

Andrzej Siemieniewski

Problem nawrócenia jako punkt wyjścia katolickiej teologii duchowości

Wrocławski Przegląd Teologiczny 8/2, 59-72

2000

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.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

PROBLEM NAWRÓCENIA JAKO PUNKT WYJŚCIA KATOLICKIEJ TEOLOGII DUCHOWOŚCI

*„Gdy w czyimś życiu duchowym rzeczywiście nastąpi głębokie nawrócenie,
nie można powiedzieć, że wydarzyło się ono w obrębie życia religijnego tej osoby;
jest raczej tak, że ta metanoia poprzedza życie religijne
lub jest właściwym początkiem tego życia.
Termin postęp lub rozwój byłby zupełnie nieestosowny
dla opisu tego fenomenu o rozstrzygającym znaczeniu”¹.
(Dietrich von Hildebrand)*

1. W POSZUKIWANIU POCZĄTKU

Książka słynnego francuskiego teologa duchowości katolickiej, o. Charlesa André Bernarda SJ – *Traité de théologie spirituelle* (Paris 1986) – jest zaopatrzona na okładce w ilustrację. Przedstawia ona długi szereg ludzi zmierzających do nieba. Sznur postaci wynurza się z dolnej części okładki tego dzieła teologii duchowości, a wędrowcy jeden za drugim wspinają się po drabinie w stronę Jezusa czekającego ich u szczytu. Nie widzimy natomiast, jak owi duchowi pątnicy zaczęli swoje przedsięwzięcie, w jaki sposób znaleźli się na szlaku ku Bogu. Zresztą nie wszystkim z nich udaje się sztuka dotarcia do celu. Część z nich wchodzi pod górę na którymś etapie wędrowki, na kolejnym szczeblu, wpada w pułapkę. Oto diabły, wysłannicy szatana czyhają, aby za pomocą sznura zręcznie zarzuconego na szczyt ofiary ściągnąć ku przepaści tych spośród pielgrzymów ku niebu, którzy nie mają się na baczności. Gdy przyglądamy się opisywanej okładce *Traktatu teologii duchowości*, możemy odnieść wrażenie, że w pielgrzymce chrześcijanina ku świętości jasny jest jej cel: spotkanie ze Zbawicielem czekające węd-

drowca u kresu drogi. Dość wyraźny też jest jej przebieg, a więc zarówno radość zbliżania się ku końcowi mozołu, jak i czyhające po drodze niebezpieczeństwa. Natomiast początek szlaku ginie w pomroce, z pewnością dlatego, że jest uważany za oczywistość do tego stopnia, że w ogóle nie warto o nim wspominać. Na chrześcijańskiej drodze do Boga po prostu *się jest*. Stąd płynie charakterystyczna koncentracja uwagi na właściwym sposobie *kroczenia drogą*; z tego samego źródła pochodzi jednak nie mniej typowe pomijanie opisu *wejścia na drogę*.

Najważniejszy nurt teologii duchowości katolickiej, mając świetnie opanowane takie dziedziny, jak typologia modlitwy, podział życia duchowego na poszczególne okresy czy pomoce dla życia wiary w postaci sakramentów lub lektur, cechował się jednak tradycyjnie charakterystycznym niedomówieniem. Teologia ta, dostosowana do rozważania problematyki organicznego wzrostu w doskonałości, raczej nie poruszała problemu *nawrócenia*, a więc momentu *rozpoczęcia* drogi ku niebu, i to rozpoczęcia od chwili przygody *spotkania ze Zbawicielem*, Jezusem Chrystusem. Z pewnością nie chodziło tu o brak doktrynalnego przekonania o konieczności łaski dla każdego kroku w życiu duchowym. Sprawa rozbijała się raczej o trwanie w schemacie organicznego, harmonijnego wzrostu, wzdłuż łagodnej linii wznoszącej się stopniowo w górę. Pytanie o to, jak znaleźć się na drabinie prowadzącej do duchowego celu, po prostu stało często poza zasięgiem zainteresowań. Problem zapoczątkowania drogi katolickiej duchowości rozwiązywało przecież urodzenie się w kraju, gdzie katolicka społeczność w sposób niejako automatyczny zapewniała wejścia na szlak prowadzący do celu, zapewniało go też odpowiednie wychowanie religijne i edukacja chrześcijańska.

W zmieniających się warunkach życia chrześcijańskiego narasta jednak obecna pewna trudność: jak teologicznie interpretować coraz ważniejszy problemem prezentowania Ewangelii nominalnym katolikom, ludziom, których wiara ograniczała się uprzednio może do czysto zewnętrznego zaznajomienia się z pewną (czasem skromną) ilością informacji o nauce Jezusa Chrystusa? Czy rozpowszechniony sposób traktowania jako drugorzędnego problemu nawrócenia nie sprawi, że będziemy się uczyć o sposobach zwycięskiego *marszu na drogę* do Boga, zostawiając na boku fundamentalny i coraz bardziej palący problem: jak na tej drodze się w ogóle *znaleźć*!

Teologowie sygnalizują obecność tej sytuacji ze zwiększoną uwagą już od jakiegoś czasu. W introduktywnym podręczniku akademickim dla studentów teologii zatytułowanym *Teologia duchowości katolickiej* ks. Andrzej Santorski zaznacza istnienie tego problemu z wystarczającą jasnością². Jeśli natomiast chodzi

¹D. von Hildebrand, *Koń trojański w Mieście Boga*, Warszawa 2000, s. 152.

²A. Santorski, *Duchowość sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, w: W. Słomka (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 148-177.

o bliższe jego omówienie, to czytelnik pozostaje z pewnym niedosytem. Kiedy czytamy, że „przez poddanie się Chrystusowi, Panu chwały, człowiek ochrzczony zostaje przez Niego wprowadzony w nowe życie, przeniknięte eschatologiczną nadzieją”³, to w naturalny sposób pragniemy dopytać się o znaczenie takich sformułowań jak: „poddanie się Chrystusowi” albo „nadzieja” – w odniesieniu do człowieka w wieku niemowlęcym, kiedy to tradycyjnie większość katolików przyjmuje chrzest. Nie jest całkiem jasne, kiedy – według cytowanego autora – następuje owo „poddanie” i od kiedy można mówić o „nadziei”, której obecność zakłada przecież w miarę dojrzałą świadomość.

Omawiając „duchowość pierwszego nawrócenia” ks. Santorski przypomina o konieczności „podjęcia decyzji”, z drugiej strony zapewniając, że „chodzi tu o pewną trwałą postawę”. Bardzo istotna jest uwaga tegoż autora:

„Pojęcie pierwszego nawrócenia, choć bardzo ważne dla zrozumienia istoty życia wewnętrznego, często nie jest należycie uwypuklone w opracowaniach dotyczących tego tematu. Można zaryzykować twierdzenie, że za tym niedopowiedzeniem w opracowaniach teoretycznych idą też skutki praktyczne. Słabość i niekonsekwencja w życiu wewnętrznym przeciętnych chrześcijan pochodzi często stąd, że to pierwsze nawrócenie mało jest głoszone i rzadko kiedy prawdziwie realizowane. Natomiast główna siła oddziaływania wielu współczesnych ruchów odnowy płynie z odnalezienia i dowartościowania tego podstawowego elementu chrześcijańskiej formacji”⁴.

W dalszej części swojego wykładu ks. Santorski zdecydowanie przerzuca ciężar rozważań w stronę problematyki moralnej, pisząc że „dla człowieka ochrzczonego w dzieciństwie czas rozpoczęcia życia wewnętrznego przychodzi wówczas, gdy przestaje być naiwnym dzieckiem i staje wobec pierwszych moralnych dylematów”⁵. Z tego zapewne powodu nieco dalej omawia problematykę kształtowania duchowości chrztu i związanego z nim nawrócenia tylko jako element „przygotowania do pierwszej spowiedzi i Komunii św.”⁶, zasadniczo lokując aplikację chrześcijańskiej nauki o nawróceniu w pedagogii pierwszych klas szkoły podstawowej. Tylko ogólnikowo, w paru słowach wspomina później, że odnawianie aktów składających się na „pierwsze nawrócenie” jest ważne w całym chrześcijańskim życiu. Sugerowałoby to, że normalna sytuacja typowego katolika nie zakłada po okresie dzieciństwa konieczności zwracania się do niego z apelem ewangelicznego nawrócenia w ścisłym tego słowa znaczeniu, a jedynie z wezwaniem do jakiegoś stopniowego, progresywnego pogłębiania nawrócenia już posiadanego.

³Tamże, s. 154.

⁴Tamże, s. 155.

⁵Tamże, s. 156.

⁶Tamże.

W porywającej pracy na temat teologii duchowości Louis Bouyer⁷ nazywa nawrócenie jednym z „decydujących momentów życia”, obok wyboru powołania i rozpoczęcia nowego etapu życia wewnętrznego⁸. O ile jednak tym dwóm ostatnim momentom poświęcone są całe rozdziały pracy francuskiego oratoria-
nina (powołania chrześcijanina w różnych aspektach jest opisane na stronach 116-168; etapy życia wewnętrznego na stronach 169-196), o tyle zagadnienie nawrócenia nie zajmuje zbyt eksponowanego miejsca w tej pracy (niecałe dwie strony). Nawrócenie jest zdefiniowane jako „pojawienie się żywej wiary tam, gdzie była jedynie wiara martwa, lub gdzie wcale jej nie było”⁹. Zostaje też sformułowany problem, centralny dla naszych rozważań na tym miejscu: „Nasuwają się pytania o początek rozwoju życia duchowego u chrześcijanina, który został ochrzczony przed obudzeniem świadomości [...]; czy w takim wypadku można jeszcze mówić o nawróceniu?”¹⁰ Odpowiedź jest zaskakująco jasna: „Zawsze istnieje w życiu decydujący moment, kiedy człowiek dobrowolnie i świadomie potwierdza lub odrzuca to, co było mu podane do wiadomości, zanim jeszcze uzyskał własną autonomię”¹¹.

„Zawsze” ma z całą pewnością znaczyć „w każdym przypadku”. W tym świetle dopiero można zrozumieć myśl, jaką wyraziła jedna z największych współczesnych świętych, św. Teresa z Lisieux. Mała Tereska, uważana za wzorowy typ także dziecięcej świętości, napisała, że „początek jej życia duchowego” nastąpił, „gdy miała około 13 lub 14 lat”¹². Czy nie możemy uważać tej uwagi za rewolucyjną wskazówkę, kiedy podejmujemy próbę odszukania teologicznych kategorii pomagających w zrozumieniu typowej sytuacji takiego katolika naszego przełomu wieków, który uprzednio był wierzącym jedynie z imienia, a obecnie nazywa swoje odnalezienie Boga w życiu „nawróceniem”? Chodzi tu więc o katolika odnajdującego realia swojej oddalonej od Boga przeszłości w biblijnym tekście: „Znam twoje czyny: masz imię, które mówi, że żyjesz, a jesteś umarły [...] nawróć się!” (Ap 3,1.3). Jeśli nawet tak wysoki stopień doskonałości chrześcijańskiej, jaki osiągnęła św. Teresa, nie stał w sprzeczności z szukaniem początków życia duchowego dopiero u progu dojrzałości osobowościowej, to o ileż wyraźniej taka potrzeba odzwierciedli się w życiu przeciętnego katolika...

⁷ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*, Warszawa 1982.

⁸ Tamże, s. 61.

⁹ Tamże, s. 177.

¹⁰ Tamże, s. 178.

¹¹ Tamże, s. 178.

¹² „La vie spirituelle”. Św. Teresa z Lisieux, *Rękopisy autobiograficzne*, A, 74 r. Polskie tłumaczenie (Święta Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Kraków 1984, s. 161) podsuwa sformułowanie „życie wewnętrzne”.

W szeroko używanym podręczniku teologii duchowości ks. Stanisław Witek¹³ wprowadza w tej mierze obiecującą nowość, kiedy porównuje życie duchowe do „powolnego zbliżania się do siebie dwojga ludzi, dokonania wreszcie uroczystości zaślubin, a po niej do wielu szarych dni, w których wypróbowuje się i owocuje prawdziwa miłość małżeńska”¹⁴. Wprawdzie i w tej książce ilość miejsca poświęconego problemowi nawrócenia jest raczej skromna, niemniej jednak czytelnik czuje się zaintrygowany owym metaforycznie ujętym momentem „uroczystości zaślubin”, którym jest właśnie nawrócenie.

2. ZWROT W OCENIE PROBLEMU NAWRÓCENIA?

Teza zaczerpnięta z akademickiego podręcznika teologii duchowości, że „pierwsze nawrócenie mało jest głoszone” potwierdzi się, gdy zajrzemy do różnych katolickich opracowań dotyczących rozwoju życia wewnętrznego. Pochodzące z tego samego podręcznika studium ks. prof. Stanisława Urbańskiego¹⁵ wprowadza pojęcie „pierwszego nawrócenia” przy opisywaniu etapów życia duchowego, ale omawianie go zaczyna od problemu utrzymania już posiadanego stanu przyjaźni z Bogiem: „aby chrześcijanin mógł *utrzymać stan łaski*, musi dokonać całkowitego zerwania z grzechem”¹⁶. Samo znalezienie się w stanie łaski jest traktowane jako rzecz tak oczywista, że niewarta obszerniejszej uwagi. Opis wzmiankowanego tu pierwszego nawrócenia podkreśla głównie wysiłek człowieka, pracę początkujących na drodze nawrócenia, zwracając uwagę na to, że „nie jest to wysiłek jednorazowy, ale [...] proces niełatwy i długotrwały”¹⁷. Taka perspektywa nie dziwi: skoro stan łaski zakłada się z natury rzeczy, to teologiczna wnikliwość powinna być zwrócona na to, co naprawdę fascynujące: odpowiedź człowieka na łaskę.

Podobne wrażenie odniesiemy sięgając do włoskiego słownika duchowości katolickiej, *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, do hasła „nawrócenie” (*conversione*)¹⁸. Odnajdziemy tu myśli kierujące nas ku rozumieniu „nawrócenia” albo jako przyjęcia po raz pierwszy wiary chrześcijańskiej i katolickiej, albo jako powrotu do wiary, jeśli się ją kiedyś porzuciło. Jak łatwo zrozumieć, te znaczenia rozpatrywanego pojęcia nawrócenia stosują się do osób stających się chrześcijana-

¹³ St. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986.

¹⁴ Tamże, s. 202.

¹⁵ St. Urbański, *Etapy rozwoju życia duchowego*, w: W. Słomka (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 263-305.

¹⁶ Tamże, s. 264.

¹⁷ Tamże, s. 265.

¹⁸ B. Marchetti-Salvatori, *Conversione*, w: E. Ancilli (red.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. I, Roma 1990, s. 629-632.

mi po okresie bycia wyznawcami innej religii (lub ateizmu) trwającym całe życie lub przynajmniej jego znaczną część. Droga do wiary ludzi, którzy po raz pierwszy przyjmują wiarę chrześcijańską (dodane jest: „przynajmniej po raz pierwszy w sposób wolny i świadomy”) jest opisana w kategoriach ludzkiego wysiłku, mokołu i bolesnego dźwignania się wzwyż. Odnajdziemy w omawianym *Słowniku* informacje o „potrzebnej do nawrócenia odpowiedniej dyspozycji moralnej” oraz „o potrzebnej odpowiedniej inteligencji”. Dowiemy się też, że „liczni nawróceni opisują długie i bolesne tragedie wewnętrzne, zanim dotrą do radości wiary”¹⁹. Charakterystyczne jest jednak, że powrót do żywej wiary kogoś, kto wiarę porzucił (może w okresie dzieciństwa), pozostaje bez specjalnego zainteresowania ze strony autora, mimo że jest to typowa sytuacja nominalnego katolika naszych czasów.

Dizionario sygnalizuje jeszcze inny sposób stosowania terminu „nawrócenie”. Odnosiłby się on mianowicie również do członków Kościoła określonych słowami „pobożne dusze”, a to w następującym kontekście: „nawrócenie to decydujący zwrot w życiu duchowym pobożnych dusz, w relacji do świętości”²⁰. Zwrot „pobożne dusze” (*anime pie*) z trudnością oddaje realia nominalnych katolików potrzebujących nawrócenia i pozostawia znaczny niedosyt w poszukiwaniu teologicznej odpowiedzi wobec problemu zapoczątkowania drogi życia duchowego. Ujawni się to zresztą bliżej przy rozpatrywaniu szczegółów ujętego przez niego w taki sposób problemu tak zwanego „drugiego nawrócenia”. Jako przykład jest podany bowiem stan osoby, która już postanowiła wstąpić do stanu duchownego w Kościele, a teraz jest jej potrzebne drugie nawrócenie, aby jak najlepiej realizować swoje tak rozumiane powołanie²¹. Ów upragniony stan duszy jest oddany słowami ukazującymi ogrom wysiłków człowieka: chodzi tu o „postanowienie mocne, absolutne, niezłomne, aby dążyć ze wszystkich sił ku doskonałości”²².

Owszem, przy omawianiu biblijnych aspektów nawrócenia autor zwraca uwagę zarówno na aspekty negatywne (wyznanie grzechu i odwrócenie się od niego), jak i pozytywne (powrót w ramiona Ojca niebieskiego). Podsumowuje tę część słowami: „dlatego nawrócenie jest odrodzeniem, nowym narodzeniem, nowym stworzeniem, nowym życiem”²³. Po tym krótkim odniesieniu się do aspektu daru nowości życia, dalej znajdziemy opis nawrócenia (i to znacznie szerszy) w kategoriach moralno-prawnych. Czytamy tam:

„Według doktryny Kościoła nawrócenie jest przejściem od stanu ignorancji, błędu lub nieporządku moralnego do stanu łaski, światła, przybrania za synów

¹⁹ Tamże, s. 631.

²⁰ Tamże, s. 629.

²¹ Tamże, s. 631.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 629.

przez Boga, co obejmuje wolne, pełne i nieodwołalne przyjęcie całości dogmatów i wskazań, określonych przez Boga w jego objawieniu, i przedstawionych, w jego imieniu, przez nieomylny autorytet Kościoła²⁴.

Co ciekawe, aspekt osobowej relacji ze Zbawicielem jest ujęty zdecydowanie bardziej zwięźle: „Nawrócenie jest przejściem ze śmierci grzechu do życia łaski, co jest komunią z Ojcem i z Synem w Duchu Świętym”²⁵.

Jako przykład podobnego zakresu wyobraźni dotyczącej problematyki nawrócenia chrześcijańskiego przytoczmy jeden z przedsoborowych podręczników teologii duchowości, dominikańskie dzieło *The Theology of Christian Perfection*²⁶. Nawet w części podręcznika poświęconej schematowi „całego życia chrześcijańskiego” nie znajdziemy jakichś obszerniejszych uwag dotyczących początków tego życia: jest ono raczej założone jako oczywistość niewarta obszerniejszej wzmianki. Najbardziej dramatyczny stan duszy oddalonej od Boga, jaki autor uznał za stosowne omówić, to możliwość bycia grzesznikiem w sensie „opuszczania często Mszy niedzielnej i dorocznej spowiedzi”, chociaż człowiek „modli się werbalnie”²⁷.

Wyjście z tej sytuacji jest opisane także w tym wypadku zasadniczo jako owoc wysiłków człowieka, który „szczerze pragnie żyć na sposób chrześcijański, wchodzi na drogę oczyszczenia, czyli na pierwszy stopień miłości”. Dusza na tym etapie „uniką grzechu”, „odpiera pokusy”, „walczy, choć słabo, z grzechem śmiertelnym”. Wstępna droga nawrócenia jest oddana tu przez metaforę trzech pierwszych mieszkań (według terminologii św. Teresy z Avila), które są zrelacjonowane w obrazach podkreślających trud człowieka²⁸. Co ciekawe, nie pojawia się w odnośnych zdaniach opisu żadne z imion: „Jezus”, „Duch Święty” ani „Bóg Ojciec”.

Tym bardziej ekscytujące jest odkrycie, jaką drogę w sposobie formułowania teologicznych tez o nawróceniu przebył jeden z autorów wspomnianego dominikańskiego podręcznika, o. Jordan Aumann OP. Oto pisząc po latach, w czasach posoborowych swój podręcznik historii teologii duchowości²⁹, zamieścił w nim wstępny rozdział omawiający biblijne podstawy duchowości katolickiej.

Czytamy w nim słowa zdecydowanie odbiegające od stylu zaprezentowanego przez siebie dwa dziesięciolecia wcześniej:

„Jeśliby ktoś chciał streścić duchowość Nowego Testamentu do jednej formuły, to winna ona brzmieć następująco: »Nawrócenie do Boga przez wiarę i chrzest w Duchu Świętym oraz miłość Boga i bliźniego w społeczności Jezusa Chrystu-

²⁴ Tamże, s. 630.

²⁵ Tamże.

²⁶ A. Royo, J. Aumann, *The Theology of Christian Perfection*, Dubuque (Iowa) 1962.

²⁷ Tamże, s. 219.

²⁸ Tamże, s. 220.

²⁹ J. Aumann, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, San Francisco/London 1989 (polskie tłumaczenie: *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993, tłum. ks. J. Machniak).

sa« – „nie można nic więcej istotnego dodać do teologii chrześcijańskiej doskonałości”³⁰.

Sformułowanie „chrześcijańska doskonałość” użyte w tym kontekście stanie się tym bardziej symptomatyczne, jeśli uświadomimy sobie tytuł pracy z roku 1962, z której pochodziły moralizujące i abstrakcyjnie ujęte formuły o nawróceniu: *The Theology od Christian Perfection* to przecież nic innego jak „Teologia chrześcijańskiej doskonałości”!

3. „ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE” I „ŻYCIE DUCHOWE” A NAWRÓCENIE

Niezmiernie pouczające jest zapoznanie się z teologią nawrócenie reprezentowaną przez Ch.A. Bernarda, wspomnianego na początku niniejszego tekstu francuskiego jezuitę i wieloletniego wykładowcę teologii duchowości na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Istotne dla naszego tematu fragmenty znajdziemy w dwóch jego dziełach, *Teologia affettiva* (Milano 1985) i *Traité de théologie spirituelle* (Paris 1986). W pierwszym z nich znajduje się tylko kilka i to raczej skromnych wzmianek o nawróceniu, co może zaskakiwać w pozycji poświęconej właśnie afektywnemu wymiarowi wiary chrześcijańskiej. W jednym z tych miejsc czytamy na przykład w tonie podkreślającym zobowiązanie nałożone na człowieka, że „nawrócony powinien zmienić szybko swoje nastawienie wewnętrzne”³¹, w następnym fragmencie z kolei znajdziemy wyrażone w jednym, krótkim zdaniu przekonanie, że człowieka po nawróceniu czeka droga „od autonomii do komunii”³².

Nieco więcej dowiemy się z drugiego ze wspomnianych dzieł. Liczący prawie pięćset stron *Traktat o teologii duchowości* zawiera w dziale *Rozwój duchowy* trzy i pół strony na temat „Początku życia duchowego” i „Pojęcia »nawrócenia«”³³. Definiując „nawrócenie” (*conversion*) jako „początek osobistego życia duchowego”³⁴ Ch. Bernard odróżnia „życie chrześcijańskie” (*la vie chrétienne*), którego początek jest datowany od chrztu, od „życia duchowego” (*la vie spirituelle*). Od kiedy datuje się tak określone życie duchowe? Autor powołuje się w tej kwestii na św. Teresę z Lisieux, na cytowany już wyżej fragment jej dzieła, w którym mówi ona o początku swojego „życia duchowego” (*vie spirituelle*), gdy miała około 13 lub 14 lat³⁵. Bernard komentuje te słowa: „Jej poprzednie życie chrześcijańskie

³⁰ J. Aumann, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, San Francisco/London 1989, s. 18.

³¹ Ch.A. Bernard, *Teologia affettiva*, Milano 1985, s. 183.

³² Tamże, s. 195.

³³ Ch.A. Bernard, *Traité de théologie spirituelle*, Paris 1986, s. 402-405.

³⁴ Tamże, s. 402.

³⁵ Św. Teresa z Lisieux, dz. cyt.

było karmione środowiskiem rodzinnym i do pewnego stopnia nie dało się od niego odróżnić; nie pochodziło z jasnej decyzji osobistej, ale było naśladowaniem życia rodziców i starszych siostr³⁶. Jak widać, ten słynny teolog duchowości wiąże pojęcie „życia duchowego” z odpowiednim stopniem nie tylko samoświadomości, ale także samodzielności w decyzjach życiowych. Bernard rezerwuje określenie „początek życia duchowego” najpierw dla chwili, gdy człowiek „staje się odpowiedzialny za całość swojego życia przed Bogiem”³⁷ (w ten sposób zostaje podkreślony aspekt moralny tego ważnego przełomu), a potem formułuje stosowne wymaganie w słowach: „relacja z Bogiem ma stać się relacją wszechobejmującą (*une relation totale*) osoby z osobą” (tu z kolei odnajdziemy zaakcentowanie aspektu personalistycznego). Ponieważ w osiągnięciu tego pożądanego stanu jest konieczne zreflektowanie swojej więzi ze środowiskiem społecznym, być może odkrycie napięcia w tej dziedzinie, może nawet – potrzeby przeciwstawienia się, dlatego też „życie duchowe należy normalnie rzecz biorąc raczej do wieku dorastania lub młodości niż do wieku dziecięcego”³⁸.

Odrębnym momentem jest natomiast dla teologa-jezuity „nawrócenie” (*conversion*). Jakkolwiek wielu autorów używa słowa „nawrócenie” w znaczeniu „początek życia duchowego” (czynili tak nawet św. Teresa z Lisieux i Charles de Foucauld), to jednak Bernard dla większej precyzji teologicznej odróżnia trzy poziomy nawrócenia: nawrócenie wstępne, pierwsze nawrócenie i drugie nawrócenie³⁹.

a) Nawrócenie wstępne (*la conversion préliminaire*) stanowi przejście „z niewiary do wiary”. Autor nie precyzuje, o jaki rodzaj wiary chodzi, z lektury tekstu można jednak odnieść wrażenie, że nacisk jest tu położony raczej na intelektualne przyjęcie tezy religii za prawdziwe. Niekoniecznie pociągnie to za sobą życiową determinację konieczną dla tego, co nazwał wcześniej w swoim *Traktacie* „początkiem życia duchowego”.

b) Pierwsze nawrócenie (*la première conversion*) wiąże się z postanowieniem, by rozważyć całe swoje życie w świetle wiary. Zmienia się wtedy radykalnie kierunek życia, a „życie duchowe” nabiera konkretnych kształtów. Z definicji to pierwsze nawrócenie jest „skutecznym wprowadzeniem w życie wartości religijnych w taki sposób, że wszystkie inne wartości są im podporządkowane”⁴⁰. Ciągłe jeszcze nie dotarliśmy w ten sposób do specyfiki chrześcijaństwa, gdyż – jak zauważa Bernard – istnieje tu pełna analogia do innych religii, a nawet po prostu do filozoficznych lub ideologicznych systemów wartości.

³⁶ Ch.A. Bernard, *Traité...*, dz. cyt., s. 402.

³⁷ Tamże, s. 403.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 404-405.

⁴⁰ Tamże, s. 404.

c) Drugie nawrócenie (*la seconde conversion*) to przejście do sytuacji, kiedy człowiek poddaje się całkowicie Bożemu działaniu i postanawia iść zawsze za natchnieniem Bożym. Określenie to sugeruje więc obecność natchnień, które są nie do pomyślenia bez istnienia żywej relacji z Bogiem. Tak zwane „drugie nawrócenie” poddaje Bogu afektywność człowieka i jego aktywność na sposób wszechobejmujący. Dlatego można o nim mówić wtedy, gdy zwrócenie się do Boga ma charakter całkowity (*universelle*: niczego nie zachowuje nie poddanego woli Bożej), szczery (*sincère*: prostolinijne szukanie woli Bożej) i stały (*solide*: człowiek nie stawia granic czasowych).

Jezuita francuski nie postuluje zbyt rygorystycznego podziału etapów zbliżania się do Boga według sztywnego schematu. Zauważa, że w przypadku osób o charakterze pasjonata nawrócenie drugie i pierwsze zdarzają się często równocześnie. Może to być skutkiem na przykład zdecydowanej reakcji na usłyszane kazanie lub inne nadzwyczajne wydarzenie duchowe⁴¹.

Jak Ch.A. Bernard opisuje drogę do tak zdefiniowanego drugiego nawrócenia? Uważniejsza lektura jego tekstu podpowie nam, że raczej w kategoriach indywidualistycznych. Oto czytamy, że do drugiego nawrócenia może pomóc wprowadzenie w kontemplację i życie modlitwy myślniej (*la vie d'oraison*)⁴². Warto dodać od razu, że na innym miejscu swojego dzieła podkreśla, iż specyfika nawrócenia chrześcijańskiego polega na tym, że jest ono nie tyle powrotem do „starego” (na przykład powrotem do respektowania zasad, przestrzegania prawa), co raczej spojrzaniem na to, co „nowe” (a więc dynamika życia skierowana na Boga, co najlepiej jest ujęte w określeniu „nowe życie”)⁴³.

Znacznie bardziej zakorzeniony w Słowie Bożym opis nawrócenia znajdziemy u innego teologa duchowości, u amerykańskiego dominikanina Jordana Aumanna. W omawianiu nowotestamentowej wizji duchowości wskazuje on na fundamentalny moment początku drogi duchowej, czyli konieczności „odrodzenia”: „Uczestniczenie w tajemnicy Chrystusa oznacza mieć udział w [Bożym] życiu; a przez to życie człowiek dostępuje odrodzenia (*man is regenerated*)”⁴⁴. Aumann jest świadomy, że ogólnikowe nauczanie o nowym życiu chrześcijanina i o potrzebie udziału w uświęcającej łasce, nie będzie kompletne, jeśli wprost nie postawi się pytania o sposób świadomego zapoczątkowania uczestnictwa w bogactwie Bożego daru. Królestwo Boże, jak zauważa amerykański autor, „domaga się ze strony człowieka całkowitego oddania się Bogu”⁴⁵, a to prowadzi do centralnego pytania:

⁴¹ Tamże, s. 405.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 281.

⁴⁴ J. Aumann, *Christian Spirituality...*, dz, cyt., s. 11.

⁴⁵ Tamże, s. 13.

“Powstaje problem, jak ma nastąpić owo oddanie się Bogu, co jest przecież pytaniem o warunki wejścia do Królestwa Bożego albo pytaniem o to, jak człowiek zaczyna uczestniczyć w tajemnicy Chrystusa i staje się dzieckiem Ojca”⁴⁶.

Odpowiedź na tak jasno postawione pytanie jest nie mniej jasna i składa się z dwóch części. Pierwsza z nich to odwołanie się do tego, co ma uczynić człowiek: „ma nawrócić się z grzechów (*repent for sin*), a to zakłada uznanie swojej winy przed Bogiem”. To jednak dopiero wstęp do tego, co najważniejsze. Wyzwolenie z grzechu „powinno prowadzić do odrodzenia, do nowego życia w Bogu przez Chrystusa i Ducha Świętego” i przez spełnienie dwóch warunków. Jeden warunek to „przyjęcie Słowa Bożego przez wiarę”, a drugi – „chrzest w wodzie i w Duchu Świętym”, przy pełnej świadomości, że chodzi tu nie tyle o dar nabyty i doskonalony własnym wysiłkiem, co raczej dar włany przez Boga w nas.

Wniosek z uważnej analizy tych słów na pewno doprowadzi do pytania, czy można w duszpasterskiej praktyce zakładać, że warunki te są spełnione po prostu przez sam fakt uczestniczenia w przygotowaniu do pierwszej Komunii św., ewentualnie do sakramentu bierzmowania. Jeśli nowotestamentową formułą duchowości jest „nawrócenie do Boga przez wiarę i chrzest w Duchu Świętym oraz miłość Boga i bliźniego w społeczności Jezusa Chrystusa”⁴⁷, to obiektywny dar sakramentalny (chrzest) winien spotkać się z subiektywnym zapoczątkowaniem chrześcijańskiej drogi – z „nawróceniem do Boga przez wiarę” i „miłością Boga i bliźniego w społeczności Jezusa Chrystusa”.

4. SOBORY O NAWRÓCENIU

Wbrew możliwym skojarzeniom, hasło „powrotu do Trydentu” – w jak najlepszym tego słowa znaczeniu – głosi Ch.A. Bernard właśnie w kwestii solidnego ułożenia problemu nawrócenia zarówno na fundamencie doktrynalnym, jak i na psychologicznym zrozumieniu dynamiki nawrócenia. Sobór Trydencki w czasie formułowania dokumentów na temat usprawiedliwienia zajął się między innymi zagadnieniem przejścia od życia w grzechu i w niewierze do nowego życia w łasce i prawdzie Ewangelii. Pewnym problemem przy aplikacji soborowego nauczania na potrzeby teologii nawrócenia ochrzczonego już katolika jest fakt, że w sensie dosłownym Sobór zajął stanowisko w sprawie niechrześcijanina przygotowującego się do wejścia do Kościoła przez chrzest. Ale nie jest to przeszkoda nieprzekraczalna. Jak zauważył Bernard, „chodzi zasadniczo o kogoś przygotowującego się do chrztu, ale dotyczy to również ochrzczonego, który czy to przez grzechy oddalił się od Boga, czy przez zaniedbanie lub tylko przez nieświadomość

⁴⁶ Tamże, s. 14.

⁴⁷ Tamże, s. 18.

pozostał obojętny wobec Jego łaski, a teraz zostaje pobudzony do zwrócenia się ku Bogu⁴⁸. Nauczanie szesnastowiecznego Soboru miałyby więc znaczenie dla interesującego nas na tym miejscu zagadnienia.

Nie jest to zresztą interpretacja odosobniona. Artykuł o nawróceniu ze słynnego francuskiego słownika duchowości katolickiej *Dictionnaire de spiritualité* otwiera nam podobną możliwość. Przypominając na wstępie Chrystusową obietnicę nowego narodzenia i cytując przy tym fragment Ewangelii Janowej (J 3,3) autor wskazuje, że nowe narodzenie (*une nouvelle naissance*) dokonuje się przez chrzest, a gdy człowiek łaskę chrztu utraci – przez sakrament pojednania. Sakramentalna spowiedź w wypadku człowieka, który wypadł z orbity działania łaski Bożej, jawi się jako realna możliwość nowego narodzenia w ewangelicznym znaczeniu tego słowa⁴⁹. Użycie terminu „nowe narodzenie” okazuje się więc możliwe także poza bezpośrednim kontekstem sakramentu chrztu. Sensowne jest mówienie w języku katolickiej teologii o „narodzeniu na nowo” także w kontekście powrotu do Boga po grzechu. W tym sensie łaska nowego narodzenia jest wprawdzie teologicznie związana z zapoczątkowaniem życia wiary przez chrzest i jest jego konsekwencją, ale jest od niego realnie różna. Oczywiście, im radykalniejszy jest powrót do Boga po okresie odejścia od Niego, im trwalsze skutki zostawia, tym bardziej ma charakter przełomu oddzielającego to, co minęło (stare życie), od tego, co przychodzi (nowe życie), i tym bardziej zasadne będzie zastosowanie określenia „nowe narodzenie”.

A oto istotne z punktu widzenia niniejszego tekstu tezy Soboru Trydenckiego. Początek usprawiedliwienia u dorosłych dokonuje się w człowieku za sprawą „łaski uprzedzającej” (*gratia praeveniente*). Łaska ujęta ta jest nie tylko w kategoriach czysto transcendentnych, ale może być w jakiejś mierze doświadczana, gdy „Bóg dotyka serca człowieka przez oświecenie Ducha Świętego”. Przygotowujący się do usprawiedliwienia człowiek ma „przyjąć wiarę ze słyszenia (*fidem ex auditu concipientes*)” i „na sposób wolny zwrócić się do Boga (*libere moventur in Deum*)”, a to poprzez „danie wiary prawdom i obietnicom objawionym przez Boga”. Konsekwencją przyjęcia tych prawd ma być „uznanie się za grzesznika (*peccatores se esse intelligentes*)”, a skutkiem tego kroku – akt o charakterze już pozytywnym: „od lęku przed karą zwrócić się do miłosierdzia Bożego [...] ufając, że Bóg ze względu na Chrystusa będzie łaskawy”, co doprowadzić ma w końcu do stanu „odwrócenia się od grzechu z uczuciem nienawiści do niego i wzgardy”⁵⁰.

⁴⁸ A. Santorski, *Duchowość sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, w: W. Słomka (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 156.

⁴⁹ H. Pinard de la Boullaye, *Conversion*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. II, Beauchesne/Paris 1953, kol. 2236.

⁵⁰ „Tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem [...] a divinae iustitiae timore ad considerandam Dei misericordiam se convertendo [...] fidentes Deum sibi propter Christum pro-

Również ks. A. Santorski zauważa, że zacytowany w soborowym dokumencie opis nawrócenia można odnosić do momentu wejścia na drogę życia wewnętrznego przeżywanego również po chrzcie, co tym bardziej interesującym czyni wymieniony tam szereg elementów koniecznych dla prawidłowego zapoczątkowania tego duchowego procesu. W tym właśnie kontekście stwierdza jednoznacznie: „dla ukształtowania dojrzałego życia chrześcijańskiego elementy pierwszego nawrócenia wymienione przez Sobór stanowią rzeczywiście niezbędny fundament”, mając na myśli elementy wymienione w trydenckim dekrecie: przyjęcie wiary ze słuchania (1); dobrowolne zwrócenie się ku Bogu (2); transformacja od lęku przed Bożą sprawiedliwością (3) do przyjęcia Bożego miłosierdzia (4); zwrócenie się przeciw grzechom przez pokutę (5)⁵¹. Ch.A. Bernard dopowie nam, że cytowany opis *Tridentinum* „definiuje przemianę afektywną, a nie zmianę ideologiczną (*un cambiamento ideologico*)”⁵².

Tekst Soboru Trydenckiego to nie jedyny oficjalny nowożytny dokument kościelny najwyższej rangi, gdzie możemy znaleźć tego typu inspirujące uwagi dotyczące początku drogi życia duchowego. Podczas obrad I Soboru Watykańskiego stwierdzono:

„Takie przyjęcie Ewangelii, które wymagane jest do zbawienia, jest niemożliwe bez oświecenia i natchnienia Ducha Świętego, który wszystkim daje słodycz przy skłonieniu się ku prawdzie i przyjęciu jej”⁵³.

Wyraźnie wskazuje to na docenienie aspektu świadomego odczucia Bożego dzieła w sercu człowieka przyjmującego wiarę po raz pierwszy, a zapewne też – przez analogię – odnawiającego ją w akcie nawrócenia. W podobnym tonie, opisując misyjną działalność Kościoła, II Sobór Watykański stwierdza w *Ad gentes divinitus* o „nawróceniu początkowym”: „nowo nawrócony wchodzi za łaską Bożą na drogę duchową, na której mając już udział przez wiarę w tajemnicy Śmierci i Zmartwychwstania, przechodzi od starego do nowego człowieka doskonałego w Chrystusie”⁵⁴.

Na zakończenie powróćmy raz jeszcze do słów polskiego teologa sprzed kilku lat: „Słabość i niekonsekwencja w życiu wewnętrznym przeciętnych chrześcijan pochodzi często stąd, że to pierwsze nawrócenie mało jest głoszone i rzadko kiedy

pitium fore [...] moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem”, Sobór Trydencki, sesja VI, rozdz. 5, w: *Histoire de Conciles*, red. H. Leclercq, t. X, Paris 1938, s. 86.

⁵¹ A. Santorski, *Duchowość sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 156.

⁵² Ch.A. Bernard, *Teologia afektiva*, dz. cyt., s. 119.

⁵³ „Absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati”, *Constitutio Dogmatica de Fide Catholica*, sesja 3, rozdz. 3, w: *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, t. II, Th. Grandérath (red.), Freiburg/Breisgau 1903, s. 496-497.

⁵⁴ *Ad gentes divinitus*, 13.

prawdziwie realizowane. Natomiast główna siła oddziaływania wielu współczesnych ruchów odnowy płynie z odnalezienia i dowartościowania tego podstawowego elementu chrześcijańskiej formacji”. Z całą pewnością więc teologia duchowości przełomu wieków winna znaleźć jedno ze swoich natchnień właśnie w metodycznej i krytycznej refleksji prowadzącej do bardziej teoretycznego „dowartościowania tego podstawowego elementu chrześcijańskiej formacji”. Jeżeli bowiem, według słów znakomitego teologa L. Bouyera, „zawsze istnieje w życiu decydujący moment, kiedy człowiek dobrowolnie i świadomie potwierdza lub odrzuca to, co było mu podane do wiadomości, zanim jeszcze uzyskał własną autonomię”, to jednym z ważnych zadań formacji chrześcijańskiej będzie staranie o właściwe doprowadzenie chrześcijanina do tego decydującego o życiu duchowym momentu.