek pomiędzy *lectio* i *meditatio* przypomina liturgię godzin i tzw. „modlitwę nieustanną”, która w tradycji chrześcijańskiej, szczególnie wschodniej, miała i nadal ma duże znaczenie²¹.

W tym miejscu warto może wyjaśnić, czym w tradycji chrześcijańskiej i mniszej jest medytacja Słowa: chodzi o akt, który zajmuje w równym stopniu ducha, jak i intelekt, i nie polega wyłącznie na tworzeniu idei lub poddawaniu się uczuciom, ale także, a może nawet na pierwszym miejscu, na obcowaniu z tekstem, na ciągłym powtarzaniu go. Naturalnie, tekst ten powinien być wzięty z Księgi ksiąg, czyli z Biblii²². Mnich w ten sposób upodabnia się do „zwierzęcia”, które przeżuwa, a wiadomo, że Biblia nazywa czystymi zwierzętami jedynie te, które przeżuwają (por. Kpł 11, 3; Pwt 14, 6). Dla mnichów, którzy doskonale znali Pismo Święte, to porównanie było bardzo drogie, a jednocześnie oddawało głęboki sens tego, czym w ich życiu była medytacja, czyli nieustanne rozważanie Słowa Bożego²³.

Należy również zwrócić uwagę na to, co dalej pisze Benedykt w tymże rozdziale 48, mianowicie: „W tych dniach Postu każdy (mnich) otrzyma z biblioteki jedną książkę, którą powinien przeczytać od pierwszej do ostatniej strony w całości”²⁴. Interesujące jest tutaj słowo „biblioteka”, które w języku łacińskim *bibliotheca* ma podwójne znaczenie. Otóż z jednej strony można je przetłumaczyć jako bibliotekę, czyli miejsce, gdzie przechowywane są książki, i to tłumaczenie jest chyba najbardziej rozpowszechnione wśród tłumaczy i interpretatorów *Reguly św. Benedykta*. Istnieje jednak też drugie tłumaczenie, wcale nie mniej wiarygodne, które ma wielu zwolenników, *bibliotheca* – jako Biblia, zbiór świętych ksiąg²⁵. W tym wypadku każdy mnich otrzymywałby jeden kodeks, zawierający

²¹ Por. tamże, s. 338.

²² Por. tamże, s. 345.

²³ A. de Vogüé, *La lettura quotidiana nei monasteri*, dz. cyt., s. 153.

²⁴ RB 48, 15.

²⁵ Por. *La Regola di San Benedetto*, introduzione e commento di George Holzherr. Testo integrale latino-italiano, Piemme 1992, s. 244. A. Mundò, „*Bibliotheca*”. *Bible et lecture du carême d'après saint Benoît*, „*Revue Bénédictine*” LX, 1950, s. 65–92.

kilka ksiąg biblijnych, co było powszechną praktyką w średniowieczu²⁶. W ten sposób mnich praktykowałby *lectio continua*, ponieważ tekst *Reguły* mówi, że powinien on czytać to, co otrzymał „od pierwszej do ostatniej strony w całości”²⁷, a trwałoby to od Wielkiego Postu do następnego okresu Wielkiego Postu, czyli jeden rok²⁸. Może to być cenna wskazówka dla tych, którzy przykładają wagę do studium. Mianowicie św. Benedykt nie chce, by księga czytana była w sposób chaotyczny i nieuporządkowany lub tylko te części, które sprawiają przyjemność i są nam miłe. Pewna powaga, pilność, cierpliwość stworzyły tradycyjny styl mnicha benedyktyna, który oddaje się studiowaniu, i model ten trwa aż do dzisiaj.

Klasyycznym już tekstem w tradycji monastycznej, a mającym swe korzenie w zakonie kartuzów, na temat *lectio divina* stał się tekst Guigo II Kartuzia († 1193) zatytułowany: *Drabina do raju, czyli Traktat o sposobie modlitwy*²⁹. Długa i bogata tradycja mnisza rozumie *lectio divina* jako pewną drogę podzielną na etapy, lub też według wyobrażenia Guigo II Kartuzia, jest ona przedstawiona w postaci schodów, po których należy się wspinać. Píše on: „Gdy pewnego dnia zajęty pracą ręczną, zacząłem rozmyślać o ćwiczeniu się człowieka duchowego, nagle duszy rozmyślającej ukazały się cztery stopnie duchowe, a mianowicie: czytanie (*lectio*), rozmyślanie (*meditatio*), modlitwa (*oratio*) i kontemplacja (*contemplatio*). Oto jest drabina mnichów, po której wznoszą się oni z ziemi do nieba”³⁰. Lektura jest tu rozumiana jako uważne czytanie tekstu z jednoczesnym zaangażowaniem ducha. Medytacja jest natomiast czynnością inteligencji, rozu-

²⁶ Dawny wykaz ksiąg w klasztorze San Gallen, pod słowem *bibliotheca*, umieszcza określone zbiory ksiąg biblijnych, tzw. kodeksy, podzielone następująco: „Siedmioksiąg” – Pięcioksiąg, Księgi Jozuego i Sędziów, niekiedy także Księga Rut, Księgi Królewskie – 1 i 2 Księga Samuela i 1 i 2 Księga Królewska, „Prorocy”, „Psalmy”, „Księgi Salomona”, „Księgi Historyczne”, „Ewangelie”, „Listy Apostolskie”, „Dzieje Apostolskie i Apokalipsa”. Casiodor w swym dziele *Istitutiones* mówi o dziewięciu kodeksach stanowiących Biblię. Por. A. Mundò, dz. cyt., s. 82–83.

²⁷ RB 48, 15.

²⁸ Nie wszyscy autorzy są tego zdania. Wielki znawca monastycyzmu i tradycji mniszej A. de Vogüe w swym komentarzu do *Reguły* jest innego zdania, ponieważ uważa, że tekst jest zbyt ogólnikowy, by wysnuwać takie wnioski, por. A. de Vogüe, *La Règle de Saint Benoît II*, Cerf 1972, s. 603.

²⁹ Tekst Guigo II Kartuzia został wydany dwukrotnie w edycji Migne’a: *Scala paradisi*, PL 40, 997–1004 wśród dzieł św. Augustyna oraz *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi*, PL 184, 475–484 wśród dzieł św. Bernarda.

³⁰ Guigo II Kartuz, *Drabina do raju, czyli Traktat o sposobie modlitwy*, w: *Lectio divina. Boże czytanie*, Tyniec–Kraków 1991, s. 58.

mu, polegającą na uważnym poszukiwaniu ukrytej prawdy. Modlitwa jest zwróceniem serca do Boga z jednoczesną intencją unikania zła i postępowania w dobrem, kontemplacja zaś wzniesieniem duszy do Boga i pozostawaniem w Jego obecności, doświadczając radości trwania razem³¹.

Być może taki język nie przemawia już do człowieka XXI w., który staje się odbiorcą przede wszystkim obrazu, poznaje przez ogląd, w odróżnieniu od człowieka sprzed jeszcze 100 lat i wcześniej, kiedy poznawał przez tekst czytany lub słuchanie. Dziś praktyka *lectio divina* przeżywa pewien rozkwit i to nie tylko w środowisku mniszym i zakonnym. Wydaje się, że coraz więcej ludzi pragnie duchowości pogłębionej, opartej na silnym i trwałym fundamencie, jakim jest Biblia. Formy pobożności ludowej, oddziałującej wyłącznie na uczucia, są zbyt powierzchowne i przemijające i nie dają już satysfakcji ludziom prawdziwie poszukującym Pana. A można Go znaleźć przede wszystkim badając Pisma, jak uczniowie zmierzający do Emaus, którzy spotkali Pana, a On wyjaśniał im Pisma odnoszące się do Niego (por. Łk 24, 13–35).

3. Etapy *lectio divina*

Ponieważ *lectio* jest formą modlitwy, czyli czymś bardzo intymnym, osobową relacją z Bogiem, trudno jest mówić o etapach czy schemacie w sensie ścisłym. Podział, który zresztą już został zasygnalizowany wcześniej (czytanie, medytacja, modlitwa, kontemplacja), może tylko pomóc usystematyzować i lepiej zrozumieć naturę i cel tego „ćwiczenia”, a to w końcu powinno służyć lepszej jego praktyce.

Niewątpliwie tym, co leży u podstawy *lectio*, jest zażyłość z Pismem Świętym, znajomość tekstu, a nawet – można powiedzieć – pewna przyjaźń ze Słowem Bożym. Zażyłość, którą się nabywa, jedynie i po prostu czytając cierpliwie Biblię. Czytanie i medytacja są procesami, które można i powinno się praktykować w ciągu całego dnia, które powinny towarzyszyć w chwilach smutku i radości, zniechęcenia i euforii. Bo tylko w ten sposób można spotkać Pana, gdyż daje się znaleźć tym, którzy Go miłują: „Szukajcie Pana, gdy się pozwala znaleźć, wzywajcie Go, dopóki jest blisko!” (Iz 55, 6).

Naturalnym zaś owocem wysiłku w zgłębianiu tekstu, w rozmyślaniu nad nim jest to, co nazywamy modlitwą i kontemplacją. Modlitwa, która przemienia się w kontemplację, rodzi się wtedy, gdy wszystkie nasze uczucia, refleksje, intu-

³¹ Por. tamże, s. 58–59.

icje i poszukiwania duchowe koncentrują się na podziwianiu i zachwycie nad misterium Chrystusa, które jest obecne na każdej stronie Pisma Świętego, a zwłaszcza na kartach Ewangelii.

Sam tekst jest jedynie punktem wyjścia do podążania w głąb, zadowolając się i karmiąc Obecnością Jedyne, który działa w opisanych wydarzeniach. Bóg w istocie objawia się poprzez tekst święty, przez fakty i słowa, historię ludu Bożego, dzieje Jezusa i Apostołów. Czym jest zatem lektura, można wyjaśnić i nie stanowi to większych problemów; medytacja natomiast jest bardziej osobista i odnosi się do konkretnej osoby z całym jej bagażem duchowym i intelektualnym; kontemplacja natomiast rodzi się w nas jedynie pod wpływem Ducha Świętego³².

W kontekście rozważań nad *lectio divina*, czyli modlitewną lekturą Biblii, wydaje się interesujące oraz bardzo inspirujące odwołanie się do tekstu Pisma Świętego, aby wyjaśnić znaczenie słowa *kontemplacja*. Termin grecki, który oddaje treść łacińskiego słowa *contemplatio* to *theoria*. W języku polskim poprzez słowo „teoria” rozumiemy jakąś abstrakcyjną zasadę, której przeciwstawiamy zazwyczaj „praktykę”. Termin grecki natomiast składa się z dwóch elementów bardzo interesujących: *thea* i *orào*. *Thea* oznacza „widok, widowisko, wizja” w sensie oglądania jakiejś panoramy, natomiast termin *orào* „widzieć, patrzeć”. Kiedy się mówi „oglądać widowisko, widzieć w wizji”, ma się na myśli nie oglądanie powierzchowne, ale skoncentrowane na czymś, wzmocnione intencją. W takim razie oznaczałoby to: „patrzę i widzę” lub „obserwuję i widzę”, to jakby wejście w to, co się obserwuje³³.

Termin grecki *theoria* występuje jedynie raz w Nowym Testamencie, mianowicie w Ewangelii wg św. Łukasza 23, 48: „Wszystkie też tłumy, które zbiegły się na to widowisko, gdy zobaczyły, co się działo, wracały bijąc się w piersi”. Śmierć Chrystusa na krzyżu, Bóg-Jezus ukrzyżowany stał się widowiskiem (przedmiotem kontemplacji) i taki jest już przedstawieniem Boga. Bóg „Jestem, który jestem” (por. Wj 3, 14), jest miłością dającą samą siebie. I tego właśnie Boga należy kontemplować w Jego człowieczeństwie. Jego Ofiara jest całkowitym objawieniem Boga, miłosierdziem objawiającym się, które napelnia ludzi swoją miłością. W Ukrzyżowanym objawia się cieleśnie cała pełnia: „Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2, 9), w Nim widać to, czego oko ludzkie nigdy nie widziało: „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało,

³² Por. C. M. Martini, dz. cyt., s.16–17.

³³ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.

ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9).

W tradycji patrystycznej oznacza to, że ten, który ma dar *theoria*, czyli kontemplacji, ma zawsze przed sobą misterium Chrystusa ukrzyżowanego, które jest osią i centrum historii, Słowo będące objawieniem dziejów ludzkości. W tym sensie człowiekiem kontemplującym (kontemplatywnym) byłby ten, który widzi wszystkie zawiłości historii człowieka i świata, mając za punkt wyjścia wizję Chrystusa ukrzyżowanego, wizję która otwiera na perspektywę zmartwychwstania³⁴. Widać w tym przypadku, że człowiek kontemplatywny nie znajduje się poza tym, co się wokół niego ciągle dzieje, nie odnosi się wyłącznie do rzeczy abstrakcyjnych, ale jest tym, który znajduje się w sercu historii i jego punktem odniesienia jest zawsze istota tych właśnie rzeczy i tychże wydarzeń.

Celem ostatecznym czterech wyżej wymienionych stopni, czy też etapów wędrówki ze Słowem Bożym, choć w praktyce jest to trudne do rozróżnienia, jest skrucha i nawrócenie. Człowiek prawdziwie kontemplatywny, który żyje w świecie, pracuje i ma rodzinę, lub też żyje we wspólnocie zakonnej, jest tym, który w przeżywaniu swej wiary nieustannie doświadcza żalu i skruchy serca z powodu swej małości i słabości, a kontemplując Boga w Jego człowieczeństwie, żyje nadzieją i miłością prowadzącą do nieustannego nawrócenia. Tłumy, gdy zobaczyły to, co się wydarzyło „wracały bijąc się w piersi” (Łk 23, 48). Zatem wydaje się, że należy pozbyć się niewłaściwego rozumienia wyrażenia *kontemplacja*, ponieważ bez prawdziwej skruchy serca, bez pokory w obliczu Boga, który przyjął ludzkie ciało, bez szacunku i miłości bliźniego, zwłaszcza tego, który sprawia najwięcej bólu i cierpienia, nie ma prawdziwego nawrócenia, a tym samym i prawdziwej kontemplacji. Dlatego właśnie praktyka *lectio divina* jest tak trudna i trwa całe życie, a jednocześnie daje wspaniałe owoce.

Lectio divina była zawsze, jest i pewnie nadal pozostanie, poprzez swój przedmiot, ćwiczeniem surowym, prawdziwą duchową ofiarą składaną każdego dnia. Może stać się źródłem wielkiej hojności i wspaniałomyślności ze strony Pana, czyli fundamentem duchowości chrześcijanina, ale jednocześnie sama wymaga szczodrobliwości ze strony tego, kto ją praktykuje: „Będziecie Mnie wzywać, zanosząc do Mnie swe modlitwy, a Ja was wysłucham. Będziecie Mnie szukać i znajdziecie Mnie, albowiem będziecie Mnie szukać z całego serca. Ja zaś sprawię, że Mnie znajdziecie – wyrocznia Pana – i odwrócę wasz los, zgromadzę spośród wszystkich narodów i z

³⁴ Obserwacje te zostały poczynione na podstawie: Innocenzo Gargano, *Iniziazione alla 'Lectio divina'*, Bologna 1992, s. 101.

wszystkich miejsc, po których was rozproszyłem – wyrocznia Pana – i przyprawdę was do miejsca, skąd was wyгнаłem” (Jr 29, 12–14).

Część II

SŁOWO, KTÓRE PRZEBACZA I UZDRAWIA. UZDROWIENIE PARALITYKA w Mk 2, 1–12

Wprowadzenie

Pierwsza część miała na celu zaprezentowanie, czym jest *lectio divina*, gdzie ma swoje korzenie i jak wygląda jej model z teoretycznego punktu widzenia. Natomiast druga część chce pokazać na przykładzie, w formie medytacji, jak *lectio divina* może wyglądać w praktyce, z jednoczesnym uwzględnieniem, że nie jest to *lectio divina* w sensie ścisłym, lecz tylko pewna pomoc, instrument rzucający światło i dający pewną wizję, która ma pomóc w osobistej praktyce. Zasadniczo dotyczy tylko pierwszej fazy, czyli czytania, która leży u podstawy i dlatego jest tak bardzo ważna. Rozważany fragment z Ewangelii według św. Marka 2, 1–2 został umieszczony w kontekście całości, następnie przez skupienie się nad samym tekstem, wydobywa się jego strukturę, aby później przejść już do właściwej lektury tekstu. A to wszystko powinno doprowadzić do próby interpretacji tekstu i w konsekwencji do medytacji nad nim, z czego może się zrodzić w sercu pokorna modlitwa i kontemplacja Słowa, które towarzyszy człowiekowi w życiu, ponieważ samo jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6).

1. Kontekst

Czytanie tekstu Ewangelii nie tylko dla egzegety, lecz również dla tego, który podchodzi do Biblii z otwartością i dyspozycją, by dać się wprowadzić w niezgłębione wymiary, które sam tekst sugeruje, wymaga z punktu widzenia metodologii, umieszczenia danego fragmentu w kontekście całości. Jest to ważna zasada do zachowania także podczas *lectio divina*: nie wolno przeoczyć, że jakiś fragment Ewangelii, jak zresztą każdy inny tekst literacki wybrany z kontekstu całego dzieła, został wcześniej stworzony przez autora wewnątrz *continuum* narracji, jest zatem połączony z kontekstem przez całą serię związków mniej lub bardziej widocznych, które również ze swojej strony biorą udział w przesłaniu całości. Zatem również tutaj jest zastosowana ta wstępna operacja, aby ogarnąć całą sieć odniesień, których należy być świadomym, a następnie pogłębić lekturę fragmentu, który ma być tu rozpatrzony.

Już na samym początku da się dostrzec pewien podstawowy fakt, a mianowicie jest to pierwszy cud, któremu Marek – z natury bardzo powściągliwy w swym opowiadaniu – przeznaczają sporo miejsca (12 wersetów). Pierwszy rozdział dał już obraz uzdrawiającej działalności Jezusa, przede wszystkim poprzez wypędzanie demonów. Były to cuda swego rodzaju programowe, silnie wskazujące na charakter inauguracyjny i mesjaniczny początków działalności Jezusa w Galilei: królestwo niebieskie jest tuż, tuż, u drzwi i kres panowania złego jest już przesądzony; nieprzypadkowo zatem jedynymi, którzy już na początku rozumieją zasięg tej działalności uzdrawiającej, są właśnie demony, tylko one są w stanie rozpoznać w Nim Syna Bożego (to, co w zakończeniu wyzna również setnik pod krzyżem: por. Mk 15, 39), i właśnie z tego powodu są szorstko zmuszeni do milczenia. To wprowadzenie w wymiar mesjański ma następnie swoje wypełnienie w uzdrowieniu trędowatego (Mk 1, 40–45): wyłączony ze wspólnoty z powodu grzechu, z którym jego choroba jako znak w dosłownym tego słowa znaczeniu była utożsamiana, zostaje wyzwolony przez Jezusa z więzów zła, uniemożliwiających mu uczestniczenie w zgromadzeniu wierzących (synagoga); jest to więc ważny cud, także z punktu widzenia symbolu, któremu Marek przeznaczają 5 wersetów (40–45); lecz wiersz 45, typowo „redakcyjny”, w sposób wyraźny kładzie swoje znamię na tej sekcji opowiadania i przygotowuje nas na spotkanie z dalszym tokiem narracji.

Następna sekcja, do której ten fragment należy jako pierwszy człon, utworzona jest z pięciu sporów pomiędzy Jezusem a nauczycielami Prawa. Tutaj wyłania się następna cecha mesjanizmu Jezusa: zdemaskowanie czysto formalnego zachowywania Prawa, lub też lepiej, podjęcie się interpretacji tradycji za pomocą terminów wolności i autentyczności (nie wolno zapominać, że Ewangelia Marka odzwierciedla zawartość nauczania pawłowego). Warto zatem przedstawić schematyczną strukturę tej sekcji:

A. Uzdrowienie paralityka: Syn Człowieczy ma władzę odpuszczenia grzechów (2, 1–12).

B. Powołanie Lewiego: spożywanie posiłku z grzesznikami (2, 13–17).

C. Spory na temat postu: nowe wino w nowych bukłakach (2, 18–22).

B'. Łuskanie kłosów w szabat: Syn Człowieczy jest panem szabatu (2, 23–28).

A'. Uzdrowienie człowieka z uschniętą ręką: prawo ratowania życia w dzień szabatu (3, 1–6).

Może dać wiele ciekawych spostrzeżeń symetria, która wyłania się z zaproponowanego schematu. Widać przynajmniej w ogólnych zarysach, że pierwsza

część (A i B) ma jako temat stosunek Jezusa do grzeszników; druga część (B' i A') natomiast postawę w stosunku do szabatu; centrum zaś (B, C, B') skupia się na temacie spożywania posiłku. To, co jest tutaj interesujące – jakby w celu podkreślenia wagi umieszczenia w kontekście tego fragmentu – to fakt, że jest on w symetrii z innym cudem: dwa uzdrowienia z sytuacji niemożliwości poruszania się, powrót już nie do dzielenia życia w sposób wolny z innymi (jak to było w przypadku trędowatego), lecz do posiadania władzy nad swoim ciałem i swoją wolą, które tworzą ramy znaku mesjańskiego w najwyższym stopniu, czyli wspólnej uczyty. Zatem dwa cuda uzdrowienia, w których aspekt cudotwórczy, bardziej niż akt miłosierdzia i współczucia sam w sobie, wydaje się przyjmować wartość emblematyczną, jeśli nie symboliczną wyzwalaającej roli Mesjasza.

2. Elementy struktury tekstu

By mieć bardziej bezpośredni kontakt z tekstem, należy przyjąć dwie wskazówki, które wydają się wyłaniać już na pierwszym poziomie lektury.

Pierwsza, odnosząca się do spostrzeżeń wcześniejszych, dotyczących kontekstu pięciu wydarzeń, jest zorientowana na ukazanie ruchu i przemieszczania się, charakteryzującego tę scenę, w której pokazany został paralytyk, człowiek, który nie może się poruszać. A jednak jest to jeden z epizodów najbardziej ożywionych i „ruchliwych” w całej Ewangelii: cztery osoby niosą z trudem bezwładnego człowieka, odkrywają dach, spuszczaają łoże pomiędzy uczonych w Piśmie, którzy dla kontrastu nie poruszają się, są nieruchomi, siedzą przed Jezusem, aby Go słuchać³⁵. Cud uzdrowienia dokonuje się dopiero na końcu sceny, a chodzenie paralytyka, który wraca do domu razem ze swoim łożem na plecach, wydaje się wynikiem wszystkich tych wcześniejszych ruchów, skierowanych ku Jezusowi głoszącemu naukę (słowo).

Druga wskazówka dotyczy szybkich zmian zachodzących na scenie. Opowiadanie rozwija się w istocie w trzech fazach, z których jedynie trzecia jest cudem właściwym i rzeczywistym, lecz każda faza ma swoje rozwinięcie w następ-

³⁵ Sama w sobie postawa siedząca nie jest negatywna, co więcej, wyraża na ogół postawę ucznia wobec rabiego (por. Łk 10, 10. 39); nie wydaje się taka również tutaj na pierwszy rzut oka, jeśli jest prawdą, że paralytyk każe się położyć pomiędzy nich. Staje się natomiast negatywna w rozwinięciu narracji, kiedy uczeni w Piśmie w postawie siedzącej wyrażają symbolicznie swoją obcość w stosunku do ruchu dziejącego się na scenie.

nej, dzięki nagłemu nałożeniu się zmiany perspektywy. Centralną fazą jest natomiast polemika z uczonymi w Piśmie.

3. Lektura tekstu

Warto zatem przestudiować z uwagą te trzy części oraz efekty zdumienia, które się pojawiają.

Pierwsza faza (w. 1–4) to przybycie paralytyka do Jezusa. Dlaczego tak bardzo wysłał się paralytyk, angażując cztery osoby do niesienia go, tak jakby wyręczał się nimi w zastępstwie swych czterech nieruchomych kończyn? Gdy się czyta opowiadania paralelne Mateusza i Łukasza, odpowiedź wydaje się bardziej oczywista: aby być uzdrowionym (por. Mt 9, 2; Łk 5, 18). Lecz w opowiadaniu Marka pojawia się inny motyw: paralytyk usiłuje za wszelką cenę przewyciężyć przeszkody, które mu uniemożliwiają uczynić to, co właśnie robią inni, a mianowicie słuchać Jezusa, który – według wyrażenia występującego tylko u Marka, jakby rozmyślna gra słów – „głosił naukę”, dosłownie „mówił im słowo” (w. 2). Paralytyk pragnie wejść do domu, w którym znajduje się Jezus (prawdopodobnie dom Piotra w Kafarnaum, gdzie nowa rodzina Jezusa wydaje się mieć swoje lokum), oraz przewyciężyć tę niemoc, która nie pozwala mu słuchać Jego słów. A wiemy, że „dom Jezusa” jest miejscem zdecydowanie określającym w tej pierwszej fazie Ewangelii, kto należy do kręgu uczniów, a kto pozostaje „na zewnątrz” (wyrażenie również należące do typowych w użyciu Marka, por. 3, 31–35, a także w innym kontekście 4, 10–12).

Druga faza (w. 5–9) wzbudza zdumienie. Jezus, widząc wiarę paralytyka i jego towarzyszy, przebacza grzechy. Jednak zaskoczenie nie polega na tym, że nie spełnia oczekiwań, ignorując jakby prośbę o uzdrowienie, jak powszechnie się uważa, lecz na tym, że wobec wiary, która zostaje zademonstrowana w chęci słuchania za wszelką cenę i została przyjęta z podziwem, Jezus daje poznać dar nieoczekiwany, przebaczenie grzechów, objawiając w ten sposób miłosierdzie Boże. Coś tak nieoczekiwane i „nie do wiary”, że wzbudza zaskoczenie tych, którzy siedzieli i słuchali. Wydaje się, że jest to potwierdzone poprzez fakt, że powtarza się w tym punkcie gra słów z terminem „słowo”, tak jak na początku, jednak tym razem w kluczu negatywnym: uczeni w Piśmie „myślą, rozważają” (gr. *dialogizein*) między sobą, Jezus natomiast mówi (gr. *lalein*); uczeni w Piśmie nie słuchają Jezusa „mówiącego słowo”, lecz pytają się w swych sercach: „Czemu On tak mówi?”. Nie słuchają, ponieważ osądzają słowo, zamiast pozwolić się osądzić słowu, a zatem wątpią, nie wierzą. Przeciwnie, w całym opowiadaniu paralytyk nie mówi ani jednego słowa: chce słuchać, słucha, odpowiada na wypowiedziane słowo. Cała sekwencja zamyka się prowokującym pytaniem: „Cóż jest łatwiej...?”. Z formalnego punktu widzenia jest to pytanie

retoryczne, lecz jaka jest prawdziwa odpowiedź? Można by wątpić w możliwość dania odpowiedzi. W rzeczywistości cud zdziałany przez Jezusa w następnej scenie łączy ściśle dwa fenomeny zaistniałe za sprawą Bożego Słowa, które On wymawia. Sam Bóg może przebaczyć i jedynie Bóg może pozwolić chodzić paralitykowi. Jedno i drugie słowo objawia tę samą moc Boga. To pytanie nie służy niczemu innemu, jak temu, by zapowiedzieć i uprzedzić ten związek, którego nikt by się nie spodziewał.

Trzecia faza (w. 10–12), właśnie z tego powodu także ona jest nieoczekiwana: uzdrowienie pieczętuje całe wydarzenie w stopniu wzrastającym, objawiając jednocześnie moc słowa Jezusowego: słowo, które wzywało do słuchania i do wiary (*fides ex auditu*), z wiary pozwoliło przekształcić się w przebaczenie, odzyskanie własnej godności przed Bogiem i w końcu przebaczenie grzechów stwarza nowe warunki egzystencji, życie i poruszanie się na własnych nogach, prawdziwe zmartwychwstanie. To wyjaśnia fakt, że czasownik, który Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako „wstać”, (gr. *egheiro*) użyty tu trzy razy (w. 9, 11 i 12) w swoim właściwym sensie oznacza „przebudzić się”: jeden z typowych czasowników występujący w opowiadaniach o zmartwychwstaniu (by ograniczyć się jedynie do Marka por. 5, 41; 6, 14.16; 12, 26; 14, 28; 16, 6.14). I podobnie jak trędowaty został przywrócony wspólnocie, tak paralytyk powrócił do swego domu.

4. Interpretacja

Centralne miejsce słowa w przypowieści oraz rola modelu, jaki ona (przypowieść) przyjmuje w kontekście, pozwalają zaproponować lekturę, którą można nazwać „paraboliczną”: przypowieść (parabola) o stosunku pomiędzy wierzącym a Słowem oraz przypowieść o *lectio divina*, jako inną z możliwości.

Pierwsza faza odpowiada pierwszej scenie, o której wyżej była mowa i dobrze reprezentuje wymiar słuchania, tego, co się nazywa *lectio divina*, a można rozumieć również jako ćwiczenie, instrument umożliwiający słuchanie w duchu wiary. Z pewnością lektura powinna się odbywać w duchu wiary, jednak nie może być pasywna: czytać znaczy także poszukiwać, chcieć słyszeć własnymi uszami, pragnąć przełamać przeciwności, które się napotyka, przeszkadzające w słuchaniu i rozumieniu. Umiejętność czytania (ze wszystkimi zdolnościami rozumu i z całą otwartością serca) jest sposobem wejścia do domu Pana: zatem jest to Pismo Święte, wspólnota zgromadzona i słuchająca Pisma, rzesze ludzi szukające sensu własnego życia, konfrontacja z Ewangelią. Owi czterej mężczyźni niosący łożę są jakby przedłużeniem tego człowieka, jego dwoma rękoma i dwoma nogami, które zastępują te unieruchomione. Jeśli jest prawdą, że słuchanie w duchu

wiary jest wyłącznie darem, dar jest również poszukiwany, a Pan rozpoznaje czystość tego szukania, kiedy „widzi ich wiarę” (w. 5), a w każdym bądź razie potwierdza, że ją rozpoznaje (por. Mk 5, 34; 10, 52) w tym, który jej szuka, i to staje się początkiem dialogu, przejściem od szukania do dialogu osobowego.

Druga faza, w drugiej scenie, jest tą, w której Słowo szukane i słuchane przenika jak miecz o podwójnym ostrzu i ukazuje całą prawdę o sercu (oczywiście w swoim pragnieniu słuchania i w swej dyspozycji do wierzenia, lecz także w swej kruchości i wrażliwości oraz w swym grzechu). Poszukiwanie Boga i możliwość słuchania Jego Słowa jest czymś, co może narodzić się z nieskończoności wydarzeń, sytuacji, doświadczeń życiowych i spotkań, które mogą być odczytane w świetle tej iskry Bożej pojawiającej się w człowieku. Lecz kiedy następuje słuchanie, które jest również autentyczną więzią, pojawia się jednocześnie w tym momencie intensywna świadomość potrzeby miłosierdzia, przebaczenia i nawrócenia. Nie zawsze jest tak, że najpierw się postrzega zło, grzech i dopiero później następuje zwrócenie się do Boga. Na pewno może się tak zdarzyć, często jest tak, że to jest moment, w którym dusza w swej głębi znajduje siłę do wzywania Boga i do pokładania nadziei w Jego Słowie przebaczenia (por. Ps 130). Lecz być może bardziej powszechną, ale z tego powodu nie mniej ważną jest często sytuacja, w której skrucha i żal, dar łez i doświadczenie przebaczenia są w rzeczywistości pierwszym cennym owocem świadomego poszukiwania Boga przez kogoś, kto został dotknięty przez Słowo i poddany jego osądowi. I to właśnie pomaga odróżnić sens grzechu od poczucia zabrudzenia (które być może jest nieuniknione, ale które też zawsze należy poddawać rozpoznaniu) oraz odróżnić od poczucia winy, które jest czymś zupełnie innym. Fałszywa duchowość często nie rozróżnia rozmaitych wymiarów człowieka i niekiedy wydaje się skuteczna w kierowaniu świadomością, lecz jednocześnie nie jest w stanie stwarzać doświadczenia wolności ducha i ludzkiej dojrzałości. Dlatego że nie ma autentycznej świadomości grzechu, jeśli nie wychodzi się od Słowa, które działa w każdej osobie (może także tego, wrytego w naszych sercach), a tylko ono może skierować ku nawróceniu, wskazując drogę i dając siłę, aby wybrać i kroczyć wąską drogą prowadzącą do życia.

I w końcu właściwy cud, czyli *trzecia faza*: życie nowe, życie właściwie przemienione, w którym na nowo rozpoczyna się chodzenie o własnych nogach i w ten sposób można kreować już swoje życie, przemienione przez wiarę. Życie pełnią, dojrzałe i w pełni świadome jako ludzki wybór, lecz jednocześnie w przekonaniu, że ta siła nie pochodzi od nas. Z pierwszego ruchu, którym jest zwrócenie życia w kierunku Słowa Bożego, Jezusa wypowiadającego słowa, rodzi się ruch od słowa do życia. Od spotkania z Jezusem w Jego domu, gdzie następuje rozpoznanie samych siebie, rozpoczyna się powrót do własnego domu, do historii, w której każdy człowiek ma rolę do spełnienia jako świadek.

Paralytyk wychodzi z tego domu i wraca do własnego domu właśnie po uzyskaniu zdolności poruszania się, po odzyskaniu władzy nad swoimi siłami. To jest owo „opanowanie” (*dominio di sé* – wł., które można przetłumaczyć jako panowanie nad sobą, bycie panem samego siebie), o którym mówi Paweł w Liście do Galatów (5, 23) jako o owocu Ducha Świętego – nie panowanie człowieka zaślepionego obłudą wszechmocy i niezależności i z tego powodu tak kruchego, kiedy staje przed trudnościami nie do pokonania i przed niepowodzeniami, które ciągle się czają, nawet nie *autarcheia* stoików, wzniosły ideał moralności, nie wolny jednak od ryzyka, że stanie się idolatrią bożka zwanego „ja”. Chodzi o „opanowanie” człowieka, któremu zostało przebaczone i który potrzebuje zawsze przebaczenia, który jednak pokonał wstyd własnej słabości, paraliżu, ślepoty i głuchoty. A wstyd jest prawdziwym przeciwnikiem do przewyciężenia, aby zdołać nawrócić się, aby wzrastać we wierze i w świadomości własnych sił, lub też lepiej, sił otrzymanych od Pana w Duchu Świętym.

Wszyscy trzej Ewangelisci wspominają jeszcze jeden szczegół, który może wydawać się interesujący, być może czysto choreograficzny. Jezus mówi do paralytyka, by wziął swoje łoże i wraz z nim odszedł do domu. Ten szczegół, którego żaden z nich nie opuścił, pozwala przypuszczać, że ma jakieś szczególne znaczenie. Dlaczego więc powinno się zwrócić uwagę na tego człowieka, który zaczął chodzić i wraca do swojego domu razem ze swym łożem na plecach? Przychodzi na myśl obraz ludzkiej słabości, którą człowiek ma zanim zbliży się do Słowa, która również pozostaje i można też jej ponownie ulec, zawsze już mu towarzyszy i nie potrafi się jej pozbyć, zapomnieć o niej. Każde doświadczenie ponownych narodzin niesie ze sobą doświadczenie człowieka starego, którym się kiedyś było. I to jest bardzo ważne, aby ponownie nie popaść w iluzję, że pewne problemy mogą się rozwiązać raz na zawsze. Każdy, kto został nawrócony przez Słowo, powinien zdawać sobie sprawę, że potem trzeba będzie dźwigać na plecach owo łoże paralytyka, gdyż uzdrowienie nie wymazało tej słabości, która była u źródła paraliżu, jedynie ją przemieniło, sprawiając, że otrzymała nowy sens, pełnię i wolność, promieniowanie światła, które może pozwolić ludziom, także tym stojącym obok, „wychodzić z siebie, stawać obok ze zdumienia”³⁶ (w. 12, gdzie jest powiedziane, że wychodzili ze zdumienia, gr. *existasthai*, które nawiązuje do paralelnego „wyszedł”, gr. *exelthen* paralytyka; termin ten w Biblii Tysiąclecia jest tłumaczony jako „zdumiewać się” i zazwyczaj jest brany w znaczeniu: zdumienie, osłupienie; ale można sobie zadać pytanie, czy nie chce ono również wyrazić początkowego doświad-

³⁶ *Grecko-polski Nowy Testament*. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, Warszawa 1994.

czenia nawrócenia: pośród wielu możliwych tłumaczeń tego kontrowersyjnego terminu, nie wydaje się słuszne wykluczenie i tej możliwości³⁷) i jednocześnie wielbić Boga, ponieważ, jak mówi Mateusz, dał On taką moc (Mt 9, 12) – Człowiekowi, którym jest Jezus oraz ludziom, którym zostało przebaczone, uzdrowionym i odkupionym przez Słowo.

LECTIO DIVINA IN THE LIFE OF A MONK AS A BIBLE READING BY A CHRISTIAN

Summary

The *lectio divina* is a kind of prayer through the Bible, which started in the Old Testament. In the Christianity it was practiced by the old desert fathers and by the monks. S. Benedict prescribed it, by his Rule, for every monk at the start of the day. Since then it became a characteristic of the benedictine monastic spirituality and today, it seems to be as well a peculiarity of Christian spirituality. That is why we have the title *lectio divina* as the ground of Christian spirituality. The article is in two parts: *lectio divina* from a theoretical point of view, which, by definition is the exercise of personal listening to the Word of God, hence its place in the Church monastic tradition. Then it shows the *lectio* model according to the scheme: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*. The second part is the instrument to cure the *lectio* in the daily life; however it just the first step (reading), as the three further steps are absolutely individual. So the second part is the *lectio* on the existential point of view. In Marc's Gospel 2:1–12 the miracle of the man sick of the palsy, does not seem to be Jesus answer to the requested recovery: it's rather the unexpected effect of a process initially moved by the wish to listen to Jesus preach, regardless of the palsy limits. The point puts a strong accent on the symbolic value of the tale: moving towards, even when it's had moving, Jesus Word, one makes the experience of the sin remission first, then of the physical recovery, becoming a witness of the „new man”. We can see here a possible way of *lectio divina*: from one existence to the Word, from the Word to one life.

Nota o Autorach:

br. **LORENZO SARACENO** OSB Cam – mnich kameduła w Pustelni św. Jerzego nad Jeziorem Garda we Włoszech. Absolwent literatury łacińskiej i włoskiej na Università degli Studi w Mediolanie, wykładowca na Uniwersytecie w Weronie przy Katedrze Łacińskiej Literatury Średniowiecznej, tłumacz i redaktor naukowy wydawanych w języku włoskim wszystkich dzieł Piotra Damianiego. Zajmuje się także egzegezą biblijną, a szczególnie *lectio divina*.

³⁷ Por. J. Mateos i F. Camacho, *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, vol. 1, Assisi 1997, s. 199.

o. **ROBERT ŁASKARZEWSKI EC** – mnich kameduła, aktualnie przebywający w Pustelni św. Jerzego nad Jeziorem Garda we Włoszech. Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego zainteresowania koncentrują się wokół duchowości monastycznej i *lectio divina*.