

Paweł Placyd Ogórek

Równowaga wewnętrzna w życiu religijnym i kontemplacji

Studia Theologica Varsaviensia 36/1, 137-176

1998

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.

PAWEŁ PLACYD OGÓREK OCD

RÓWNOWAGA WEWNĘTRZNA W ŻYCIU RELIGIJNYM I KONTEMPLACJI

Tr eść: 1. Równowaga wewnętrzna w życiu religijnym; 2. Równowaga wewnętrzna w kontemplacji.

WSTĘP

Kardynał Jean Danielou, autor książki „Bóg i my”¹, wypowiedział istotne stwierdzenie dotyczące autentycznego życia religijnego. Mówi on, że *nic nie jest bardziej niebezpieczne, niż religia, która uważa, że może obejść się bez rozumu*². To swoje bardzo radykalne stwierdzenie uzasadnia on faktami, które niejednokrotnie mają miejsce w fałszywie przeżywanej religijności, a która z kolei staje się powodem ataków na religie w ogóle. Religijność, która eliminuje rozum w swoim doświadczeniu wiary prowadzi zwykle do fanatyzmu, iluminizmu lub obskurantyzmu. Niejednokrotnie gubi się w zabo-
bonach. Jest swoistym sposobem pójścia *drogą najmniejszego oporu* (...). *Religia, która dopatruje się tajemnicy tam, gdzie jest tylko ignorancja usprawiedliwia krytykę pozytywistyczną, traktując ją jako przednaukowe stadium myślenia*³. Tajemnica religii dotyczy przecież innego przedmiotu niż ten, który jest właściwy innym dyscyplinom naukowym niż teologia. Pojawia się jednak niejednokrotnie w życiu religijnym pomieszanie tych dwóch dziedzin. Rola naukowej krytyki polega na usuwaniu takich pomyłek, które są ewidentne zarówno na

¹ J. Danielou, *Bóg i my*, Kraków 1965, 37.

² *Tamże*.

³ *Tamże*.

plaszczyźnie naukowej refleksji, jak również w praktyce codziennego życia religijnego.

Wielu współczesnych ludzi, zarówno wierzących, jak i niewierzących, przeciwstawia rozumowi osobiste przeżycia religijne. Wychodząc z pozycji człowieka wierzącego, należy przyznać, iż prawdziwe poznanie Boga zawiera w sobie jakieś osobiste, niepowtarzalne spotkanie i wewnętrzne nawrócenie. Przeżycie religijne jest w pewnej mierze w najwyższym stopniu subiektywne. Pewność, do której ono prowadzi, nie daje się w sposób adekwatny przekazać innym⁴. W religijnym poznaniu Boga dopatrują się niektórzy autorzy wyrazu uzdolnień związanych z psychologiczną strukturą człowieka. Według tych opinii jedni byłiby z usposobienia religijni, inni nie. Zgodnie z tym przekonaniem wiara byłaby całkowicie subiektywnym doświadczeniem, nieprzekazywalnym i niewytłumaczalnym. Jest to przeżycie emocjonalne. Trafia ci się lub nie. Jeśli ci się przytrafiło, to „masz wiarę”⁵.

Według takiego przekonania fakt, że ktoś „ma wiarę” niekoniecznie musi wpływać na jego rozumowanie, ponieważ jego wiara to coś emocjonalnego, a więc poza zasięgiem rozumu. Nie można tego ani wytłumaczyć sobie, ani komukolwiek innemu. Lecz jeśli wiara nie odnosi się w żaden sposób do rozumu, to trudno dostrzec w jaki sposób taka wiara może wpływać na osobisty pogląd na świat i na odniesienie do świata wartości. Można by zapytać, czy rzeczywiście chodzi tutaj o rzeczywistość wiary religijnej. Parodiując taki fałszywy obraz wiary, pisze T. M e r t o n , że *nie jest chyba ważniejsza od tego, czy masz rude włosy czy protezę lewej nogi. To ci się po prostu przytrafiło ale nie zdarzyło twojemu sąsiadowi*⁶.

To fałszywe pojęcie wiary, zauważa Trapista z Gethsemanii, jest *ostatnim wykrętem kompromisu między religią a racjonalizmem. Czując, że zgoda w domu jest niemożliwa, wiara barykaduje się na strychu, resztę domu pozostawiając rozumowi. A przecież wiara i rozum mają iść pod rękę; nie przewidywano dla nich rozwoju czy separacji*⁷.

Podejmując temat: Równowaga wewnętrzna w życiu religijnym i w kontemplacji, odwołaliśmy się do wypowiedzi dwóch wybitnych autorytetów w przedmiocie życia religijnego. Poprzez pryzmat tych

⁴ Por. W. Nigg, *O świętych inaczej*, Poznań 1980, 156.

⁵ Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, w: *Szukanie Boga*, Kraków 1982, 57.

⁶ *Tamże*.

⁷ *Tamże*.

wypowiedzi należy ukierunkować niniejszą refleksję. Należy jeszcze uczynić wyraźne zastrzeżenie, mimo pozornie sugerującego sformułowanego tematu, iż nie będzie to analiza o charakterze psychologicznym. Wprawdzie przeżywanie wiary jako doświadczenia religijnego jest szczególnym wyrazem religijnego doświadczenia i można je rozpatrywać także jako stan psychologiczny. Stan psychologiczny zaś jest fenomenalnie (zjawiskowo) i egzystencjalnie wyróżnialnym zespołem doznań i przeżyć stanowiących zwartą całość. Biorą w nim udział wszystkie elementy konstytuujące osobę ludzką. Szczególną jednak rolę odgrywa w nim czynnik poznawczy, rozum, który w sposób istotny rzutuje pozytywnie lub negatywnie na inne władze człowieka, w szczególności na jego wolę i uczucia⁸, a także pośrednio na dziedzinę somatyczną.

O równowadze wewnętrznej w życiu religijnym w szczególności sposób decyduje rola rozumu i jego właściwe odniesienie od rzeczywistości wiary. Nic bardziej niebezpiecznego niż religia, która uważa, że może obejść się bez rozumu⁹. Przede wszystkim rozum informuje o treści wiary. Następnie ukazuje, iż jest czymś irracjonalnym nie wierzyć Bogu, który przekazywane człowiekowi prawdy wiary potwierdza znakami prawdziwości Objawienia. Wiara nie niszczy rozumu ale uzupełnia go. Nigdy nie może być z nim w sprzeczności. Tym niemniej należy zachować delikatną równowagę między nimi. Trzeba unikać dwu skrajności: łatwości i sceptycyzmu, przesądu i racjonalizmu. Jeśli pojawia się zachwianie tej równowagi, co ma miejsce wówczas, gdy człowiek religijny zbyt mocno oprze się na doświadczeniu swoich zmysłów i rozumuje tam, gdzie wiara winna być nauczycielką i przewodniczką, wtedy wkracza on w świat ułudy wbrew swojemu pozornie rozumnemu zamierzeniu. Jeśli natomiast „urąga rozumowi” i zawiera niepewnemu autorytetowi, wówczas także kończy się na ułudzie. *Rozum jest ścieżką prowadzącą do wiary i wiara przyjmuje pałeczkę, gdy rozum jest już bezradny*¹⁰.

Wielka Mistrzyni życia duchowego, Doktor Kościoła, św. Teresa z Avila niejednokrotnie powtarzała: *Od czczych i bezmyślnych dewocji zachowaj nas Boże*¹¹. Podobnie św. Jan od Krzyża, Doktor Mistyczny i wszyscy mistrzowie życia duchowego podkreślają szczególną rolę w

⁸ *Tamże*, 159.

⁹ J. Danielou, *Bóg i my*, 37.

¹⁰ T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 54.

¹¹ Św. Teresa od Jezusa, *Życie*, 13, 10, w: *Dzieła*, Kraków 1987, t. 2.

życiu duchowym i religijnym w ogóle konieczność wysiłku zmierzającego ku dojrzałości duchowej. Ta dojrzałość jest owocem przede wszystkim szczególnego działania Ducha Świętego, ale też zakłada to, co św. Teresa określa jako „zdrowy rozsądek”¹².

W niniejszym studium szczegółowa refleksja będzie koncentrowała się wokół dwóch zasadniczych punktów: 1) równowaga wewnętrzna w życiu religijnym, 2) w kontemplacji. Z kolei punkt pierwszy dotyczący równowagi wewnętrznej w życiu religijnym w ogóle zostanie uszczegółowiony do następujących punktów: a) zasadnicze ustawienie duchowe, b) konflikty psychiczne i ich wpływ na życie religijne, c) mój obraz Boga, d) droga do wolności. Część druga, dotycząca równowagi wewnętrznej w kontemplacji zakłada dane uprzednio rozpatrzone na płaszczyźnie życia religijnego w ogóle, ale wnosi ponadto nowe uwarunkowania ze względu na wyższy poziom religijnego doświadczenia właściwego życiu mistycznemu.

1. RÓWNOWAGA WEWNĘTRZNA W ŻYCIU RELIGIJNYM

a) Zasadnicze ustawienie duchowe

W każdym prawdziwie ludzkim działaniu niezwykle ważną sprawą jest jego pozycja wyjściowa. Tym bardziej w życiu duchowym bardzo istotną sprawą są zdrowe i zrównoważone zasady, na których człowiek opiera swój wysiłek modlitewno asceetyczny. Gdyby odwołać się do pewnej analogii, nietrudno zauważyć jak niezmiernie ważną sprawą jest na przykład równowaga konstrukcji i należyte wycelowanie rakiety kosmicznej w przestrzeń międzyplanetarną. Każdy błąd w punkcie wyjściowym spowoduje automatycznie odchylenie od właściwego kierunku, a w miarę posuwania się naprzód, błąd początkowy będzie stawał się coraz większy. Coś bardzo podobnego można powiedzieć i o życiu duchowym i religijnym człowieka. Okazuje się tutaj nie mniej niż to ma miejsce w materialnej przestrzeni, jak istotną jest pozycja wyjściowa oraz zrównoważone zasady życia duchowego. Błędy w tej pozycji wyjściowej powiększają się z czasem i powodują coraz poważniejsze odchylenia, począwszy od

¹² Św. Teresa od Jezusa, *Fundacje 7,2*, w: *Dzieła* 1987, t. 3, 500.

zwykłych dziwactw, a skończywszy na daleko idących groźnych wypaczeniach¹³.

Można wprawdzie zgodzić się z faktem, iż niejednokrotnie Bóg daje się odnaleźć ludzkiej duszy w sposób zupełnie nieoczekiwany, mimo zupełnego braku przygotowania ze strony człowieka. Takie „cuda” jednak rzadko się zdarzają. Życie wraz z jego doświadczeniami i działaniem łaski, może wiele naprawić i wyprostować. Jednakże zapewnienie duchowemu rozwojowi prawidłowego startu jest sprawą ogromnej wagi. Spośród wielu szczegółowych zagadnień wchodzących w zakres zasadniczego ustawienia duchowego zwróćmy tutaj uwagę na trzy momenty: aa) wiara, ab) hierarchia wartości, ac) frontem do rzeczywistości.

aa) Wiara

Punktem wyjścia prowadzącym do spotkania z Bogiem jest wiara. Często zauważa się, iż wśród dzisiejszych wierzących nie brak jest takich, którzy chociaż uważają się za wierzących, to jednak ich wątpliwości w wierze graniczą z zakwestionowaniem nawet podstawowych prawd wiary. I tak jedni twierdzą, że w ogóle nie powinno być dogmatów, gdyż ich zdaniem zagraża to wolności człowieka. Inni uważają, że wiara w wieczne potępienie jest czymś przestarzałym lub niezgodnym z Bożym miłosierdziem. Jeszcze inni są zdania, że czas nierozważności małżeńskiej już przeminął i Kościół musi stopniowo zmienić swoje stanowisko w tej sprawie.

To wszystko nie może być czymś, co można lekceważyć. Nie można iść za bardzo niebezpiecznym dziś kierunkiem laickiej orientacji, który mówi, że mniejsza o to, jaki kto posiada światopogląd, byleby tylko był moralnym człowiekiem. Trzeba zatem w takich wypadkach koniecznie i wytrwale prostować postawę intelektualną i woli, aż z pomocą łaski Bożej będzie można dojść do pełnej wiary w to wszystko, co głosi Kościół, wiedząc, że „wiara częściowa w ogóle nie jest wiarą. Odrzucenie bowiem (nawet) jednej objawionej prawdy jest już odrzuceniem autorytetu Bożego”¹⁴. Wiara bowiem w swej najgłębszej istocie nie jest tylko przyjęciem pewnej liczby prawd, pewnej dok-

¹³ Por. P. Rostworowski, *O kierownictwie duchowym – kilka zasad i wskazań*, Kraków 1973, 26–27, maszynopis.

¹⁴ *Tamże*.

tryny, ale przyjęciem Boga i Jego autorytetu, jako Najwyższej Prawdy¹⁵. Miłosierdzie Boże chociaż jest nieskończone, to jednak nie jest absurdalne.

ab) Hierarchia wartości

Autentyczne życie religijne musi zakładać wierność obowiązkom stanu i miłość bliźniego, zwłaszcza w stosunku do najbliższych i domowników. To właśnie stanowi podstawową hierarchię wartości, o której tutaj mowa¹⁶. Wypełnianie zwyczajnych powinności człowieka i chrześcijanina stanowi właściwy sprawdzian autentyczności życia duchowego. Autentyczne życie religijne kształtuje postawę opartą na rzeczywistości, jest ona bardzo związana z wiernością woli Bożej. Ta wierność wzrasta w miarę duchowej dojrzałości. Jednakże już od początku drogi duchowej trzeba mieć to pilnie na uwadze, aby działając zbytnio „po swojemu” nie rozminąć się z wolą Bożą. Nie chodzi tutaj o wyraźne sprzeniewierzenie się miłości poprzez grzech, ale odejście od realizacji pełni życia chrześcijańskiego, czyli świętości.

ac) Frontem do rzeczywistości

Człowieka szukającego Boga należy ustawić frontem do rzeczywistości. Nie można spotkać Boga uciekając od rzeczywistości, ustosunkowując się negatywnie do tego, co jest, ale można Go znaleźć przyjmując rzeczywistość¹⁷.

Nie oznacza to wprowadzie zgody i akceptacji tego, co winno być poprzez działanie miłości udoskonalone czy nawet usunięte. Chodzi tu o wolność od destruktywnego negatywizmu, który zaczyna i kończy się na krytyce, a niczego pozytywnego nie wnosi. Jeśli chrystianizm można nazwać „ucieczką”, to z pewnością nie jest ucieczką od rzeczywistości, ale ucieczką do rzeczywistości od tego, co nierzeczywiste, co jest ułudą i stanowi fikcję, uniemożliwiającą nie tylko dążenie do duchowej dojrzałości, lecz także pozbawiającą życia ludzkiego wartości prawdziwie ludzkich.

Wybitny znawca życia duchowego, o. Piotr Rostworowski OSB trafnie zauważa, iż *nawet w chorobie raka może człowiek być twór-*

¹⁵ Por. T. Merton, *Znak Jonasza*, Kraków 1962, 250.

¹⁶ Por. P. Rostworowski, *dz. cyt.*, 28.

¹⁷ *Tamże*, 29–30.

*czym i zwycięskim, jeżeli odnajdzie w niej swoje osobiste spotkanie z Bogiem*¹⁸.

Kościół wobec tajemnicy cierpienia jest bardzo pokorny i wie, że łatwiej mówić niż realizować świętość na trudnych drogach cierpienia. Nie wolno jednak zapominać, że ogromne możliwości dobra marnują się i wielu ludzi załamuje się z powodu nieumiejętności znalezienia właściwego stosunku do tego, co stanowi ich rzeczywistość daną im przez Boga, by weszli w siebie, w pewnej relacji i dystansie wobec własnego cierpienia, co jest konieczne, aby na tej drodze mogli spotkać się z Bogiem. Wielu żyje w niezadowoleniu, zgorzknieniu, a nawet w buncie przeciwko temu, co stanowi ich konkretną rzeczywistość życia, i dlatego nie rozumiejąc ani siebie, ani Boga, nie są zdolni czynić postępów w dobrym, nie znajdują szczęścia, gdyż *Boga poznaje się przez poddanie się Mu, a z Nim poznaje się prawdziwy sens życia*¹⁹.

Z tym wszystkim, co stanowi konkretną rzeczywistość życia może duch ludzki nawiązać twórczą współpracę. Ta współpraca nawet w chorobie i cierpieniu może stać się źródłem radości i zwycięstwa, gdy staje się przyjęciem Boga. Wówczas człowiek się przemienia i zdobywa zupełnie inne zrozumienie. Trzeba zatem tak kształtować ducha, by był „dopasowany do ciała”, które ma ożywiać od wewnątrz. W przeciwnym wypadku zacznie uciekać z tego „ciała”. Szczególnym przykładem tego „dopasowania się” może być życie wspólnotowe. Trzeba najpierw tę wspólnotę zaakceptować. Kto zaczyna od krytyki, niezadowolenia, negatywizmu, ten nie spotka się z Bogiem, lecz się z Nim rozminie. Nawet jeśli trzeba będzie wpłynąć na zmianę rzeczywistości, w której żyjemy, ulepszyć ją, to droga do tego prowadzi nie przez negatywizm i uskarżanie się, ale przez jej przyjęcie i ukochanie²⁰.

b) Konflikty psychiczne i ich wpływ na życie religijne

Początkiem życia religijnego jest wiara. Jest ona przede wszystkim darem Boga. Człowiek sam może jedynie przygotować duchowy grunt do otrzymania tego daru, który w swej istocie jest zawsze czymś niezashżonym. Jednakże słowo „wiara” oznacza trzy różne rzeczy-

¹⁸ *Tamże*, 30.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ *Tamże*.

wistości: przedmiot wiary, cnotę wiary i akt wiary. Otóż wiara jako akt jest odpowiedzią na uprzedzający dar wiary i może kształtować się w różnoraki sposób w zależności od podmiotu, w którym dokonuje się ten akt.

Działanie Boga ubogacającego darem wiary dotyka konkretnego człowieka, konkretnej, niepowtarzalnej egzystencji, posiadającej zmysły, uczucia, popędy, potrzeby społeczne, egzystencji przede wszystkim myślącej i świadomie wybierającej. W każdym ludzkim działaniu uczestniczy ciało i dusza. Dlatego też w akcie wiary, chociaż jest on z istoty nadprzyrodzony, wypowiada się konkretny człowiek, ze wszystkim, co się w nim mieści, co się w nim dzieje. Od stanów uczuć i konfliktów uczuciowych może więc zależeć sposób, w jaki żyjemy wiarą. *Od stanu uczuć i od konfliktów może również zależeć ostrzejsze przeżywanie prawd objawionych, które czasem zostaną w konfliktowym działaniu tak przerysowane, że trzeba już wtedy mówić o fałszywym poznaniu Boga (...) W pewnych wypadkach ten wpływ może tak dalece zmieniać nasz stosunek do Prawdy, że nasze życie religijne staje się karykaturą chrześcijaństwa*²¹.

Na przykład człowiek mający patologiczne poczucie winy przeżywa niejednokrotnie tak ostro prawdę o Bogu Sędzim ludzkiego postępowania, że inne prawdy o Bogu jako Stwórcy i Zbawcy niemal całkowicie zacierają się we jego poznaniu i religijnym doświadczeniu. Te uwagi odnoszą się również i do nadziei i miłości nadprzyrodzonej²².

To, o czym tutaj mówimy, nie dotyczy wyraźnie chorobliwych stanów przeżycia religijnego. Może to również charakteryzować całościowo dany typ religijności. Jean Guittou, członek Akademii Francuskiej, autor m.in. dzieła wysokiej rangi naukowej, religijno-filozoficznej *Maryja* ukazuje bardzo wnikliwą analizę i charakterystykę różnych chrześcijańskich Kościołów, a także różnorodność doświadczenia religijnego w łonie nawet tego samego chrześcijańskiego wyznania. *Gdy czyta się Pascala lub Bossueta, a nawet łagodnego Fenelona, czy też spośród protestantów Kalwina i Kierkegarda, trudno obronić się przedrażeniu widząc, jak dalece religia miłości potrafi wzbudzić uczucie trwogi. W protestantyzmie zjawisko to zaostrzyło się jeszcze. Ale i w niektórych środowiskach*

²¹ K. Meissner, *Konflikty psychiczne i ich wpływ na życie religijne i moralne*, Przewodnik Katolicki 35 (1967) 310.

²² *Tamże*, 310.

*katolickich występuje ono również w stanie utajonym, co z konieczności musi uderzyć każdego przyjaciela natury i życia*²³.

Autor śledząc uważnie dzieje rozwoju myśli dogmatycznej oraz towarzyszące temu zwykle filozoficzne dysputy, a także spory nie pozbawione akcentu emocjonalnego, zauważa, iż w miarę jak rozum coraz bardziej zagłębiał się w treść wiary, tajemnica pierwotnej winy zaczęła nasuwać problemy. Zagadnienia najbardziej niezbadane – takie jak: wieczne zło, związek pomiędzy tkwiącym w człowieku pierwiastkiem wolności a wszechmocą Bożą i Jego wszechwiedzą, podział na zbawionych i potępionych, z oczywistych naturalnych powodów najmocniej urzekły i niepokoily umysły. Pojęcia takie, jak usprawiedliwienie, predestynacja, Bożego wybraństwa i potępienia były w niektórych okresach *roztrząsane z ponurą zaciekłością*²⁴.

Dyskusje o pozornie teoretycznym charakterze znalazły swój bolesny oddźwięk w postawie, która w istocie jest odwrotnością autentycznego życia religijnego. W miarę jak zagadnienia dotyczące ostatecznej rzeczywistości ludzkiego istnienia coraz bardziej zaprzętały umysły ludzi, zaczęły pojawiać się w sferze ich uczuć odpowiadające im rysy: okrucieństwa, oschłości, rozpacz. Jest prawdopodobne, iż właśnie te uczucia, które zawsze w nas tkwią, stwierdza J. G u i t t o n , w stanie utajonym, gdyż wynikają już z samego położenia człowieka, z jego osamotnienia wśród świata, stały się źródłem koncepcji niedostępnego Boga, wypracowanej przez Kalwina czy Kierkegarda²⁵.

Jest rzeczą zdumiewającą, a zarazem bardzo niepokojącą, jak bardzo człowiek lubi, aby Bóg był straszny. Nie mogę zrozumieć – mówił Leibnitz – dlaczego sprawia nam aż taką przyjemność myśl, że ludzie będą potępieni²⁶. Jest paradoksalnym faktem, że dla wielu osób religijnych o wiele łatwiej przychodzi im uwierzyć w mściwość niż w miłość. Można z kolei zapytać, czy Bóg „okrutny” potrafi więcej niejako wymusić na człowieku, tej istocie o niejednokrotnie zatwardziałym sercu, niżeli Bóg miłosierny? Niemniej, niezależnie od tych fałszywych pojęć Boga, trzeba wyraźnie powiedzieć o niedorzeczności wyobrażania sobie Boga jako Tego, który naznacza swych „wybrańców” i nie kocha miłością wszechogarniającą²⁷. Mając

²³ J. Guitton, *Maryja*, Warszawa 1956, 197.

²⁴ *Tamże*.

²⁵ *Tamże*.

²⁶ Cyt. za J. Guitton, *Maryja*, w: *Jezus – Maryja*, Warszawa 1966, 403.

²⁷ *Tamże*.

zaś na uwadze kręte drogi ludzkiej myśli w przedmiocie nawet podstawowych prawd wiary, dotyczących nawet faktu Stworzenia i Odkupienia, można równocześnie zrozumieć, dlaczego wielokrotnie człowiek w odruchu protestu przeciwko tej samowolnej wszechmocy i pod wpływem niewolniczej trwogi, jaką ona wzbudziła buntował się lub wołał zapamiętać się w pogańskim uwielbieniu świata²⁸.

Podstawową prawdą życia chrześcijańskiego jest to, że Bóg jest Miłością. Ewangelia była objawieniem Bożego Ojcostwa. Bóg jest Miłością²⁹, a więc Miłością jest także Syn, który jest Jego obrazem³⁰ i Duch Święty, który jest Jego Duchem³¹. Bóg, który jest Miłością, jest Stworzycielem i Zbawicielem. Bóg, który jest Miłością, objawia swoją miłość w dziele zbawczym. Miłość stwórcza zostaje niejako dopełniona przez miłość odkupieńczą³², aby człowiek w swojej ostrożności, przezorności i oględności mógł zrozumieć, co znaczy prawdziwa miłość; że warto nie tylko służyć, ale nawet życie oddać za człowieka³³.

Człowiek został powołany z miłości do istnienia i do miłowania Boga i bliźniego. Posiada obowiązek przyczyniać się do zbawienia innych, a ta miłość do innych ludzi jest odpowiedzią na miłość Boga i probierzem tej miłości. Tymczasem konflikty psychiczne niejednokrotnie prowadzą do zburzenia tej podstawowej relacji miłości do Boga i bliźniego. Konflikty psychiczne wpływają na modyfikację poznawania podstawowych prawd wiary i postaw w stosunku do nich oraz w konsekwencji utrudniają życie. W wyniku niektórych konfliktów Bóg jawi się raczej jako obcy, daleki, obojętny, surowy sędzia, bezwzględny władca. Inne konflikty ujawniają się w relacji do bliźnich, dzielą od ludzi i utrudniają wyjście ku nim z życzliwością i miłością. Jeszcze inne łączą się z postawą samopotępienia, samoukarania, w wyniku czego człowiek nie widzi swej godności dziecka Bożego i swego miejsca w Bożym planie zbawienia³⁴.

Nie podejmując szczegółowego rozpatrzenia szerokiego zagadnienia zawartego w pojęciu „konflikt”, wystarczy jeśli w naszej reflek-

²⁸ *Tamże*.

²⁹ 1 J 4, 16.

³⁰ Kol 1, 15.

³¹ J 14, 26: 15, 26.

³² Por. K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Paryż 1980, 87.

³³ Por. S. Wyszynski, *Z gniazda orląt*, Rzym 1972, 67n; oraz tegoż autora *W sercu Stolicy*, Rzym 1972, 127nn.

³⁴ K. Meissner, *art. cyt.*, 310.

sji poprzestaniemy na ogólnym sformułowaniu, iż konflikt polega na pewnym zderzeniu się czy rozbieżnością określonych postaw, celów, sposobów działania, wobec konkretnego przedmiotu czy sytuacji. Niektóre konflikty są udziałem wszystkich ludzi bez wyjątku, inne są udziałem tylko niektórych. Przyjmuje się również, idąc za niektórymi słusznymi spostrzeżeniami (stwierdzeniami) psychologii głębi, iż najbardziej bolesne są te konflikty, które powstają we wczesnym dzieciństwie i modyfikują niejednokrotnie w poważnym stopniu cały rozwój osobowości³⁵. Stąd słuszne stwierdzenia, iż żadna pomyłka w życiu ludzkim nie jest przypadkowa.

Niewątpliwie szczególnie przekonującym w tym względzie jest odwołanie się do osobistego doświadczenia. Niejednokrotnie każdy z nas chciałby być innym niż jest. Człowiek to taka istota, zauważył jeden ze współczesnych myślicieli, iż nie chce być nigdy tym, kim jest. Pragnąłby on mieć co innego lub więcej niż posiada. Każdy z nas posiada również pewien idealny obraz samego siebie i swego stanu posiadania, a równocześnie nieustannie stwierdza, że niedorasta do tego obrazu. W tym momencie następuje niejako zderzenie pragnienia z konkretną rzeczywistością. Tkwi zatem w nas konflikt między tym, kim chcielibyśmy być, a tym, kim jesteśmy, czego doświadczamy. Tego rodzaju konflikt określa się jako konflikt egzystencjalny³⁶.

Ten powszechnie doświadczalny konflikt prowadzi do mniej lub bardziej ujawnionego niezadowolenia z siebie, co utrzymane w pewnych granicach jest rzeczą normalną. Może odegrać rolę pozytywnego „katalizatora” w doskonaleniu własnej osobowości. Problem jednak polega na tym, że niejednokrotnie staje się on przyczyną poważnej destrukcji w życiu duchowym i ludzkim w ogóle. Niejednokrotnie ten konflikt prowadzi do złości na samego siebie, do odruchów autoagresji, pędu do samoukarania, a nawet do patologicznego poczucia winy³⁷.

Doświadczenia tego rodzaju określane jako konflikt egzystencjalny, nie pozostają w odosobnieniu jako sprawa prywatna poszczególnej jednostki, lecz ujawniają się na zewnątrz w relacjach międzyludzkich. Te negatywne uczucia autoagresji, samoukarania, patologicznego poczucia winy rzutowane na otoczenie dają różnorodny obraz agresywności jak pretensje, wymagania, złośliwości, surowość, drobiazgowość, „twarde zasady” dla innych, „twarda ręka”, bezkompromisowość.

³⁵ *Tamże.*

³⁶ Por. K. Meissner, *art. cyt.*, 310.

³⁷ *Tamże*, 310.

misowość. Paradoksalność takiej negatywnej postawy wobec innych polega na tym, iż człowiek przeżywający konflikt jest jakoś przasadnie uczulony i chciałby zabić w innych to, czego nie dostrzega lub wprost nie chce dostrzegać we własnym wnętrzu, albo to, co mu boleśnie przypomina jego braki³⁸. Mogą ujawniać się różne postaci konfliktu egzystencjalnego. Nie jest bez znaczenia np. to, że małe dziecko może czuć się niekochane w rodzinie, „dziecko nieumiejące”, dziecko, które czuje się kaleką. To wszystko może bowiem prowadzić do poczucia małowartości, nieprzystosowania do życia, a nawet do chęci odwetu, zemsty; dlaczego mnie, a nie innych spotkał „ten los”. Konflikt egzystencjalny przybiera szczególnie dramatyczną postać w głębokim konflikcie, jaki wiąże się z faktem płci i życia płciowego. Jest to szczegółowe zagadnienie, którego jednak nie wolno lekceważyć³⁹.

Różne postaci konfliktów psychicznych, w szczególności głębokie doświadczenie konfliktu egzystencjalnego, wpływają na modyfikację przeżywania podstawowej prawdy religii chrześcijańskiej, jaką jest objawiona prawda o Bogu miłującym i zbawiającym. Wpływają również na sposób pojmowania podstawowej zasady życia moralnego: prawdy i miłości. Wreszcie modyfikują poznanie samego siebie i kształtowanie relacji interpersonalnych.

Zanim zostanie ukazana droga wyjścia z zaistniałej konfliktowej sytuacji, powodującej niejednokrotnie karykaturę życia religijnego, należy najpierw zatrzymać się nad kształtowaniem właściwego obrazu Boga. Rozwiązanie bowiem rozpatrywanego tutaj problemu chociaż dotyczy konkretnych sytuacji ludzkiej egzystencji, dokonuje się przede wszystkim na płaszczyźnie teologicznej, a dopiero wtórnie na płaszczyźnie antropologicznej⁴⁰. Istnieje bliska analogia rozpatrywanej tutaj problematyki do współczesnego problemu modlitwy, nazwanego również problemem „kryzysowym”. Otóż nie da się rozwiązać tego problemu bez postawienia go na właściwym miejscu, mianowicie w centrum wiary i religijności, a nie, jak to niektórzy czynią, w problemie mentalności współczesnego człowieka. Nie trudno też nie zauważyć zasadniczego czynnika wymiaru teologicznego dla pozytywnego religijnego doświadczenia na płaszczyźnie antropo-

³⁸ *Tamże*.

³⁹ *Tamże*.

⁴⁰ Por. O. Filek, *Modlitwa chrześcijańska*, w: *Powołanie człowieka*, t. 1, *Ku odnowie życia wewnętrznego*, Poznań 1972, 128.

logicznej. Szczególne znaczenie w tym procesie wyzwolenia posiada właściwy obraz Boga.

c) Kształtowanie właściwego obrazu Boga

Nasze ludzkie myślenie o Bogu tworzy często nie tylko ograniczony, ale także zafałszowany obraz Boga. Wpływa na to bowiem wiele osobistych doświadczeń. Cała historia naszego życia, w którym żadna pomyłka nie jest przypadkowa, różne obawy o siebie i o swoją przyszłość, ludzkie potrzeby oraz różnorodne pragnienia kształtują obraz Boga w kierunku pozytywnym lub negatywnym. Najbardziej osobisty obraz Boga jest niejednokrotnie bardzo wyraźnie zaznaczony życiowymi doświadczeniami począwszy od najmłodszych lat⁴¹.

Te wszystkie osobiste doświadczenia, zarówno pozytywne jak i negatywne, posiadają zasadniczy wpływ na kształtowanie się postawy w stosunku do samego siebie, do ludzkiego otoczenia i do świata. Szczególnie negatywne doświadczenia kształtują postawę nieufności, z którą wchodzimy także w naszą relację z Bogiem. Jedną z zasadniczych negatywnych postaw wobec Boga jest podejrzliwość i nieufność. Kryje się w tym bardzo subtelna pokusa, w której człowiek często wątpi w bezwarunkową miłość Boga. Przyczyną tej postawy tkwi w negatywnych osobistych doświadczeniach, w których potrzeba miłości często musiała być zawiedziona. Poza tym osobisty obraz Boga może być ograniczony przez nadmierne lęki o siebie, o zaspokojenie osobistych potrzeb, o niepewną przyszłość. Podświadomie człowiek lęka się, aby Bóg nie zabrał mu czegoś, co jest mu drogie lub też, aby Bóg nie zażądał zbyt wiele od niego⁴².

Jest wprost niemożliwością, aby w takiej sytuacji zafałszowanego obrazu Boga, doświadczyć Boga Żywego, Boga Biblii, Boga Proroków, Boga Jezusa Chrystusa. Aby doświadczyć Boga prawdziwego, trzeba uprzednio koniecznie uwolnić się od tych wszystkich ograniczeń i zniekształceń obrazu Boga. Trzeba najpierw być świadomym, iż nasze ludzkie myślenie o Bogu, nie jest tożsame z prawdziwym Bogiem, że nasze doświadczenie Boga jest uwarunkowane skończonością, kruchością i słabością ludzkiej egzystencji⁴³.

⁴¹ Por. J. Augustyn, *Mój obraz Boga, Ćwiczenia duchowne św. Ignacego Loyoli*, w: *Posłaniec serca Jezusowego* 1989, 50.

⁴² *Tamże*.

⁴³ *Tamże*.

Trzeba nadto zauważyć, iż w relacji do Boga, w głównej mierze znajdujemy się na poziomie zmysłów. Zbliżamy się do Niego, co trafnie zauważył Mistrz Eckhart, biorąc za punkt wyjścia naszą ludzką potrzebę koncentrowania się na samych sobie. Prawdziwy Bóg nie jest projekcją osobistych doświadczeń i wyobrażeń: jest pełen miłości, ale całkiem inaczej niż na miarę ludzkiej miłości⁴⁴. Bóg jest Miłością⁴⁵. Aby jednak nie spłyć świadectwa św. Jana Apostoła, trzeba pamiętać, że Ten, który jest miłością, jest także Pełnią absolutną, niepojętą i bezimienną, nieskończoną i niewysłowioną⁴⁶.

Ewangelia ukazuje Boga jako Miłość najwyższą. Najpełniejszym i najwyraźniejszym objawieniem najwyższej Miłości Boga Ojca do ludzi jest Wcielony Jego Syn, Jezus Chrystus. *W tym objawiła się miłość Boga ku (ludziom) nam, że zesłał Syna Swego jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu*⁴⁷. Krzyż Chrystusa jest wielkim błaganiem Boga skierowanym do nas, abyśmy otworzyli się na tę Miłość. W Jezusie Chrystusie Bóg unia się, jakby kęka przed człowiekiem, aby otwarł swoje serce dla Boga. Krzyż Chrystusa jest objawieniem Miłości radykalnej aż do oddania życia, aby człowiek w swojej ostrożności, przezorności i oględności mógł zrozumieć, że nie tylko warto służyć człowiekowi, ale także oddać dla niego życie. Święci to ci, którzy najpełniej zrozumieli tę tajemnicę Bożej Miłości i starali się całkowicie pozwolić objąć i przeniknąć tej Miłości. Każdy z nich poznawszy wielkość Miłości mógł powtarzać za św. Franciszkiem z Asyżu, że Miłość nie jest kochana⁴⁸.

Święty Biskup Genewy, Franciszek Salezy trafnie zauważył, iż nasze zło płynie często stąd, że bardziej boimy się diabła, niż kochamy Pana Boga. Bardziej boimy się zła, niż kochamy dobro⁴⁹. A bp Fulton Sheen dodaje, iż nasze życie nie może polegać jedynie na unikaniu grzechu, co byłoby zajęciem nudnym i męczącym. Nasze życie polega na trwałym przebywaniu w klimacie miłości, boskości, bliskości z Bogiem⁵⁰.

Pełna kontemplacja Boga uświadamia prawdę, że człowiek wyszedł od Boga, stworzony z Miłości i dla miłości oraz, że powinien

⁴⁴ Por. W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, Kraków 1993, 13, 24.

⁴⁵ 1 J 4,8.

⁴⁶ K. Rahner, *cyt. Za J. Augustyn, dz. cyt.*, 50.

⁴⁷ 1 J 4,9.

⁴⁸ *Cyt. za J. Augustyn, dz. cyt.*, 50.

⁴⁹ *Cyt. za E. Mounier, Spotkanie z chrześcijaństwem, w: Co to jest personalizm*, Kraków 1969, 49.

⁵⁰ Por. F. Sheen, *Sursum corda*, Londyn 1956, 233.

w sposób wolny i świadomy zmierzać z powrotem do Niego. Życie ludzkie osoby religijnej posiada sens tylko w perspektywie stwórczej i zbawczej miłości Boga. *Człowiek – uczy papież Jan Paweł II – pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego Chrystus-Odkupiciel „Objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”. To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w Nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!*⁵¹.

d) Droga ku wolności

Konflikty psychiczne w różnoraki sposób wpływają na modyfikację przeżywania podstawowej prawdy religii chrześcijańskiej, jaką jest objawiona prawda o Bogu miłującym i zbawiającym. Wpływają również na sposób pojmowania podstawowej zasady życia moralnego, prawdy i miłości, a wreszcie modyfikują poznanie samego siebie i stosunku do samego siebie. Ich wpływ jest zwykle negatywny. Początkiem drogi wyjścia ku wolności jest uświadomienie sobie istnienia psychicznych procesów przesunięcia i rzutowania (projekcji)⁵².

Droga, którą konflikty dotyczą życia religijnego jest przesunięcie negatywnych uczuć żywionych względem człowieka i ludzkiej społeczności, albo przerzucenie na Boga, czyli uczuciowe przypisywanie swoich własnych uczuć. Codzienne życie wykazuje, iż niejednokrotnie czujemy się zranieni przez ludzi. *Są to najczęściej zranienia w miłości – w miłości synowskiej, przyjacielskiej, narzeczeńskiej, małżeńskiej, rodzicielskiej. Jedynym skutecznym lekarstwem na ten stan zranienia w miłości może być doświadczenie Miłości bezwarunkowej, nieskończonej – a taką miłością kocha nas tylko Bóg. Tylko On jeden nie stawia żadnych warunków w miłości*⁵³. Przed Nim nie musimy niczego udawać ani nie musimy się bronić, gdyż On sam jest

⁵¹ Jan Paweł II, *enc. Redemptor hominis*, cz. 2, p. 10, s. 26.

⁵² Por. K. Meissner, *art. cyt.*, 310.

⁵³ J. Augustyn, *dz. cyt.*, 50.

największym obrońcą człowieka. Nie trzeba być od razu idealnym, nienagannym, aby być przez Niego przyjętym i otoczonym Jego Dobrocią. Tak doświadczana Miłość Boga leczy i uwalnia człowieka od niezadowolenia z siebie, z innych, ze świata⁵⁴.

Aby uniknąć smutnej perspektywy w życiu religijnym i moralnym, w którym życie staje się karykaturą chrześcijaństwa, trzeba ciągle zdawać sobie sprawę, w jakim stopniu to życie odpowiada nauce Chrystusa. Przede wszystkim należy często pytać się, jak pojmujemy podstawową prawdę objawioną o Bogu miłującym i zbawiającym oraz o powołaniu każdego człowieka do miłości. Postawa lękowa i związany z nią rytualizm przesłaniają te podstawowe prawdy i prowadzą życie religijne na manowce w większym lub mniejszym stopniu.

Emanuel Mounier, jeden z czołowych twórców personalizmu katolickiego pisze w swojej książce *Spotkanie z chrześcijaństwem: Wydaje się, że ludzie dzielą się na dwie grupy chorych: chorych na niewinność i chorych na winę. Pierwsza z tych przypadłości czyni życie zbyt błahym, druga nadaje mu ciężar nie do udźwignięcia (...) Doświadczenie wykazuje, że nic nie sprzyja zniewieściałości bardziej aniżeli przesadne poczucie winy. Raz się zakorzeniwszy, ogarnia ono niezwłocznie całą dziedzinę życia uczuciowego. Każdy wpływ zewnętrzny jest odtąd odczuwany jako groźba, każdy stosunek społeczny jako możliwy osąd, rodzaj trapiącego przygnębienia tyranizuje najwykleszy z dni⁵⁶.*

Jedną z form analogicznej duchowej alienacji może być zjawisko sumienia skrupulatnego. O. Bernard Häring, wybitny teolog moralista mówiąc o korzyściach przemijających skrupułów na początku głębszego życia religijnego lub na początku życia zakonnego, zajmuje się w swojej teologicznej refleksji fenomenologią sumienia skrupulatnego. Zwraca on uwagę na tzw. skrupuły rekompensacyjne wpływające z przymusu neurotycznego. Stwierdza, że zbyt lękliwa gorliwość i skrupulatna spowiedź z ograniczonej dziedziny kilku przepisów prawnych jest tylko ucieczką – którą może wyjaśnić psychologia głębi – przed prawdziwą odpowiedzialnością, przed nigdy

⁵⁴ *Tamże.*

⁵⁵ E. Mounier, *Spotkanie z chrześcijaństwem*, w: *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, 47.

⁵⁶ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, cz. 1, t. 1, 177n, Poznań 1962.

nie milknącą głębią sumienia. Droga do uzdrowienia ze skrupułów rekompensacyjnych może prowadzić tylko poprzez dogłębne uzdrowienie i nawrócenie, przez prawdziwe zwrócenie serca do Boga⁵⁶.

Autentyczna religijność polega na szczerym i miłosnym dialogu z Bogiem. Zasadnicze zaś źródło skrupułów, w szczególności skrupułów rekompensacyjnych, polega na tym, że człowiek nie znalazł lub powtórnie utracił kontakt miłości z Bogiem i z bliźnimi i obecnie zamiast tego wierzy, iż musi stanąć przed urojonym bogiem strachu (strach neurotyczny) czy też przed wielością prawnych wymagań (neurotyczny przymus), widząc w Bogu nie stwórczą i zbawczą Miłość, lecz jako bezlitosnego sędziego, który karze za wszelkie uchybienia w obrzędach i praktykach religijnych⁵⁷.

Chrześcijańskie poczucie grzechu jest w istocie rzeczą poczuciem odnalezienia siebie „w obliczu Boga”, jest naszym stosunkiem do bytu nieskończenie dobrego i nieskończenie przyjaznego, wobec którego zawsze pozostaniemy winni. *Dotkliwy ból, jaki rodzi się z religijnego poczucia wykroczenia, nie powinien być umniejszany; zanurza się on jednak jak oścień w ciało i duszę, i natychmiast zostaje cofnięty wskutek wybaczenia i wiecznej nadziei*⁵⁸. Pragnieniem Boskiego Zbawcy przychodzącego do człowieka z darem sakramentu pojednania jest przemienić już od pierwszej chwili poczucie grzechu w odpuszczeniu i ubogacić porywem duchowym ku przyszłemu pełnemu odkupieniu i wyzwoleniu przez dar łaski.

Taki też powinien być czysty fakt religijnego przeżycia sakramentalnego pojednania, gdyby w konkretnych osobach zachodziły czyste fakty religijne. Ponieważ jednak działanie Bożej łaski przystosowuje się do struktur psychologicznych, w których występuje, powoduje mniej lub więcej istotne odchylenia, a nawet zaburzenia i splata się z nimi w sposób niejednokrotnie trudny do oddzielenia. Najczęściej występuje tu szczególne rozgoryczenie i zniechęcenie wywołane poczuciem winy. Słusznie można powiedzieć, mając na uwadze rozpatrywany tutaj problem, iż *nie ma nic trudniejszego niż wyznaczenie tych nieuchwytnych granic, które oddzielają psychologię od dziedziny duchowej*⁵⁹. Równocześnie trzeba podkreślić, iż szczególnie ważne jest to, aby niesłusznie nie obciążać odpowiedzialnością za niepokoje

⁵⁷ *Tamże.*

⁵⁸ E. Mounier, *dz. cyt.*, 47.

⁵⁹ *Tamże.*

najbardziej duchowych wartości obecnych w konkretnym podmiocie ludzkiego działania, w ludzkiej naturze.

Szczególnie pouczająca w tym względzie może być wypowiedź Fr. W. Foester'a: *Należy zwrócić zupełnie otwartą uwagę na to, iż religia, ponieważ jest rzeczą (sprawą, dziedziną) najgłębszą i najbogatszą, zawiera również pewne niebezpieczeństwa dla charakteru których (to niebezpieczeństw) sama moralność nie posiada, ponieważ ujmuje zagadnienia życia ludzkiego o wiele powierzchowniej i jest z tego powodu przystępniejsza dla ogółu, niż nauka o życiu z widokiem na wieczność.*

Są niewątpliwie dusze, którym wskutek religii, tj., wskutek upartego obcowania z drugim światem grozi niebezpieczeństwo odalenia się od najbliższych obowiązków życia i miłości, a tym samym niebezpieczeństwo zakłócenia prawdziwego stosunku do Boga. Dzieje się to nie dlatego, by w samej religii tkwiła przyczyna tego błędu, lecz dlatego, że pewne natury o bogatym życiu uczuciowym, ale zarazem ze skłonnością do „swobody”, wygody i roztargnienia, uważają za wygodniejsze zwracać się całkowicie ku Bogu zaświatowemu (w ich mniemaniu), niż dać się prowadzić „Bogu-Człowiekowi” i pośród danej sfery życiowej naśladować „Słowo, które stało się Ciałem”.

W końcowym wniosku podjętej tutaj refleksji Fr. W. Foester stwierdza, iż przykład takich ludzi często być może bardzo idealnie myślących, ale równocześnie szukających nazbyt prostej drogi do zaspokojenia idealnych pragnień, ściąga z ich powodu na religię ciężki zarzut, jakoby była mocą odrywającą siły człowieka od rzeczywistego życia, gdy w rzeczywistości religia pogłębia tylko i raczej uwielokrotnia wszystkie zdolności do opanowania rzeczywistości duchowej⁶⁰.

Niezwykle cenną pomocą, a nawet wprost niezastąpioną w pełnej realizacji świętości jest umiejętne i owocne korzystanie z życia sakramentalnego. Chodzi tutaj nie tylko o ontologiczne zakorzenienie w życie nadprzyrodzone i otrzymanie daru świętości. Dar świętości otrzymany od Boga domaga się odpowiedzi na płaszczyźnie moralnej poprzez rozwój nadprzyrodzonego organizmu, cnót teologicznych i kardynalnych oraz darów Ducha Świętego. Koniecznym zaś warunkiem tego rozwoju jest również uświadomienie sobie, na czym polega realizacja powołania do miłości czyli pełni życia chrześcijańskiego, to jest świętości w jej wymiarze responzoryjnym.

⁶⁰ Fr. W. Foester, *Religia a kształcenie charakteru*, Poznań 1926, 314.

Postawa dążenia do świętości jest oczywiście słuszna. Nie polega ona jednak na absolutnej bezgrzeszności. Taki stan będzie udziałem dopiero tych, którzy oglądając Boga „twarzą w twarz” (1 kor. 13,12) będą doświadczać pełni szczęścia z posiadania najwyższego Dobra, którym jest sam Bóg. W czasie ziemskiej wędrówki świętość jest ciągłym dążeniem. Niezrozumienie istoty dążenia do doskonałości niejednokrotnie prowadzi do kolejnych błędów. Pragnienie niemożności zgrzeszenia na tym świecie jest pragnieniem zmiany swojej egzystencji (z ludzkiej na anielską) i musi rodzić bardzo silny zawód, który psychologia określa jako „frustrację”⁶¹.

Życie duchowe, zarówno na etapie inicjalnym jak również u szczytu życia mistycznego nie polega na „wywabianiu” duszy z ciała, lecz na uświęceniu całego człowieka wraz z jego duszą i ciałem⁶². Nie można dzielić ludzkiej natury przeciw niej samej bez poważnych i tragicznych w ostateczności następstw. Nawiązując do myśli Pascala *Qui veut faire l'ange, fait la bête* (Ten co chce być aniołem bywa bydłem), T. Merton przestrzega przed pojawiającym się niejednokrotnie niebezpieczeństwem angelizmu. *Jeśli szuka się doskonałości w odrzuceniu „zewnątrzności” człowieka i w całkowitej negacji świata zjawiskowego, dochodzi do oddzielenia się dwóch części metafizycznej istoty człowieka od siebie, tak że każda z nich wędruje w swoją stronę. Gdy ciało staje się panem siebie, staje się potem panem ducha*⁶³. Z pewną ironią pisze Trapista z Gethsemanii o fałszywym ascecie, który jest surowy dla siebie i dla innych, ale zwykle kończy na tym, że jest surowy dla innych, tylko nie dla siebie.⁶⁴ Rzadko zdarza się, by asceta żył przez całe życie, jakby nie posiadał ciała. *Więcej jest takich, którzy z furią dręczą się przez dwa lub trzy lata, a potem tracą ducha, wpadają w rozpacz i zostają hipohodrykami*⁶⁵.

⁶¹ Por. K. Meissner, *Konflikty psychologiczne i ich wpływ na życie religijne*, Przewodnik Katolicki 35 (1067) 312.

⁶² Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, 105, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1983, 127.

⁶³ T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, 106.

⁶⁴ Por. T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, 125.

⁶⁵ T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, 166, por. Teresa z Avila, *Droga doskonałości*, r. 10, pkt 6.

Przestrzegając przed fałszywym ascetyzmem i niebezpieczeństwem angelizmu, nie wolno jednak popadać w inny nie mniej groźny błąd, przed którym przestrzega mistrzyni życia duchowego z Avila: *Modlitwa i wygodne życie nie mogą iść z sobą*⁶⁶.

Modlitwa jako funkcja całości życia duchowego⁶⁷, musi zawierać w sobie postawę całkowitego otwarcia się na Boga. Implikuje to konieczność elementu ascetycznego. Modlitwa nie oparta o wysiłek ascetyczny opróżnia się z wewnętrznej treści, staje się myślowym, oderwanym od życia rzekomym dążeniem do Boga, które w końcu okazuje się fikcją. Analogicznie dzieje się z życiem sakramentalnym, jeśli ono nie znajduje pełnej odpowiedzi w życiu przyjmujących sakramenty. Można tutaj zastosować do wszystkich innych sakramentów wypowiedź św. Augustyna o Eucharystii: *Kto przyjmuje tajemnicę jedności, a nie strzeże tej tajemnicy (nie żyjąc duchem miłości), ten przyjmuje świadectwo nie dla siebie, ale przeciw sobie*⁶⁸.

Zagadnienie równowagi wewnętrznej w życiu religijnym ujawnia się w sposób szczególny w przeżywaniu sakramentu pojednania. Chrystusowego ucznia powinna cechować postawa ustawicznego odwracania się od grzechu i nieustannego nawracania się do dobra. Nie jest to jednak działanie wyłącznie ludzkie. Jest to przede wszystkim łaska Boga. Jest łaską Boga, że nie pozwala po prostu rozrastać się grzechowi, jest łaską, że Bóg nawołuje do pokuty (por. Mt 4,17) i że tę pokutę przyjmuje. Łaska dana człowiekowi nie oznacza jednak, że on sam może wyłączyć się z walki i że wszystko staje się obojętne. Łaska oznacza, że pokuta jest dla człowieka możliwa i że zostaje przyjęta⁶⁹.

Istotą dążenia do doskonałości jest postawa nieustannego odwracania się od grzechu i nieustannego nawracania się do dobra. Podejmując zaś codzienny wysiłek nawracania się i przedstawiania na właściwy tor, otrzymujemy szczególną pomoc w sakramencie pokuty. W stosunku do własnych grzechów byłibyśmy bezradni, gdyby Chrystus nie wyzwolił nas z niewoli grzechu. *Bóg jednak świat ze sobą w Chrystusie, nie poczytując ludziom ich grzechów (...) On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy w Nim stali się sprawiedliwością Bożą*⁷⁰.

⁶⁶ Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, 4,2, w: *Dzieła*, t. 2, 25.

⁶⁷ Por. J. Jaroszewicz, *Modlitwa wewnętrzna*, AK 328 (1963) 316.

⁶⁸ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, X, 6.

⁶⁹ J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie*, Poznań 1983, 87.

⁷⁰ 2 Kor 5, 19, 21.

Dzieło odkupienia dokonane na Krzyżu posiada wartość obiektywną, ponadczasową, ale winno się urzeczywistniać każdego dnia na nowo w życiu Chrystusowego ucznia. *Wybrawszy raz – codziennie wybierać muszę*⁷¹, pisał przedwcześnie zmarły poeta. Każdego dnia trzeba na nowo umierać dla grzechu, by rodzić się do nowego życia. Każdy kolejny poranek nie jest spotkaniem z następnym bezsensownym dniem ludzkiego życia, lecz spotkaniem z Chrystusem Zmartwychwstałym, który jest większy ponad wszelkie zło, ponad wszelki grzech, ponad śmierć, ostateczne dno ludzkiej bezradności.

Każdego dnia na nowo Chrystus pragnie zwyciężać w moim życiu grzech i dawać mi siebie. Dlatego właśnie ustanowił sakrament pokuty⁷². Koniecznym warunkiem tego podstawowego procesu duchowego wzrostu życia chrześcijańskiego jest szczerłość wobec etycznych wymagań i samego siebie. Pokuta rozpoczyna się od uznania winy. To uznanie winy nie ma jednak wiele wspólnego z tzw. chorobliwym poczuciem winy. Jest jeszcze bardziej przeciwne tzw. chorobliwym urojeniom niewinności⁷³. Chodzi o stanięcie w całkowitej prawdzie wobec Boga wiedząc, że On nie tylko nie przymknie oczu na moje wielkie łajdactwa, ale także na małe kłamstwa, które mogą również uczynić życie zakłamanym. W życiu bowiem obowiązuje żelazna zasada, która mówi: Każde kłamstwo pociąga za sobą kolejne kłamstwo. Po każdym zaś kolejnym kłamstwie odwrót jest coraz trudniejszy⁷⁴.

Sakrament pokuty nazywany sakramentem „drogi” jest sakramentem, w którym daje się wyraz swojej wiary. Spowiadający się wyznaje swoje grzechy, a równocześnie wyznaje wiarę w to, że mogą one być rzeczywiście odpuszczone. Skruczę towarzyszącą i warunkującą sakrament pokuty można określić jako wewnętrzny ból z tego, że mogłem stanąć w poprzek Bożemu planowi zbawienia siebie samego i innych⁷⁵.

W związku z tym, iż wiele osób korzystając z sakramentu pokuty, oskarża się tylko z grzechów powszednich, gdyż nie obrażają Pana Boga ciężkimi grzechami, *ważną jest rzeczą by spowiadały się z*

⁷¹ Por. J. Liebert, *Jeździec*, w: *Poezje zebrane*, Warszawa 1951, 130.

⁷² Por. J 20, 22nn.

⁷³ Por. J. Ratzinger, *dz. cyt.*, 93.

⁷⁴ Por. J. Pietraszko, *Spotkania*, Kraków 1967, 151.

⁷⁵ Por. K. Meissner, *Psychologia aktu wiary*, Poznań 1992, 30.

czynów, a nie z grzechu pierworodnego!⁷⁶. Spowiadanie się z grzechu pierworodnego, jak trafnie zauważa o. Karol Meisner, polega na tym, że ktoś spowiada się z tego, że był podenerwowany, nie skupiony na modlitwie (w sposób dobrowolny) itd. Natomiast jeśli ktoś napełnia dom hałasem trzaskających drzwi, rozdygotanych nerwów, świadomie niekontrolowanymi słowami, to w sposób ewidentny są to czyny. Lepiej wówczas oskarżać się z bardziej ograniczonego zakresu tych przewinień, a podejmować bardziej konkretną pracę nad ich usuwaniem czy przynajmniej zmniejszaniem ich częstotliwości. Bez takiej wyraźnej postawy współpracy z łaską udzieloną w sakramencie pokuty może łączyć się niebezpieczeństwo nadużywania, a nawet nieważności sakramentu⁷⁷.

Życie chrześcijańskie jest, według określenia T. Merton'a, nieustannym nawracaniem się do Boga oraz uciekaniem się do Kościoła, który jest wspólnotą przebaczenia⁷⁸. Chociaż Kościół jest w swej istocie święty, bo Chrystus jest jego Głową, a Duch Święty Ożywicielem, to jednak składa się on z ludzi podległych grzechowi i skażeniu. Dlatego ustawicznie potrzebuje oczyszczenia, przemiany, odnowy (*metanoia*)⁷⁹. Pokuta należy do istoty chrześcijaństwa. To, czym jest chrześcijaństwo, określa jedno zdanie z Dziejów Apostolskich: Bóg podarował narodowi pokutę, która prowadzi do życia⁸⁰.

Nikt z nas nie jest pełny, samowystarczalny, doskonale święty sam przez się, pisze Trapista z Gethsemanii⁸¹. Nikt nie żyje sam dla siebie. Żyć dla siebie, znaczy trwać w śmierci. Natomiast życie Boże, życie w świętości rozwija się tylko wtedy, gdy żyje się dla innych i przez innych. Nikt nie może stać się w pełni człowiekiem, osobą, jak tylko przez bezinteresowny dar samego siebie⁸². Trzeba zatem stale być otwartym dla innych, aby można było zawsze dzielić się między sobą dobrem, które otrzymujemy od Boga⁸³. To również stanowi najważniejszą perspektywę kształtowania wewnętrznej równowagi w życiu

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Por. S. Huet, *Sakrament Pokuty, W świetle teologii i psychohigieny*, Warszawa 1954, cz. 2, 7n.

⁷⁸ Por. T. Merton, *The living Bread*, New York 1980, 65.

⁷⁹ Por. *Redemptor Hominis*, 20.

⁸⁰ Por. J. Ratzinger, dz. cyt., 87.

⁸¹ Por. T. Merton, *Seasons of Celebration*, New York 1974, 230.

⁸² Por. KDK, 24.

⁸³ Por. T. Merton, *Seasons of Celebration*, 230.

religijnym. Osobista doskonałość życia chrześcijańskiego, jako odpowiedź na uprzedzający dar Boga, winna się kształtować i rozwijać w czasie stopniowo aż do swej pełni. Poszczególne zaś etapy tego postępu, będącego wynikiem boskiego i ludzkiego działania, wyznacza w sposób szczególny sakrament pokuty, w którym dokonuje się nieustanne spotkanie osobowe z Chrystusem Panem w tajemnicy Jego Śmierci i Zmartwychwstania⁸⁴.

2. RÓWNOWAGA WEWNĘTRZNA W KONTEMPLACJI

Szczegółowa refleksja dotycząca równowagi wewnętrznej w życiu religijnym odnosi się do wszystkich poziomów religijnego doświadczenia. Przyjmując dotychczasowe stwierdzenia w tym przedmiocie, trzeba następnie podjąć dalszą refleksję na temat równowagi wewnętrznej w kontemplacji, czyli w życiu mistycznym. Kontemplację rozumiemy tutaj w sensie ścisłym jako szczególny wyraz doświadczenia mistycznego, a nie w sensie szeroko rozumianej kontemplacji religijnej, nie mówiąc o innych rodzajach kontemplacji naturalnej, np. kontemplacji estetycznej czy tym podobnych przeżyć. Kontemplacja jednak nie będzie stanowić tutaj zasadniczego przedmiotu rozpatrzenia, lecz równowaga wewnętrzna jako uwarunkowanie ze strony człowieka autentycznego doświadczenia mistycznego. Istnieje bowiem zasadnicza różnica pomiędzy autentycznie mistycznym doświadczeniem kontemplacji, a religijnym doświadczeniem np. schizofrenika, jako skrajnego przeciwieństwa pierwszego.

Wbrew dość powszechnemu, a zarazem fałszywemu mniemaniu prawdziwa mistyka katolicka nie ma nic wspólnego z irracjonalnością albo z antynonizmem. Faktem jest, iż ludzie szukający tzw. „łatwego mistycyzmu” niejednokrotnie darzą mistyków katolickich rodzajem sympatii i szacunku, ponieważ sądzą, iż te wyjątkowe jednostki wzniosły się na szczyty mistyki jakby na przekór i wbrew katolickim dogmatom. Sądzą, że głęboka łączność tych dusz z Bogiem była następstwem ominięcia nauczycielskiego autorytetu Kościoła, a nawet ukrytym protestem przeciwko Niemu⁸⁵.

⁸⁴ Por. K. Meissner, *Konflikty psychiczne i ich wpływ na życie religijne*, Przewodnik Katolicki 35 (1967) 313.

⁸⁵ Por. T. Merton, *Posiew kontemplacji*, Kraków 1982, 91.

Równowaga wewnętrzna właściwa autentycznemu doświadczeniu mistycznemu w kontemplacji włanej jest całkowicie przeciwstawna brakowi tej równowagi, który charakteryzuje fałszywy mistycyzm. Fałszywa mistyka przejawia się w dwóch skrajnych formach. Albo odrzuca wiedzę objawioną o Bogu, albo rości sobie pretensje do rzekomo „cudownej” wiedzy o Nim. Fałszywa mistyka, jak zauważa T. Merton, niewłaściwie pojmuje funkcję poznania i miłości w mistycznym doświadczeniu. Traktuje kontemplację jako mistyczne doświadczenie tak, jak gdyby była ona samym poznaniem bez miłości (mistycyzm Dalekiego Wschodu) albo samą miłością bez poznania (kwietyzm Molinos)⁸⁶. Fałszywą mistykę określa Trapista z Gesthemanii jako „dewiację” łaski⁸⁷. Jeśli łaska udzielona przez Boga prowadzi do nadprzyrodzonej doskonałości, zamierzonej przez Niego dla ludzkiej natury, to fałszywa mistyka zawraca z tej drogi, która prowadzi do nieskończonej prawdy, *a odciąga nas mirażem i pozostawia na łasce śmierci w sercu pustyni, uwięzionych w uściskach iluzji*⁸⁸.

Fałszywa mistyka prawie zawsze wynosi emocje ponad rozum. Bazuje ona na swoistej psychologii, według której człowiek jest skłócony z samym sobą. Rozum i wola tworzą dwa wrogie obozy, a człowiek jest skłócony sam ze sobą. *Fałszywy mistyk dąży do lekceważenia wszystkich norm i praw rozumu, właśnie dlatego, że są racjonalne*⁸⁹. Prawdziwa mistyka, w przeciwieństwie do fałszywej, ukazuje właściwe miejsce rozumu i woli w życiu mistycznym. Teologiczna struktura katolicyzmu znajduje swoje apogeum w kontemplacji mistycznej, popartej nie agnostycyzmem, lecz teologią spekulatywną i filozofią, które odnoszą się z najwyższym szacunkiem dla światła ludzkiego rozumu⁹⁰.

a) Udział władz człowieka w kontemplacji

Zakładając, że istota mistyki polega na pełnym rozwoju życia w łasce uświęcającej, cnotach teologicznych i darach Ducha Świętego⁹¹, trzeba równocześnie mieć na uwadze, że ten rozwój jest równocześnie

⁸⁶ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 82.

⁸⁷ *Tamże*, 77.

⁸⁸ *Tamże*.

⁸⁹ *Tamże*, 75.

⁹⁰ *Tamże*, 91.

⁹¹ *Tamże*, 133.

owocem boskiego i ludzkiego działania. Dlatego też i katolicka teologia mistyczna nie jest azylem, do którego rzekomo uciekają się mistycy i święci przed niezrozumiałym wszechświatem. Przeciwnie, katolicka mistyka jest ukoronowaniem i chwałą ludzkiego ducha. Natura człowieka jako podmiot mistycznego życia bierze udział w tym doświadczeniu poprzez władze duchowe, rozum i wolę. W nich przede wszystkim dokonuje się urzeczywistnienie duchowego rozwoju na wszystkich etapach życia mistycznego. Obok władz rozumu i woli uczestniczą także, choć w mniej istotny sposób, pozostałe władze.

aa) Harmonia rozumu i woli

Kluczową rolę w kontemplacji mistycznej, podobnie jak w życiu mistycznym w ogóle, odgrywa rozum. Rozum jest tutaj umieszczony w *kluczowej pozycji, tzn. na granicy*, między naturalnym i nadprzyrodzonym porządkiem⁹². Jest on, jak określa współczesny interpretator doktryny mistycznej św. Jana od Krzyża, strażnikiem kierowanym przez wiarę do pilnowania wewnętrznej twierdzy duszy, tzn. woli. Umiejętność współdziałania z natchnieniami Boga zależy od nadprzyrodzonej rozwagi ludzkiego rozumu. Nie chodzi zatem o preracjonalizowanie sfery życia duchowego, lecz o właściwy jego rozwój⁹³.

Harmonijna współpraca ludzkiej duszy z Bogiem w życiu mistycznym zależy od przejrzystości rozumu i efektywności woli, prowadzonych łaską Bożą i oświeconych wlanymi cnotami teologicznymi. Równocześnie ta przejrzystość intelektu i efektywności woli zależą z kolei od wielkoduszności w zaparciu i wyrzeczeniu się egoistycznej miłości. W procesie uwolnienia się od przeszkód ograniczających rozwój miłości rozum musi podporządkować wszystkie poruszenia pożądlivości zdrowemu nadprzyrodzonemu rozeznaniu. Jest on, jak pisze autor książki *Wspinaczka ku prawdzie, zobowiązany odmówić woli jej wolności do kochania tego, co nie jest dla chwały Boga. Od woli wymagane jest tylko posłuszeństwo wobec rozumu prowadzonego wiarą i łaską*⁹⁴.

Z drugiej strony istnieje także zależność rozumu od woli. Kiedy bowiem wola jest opanowana przez zmysłowe przyjemności, również

⁹² *Tamże*, 159.

⁹³ *Tamże*.

⁹⁴ *Tamże*.

rozum staje się bezradny. Jest oślepiiony przywiązaniem woli do nieuporządkowanych pożądlności⁹⁵. Jego pozornie najszustniejsze sądy przejawiają wyraźną tendencję do odchyień od właściwego sądu. Jeśli natomiast wola pozostaje wolna, wówczas i rozum pozostaje wolny, a jego decyzje są wiarygodne i prawdziwe⁹⁶.

Doktor Mistyczny wyraża różnicę zachodzącą między działaniem wolnym a skrępowaniem duchowych władz człowieka następującym porównaniem: *Kto kieruje się rozumem, jest jak człowiek spożywający sam miąższ, a kto idzie za upodobaniem woli, jest jak ten, co je liche owoce*⁹⁷. Przenosząc na poziom doświadczenia mistycznego powyższą wypowiedź św. Jana do Krzyża, należy odnieść również do przywiązania w dziedzinie tzw. pociech duchowych. Mogą one stanowić pewnego rodzaju pułkę dla tych osób duchowych, które bardziej cenią dary niż Dawcę tych darów. Zapominają, iż najwyższym darem jest sam Bóg, a nie dary, które chciałoby się osiągnąć jakby poza samym Bogiem⁹⁸.

Tkwiąca w ludzkiej naturze próżność duchowa, przypisująca samej sobie przymiot świętości, łatwo prowadzi do zagubienia właściwej drogi także na wyższych poziomach życia duchowego, a więc również w doświadczeniu kontemplacji mistycznej. Istnieją takie głębokie wyrzeczenia, zauważa Trapista z Gethsemanii, takie subtelne odczucia potrzeby wewnętrznej czystości i taka delikatność sumienia, z jakimi większość ludzi nawet szczerze świątobliwych nie była w stanie się zapoznać. Nie są świadomi, że nawet ich rzekomo cnotliwe działania wynikają z czysto ludzkiej motywacji. Wprawdzie wyrzekli się ambicji i przyjemności tego świata, ale w zamian zyskali inne ambicje i przyjemności duchowe wyższego i subtelniejszego rodzaju. Nie są świadomi, iż można szukać doskonałości z taką samolubną gorliwością, iż to samo już stanowi wielką niedoskonałość. Przywiązują się do dobrych stron swego ciasnego, zamkniętego światka⁹⁹.

Wielka Mistrzyni życia duchowego, św. Teresa z Avila, pisząc o pierwszym stopniu zjednoczenia z Bogiem, na poziomie modlitwy odpoczynienia, modlitwy kontemplacyjnej, ubolewa nad tym, jak mało jest osób, które by je osiągnęły. *Wielu jest takich, którzy wyobrażają sobie,*

⁹⁵ Por. 1 Kor 2,14; Mt 5,8.

⁹⁶ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 143.

⁹⁷ Jan od Krzyża, *Dziela*, 1995, 105, *Sentencje*, 45.

⁹⁸ Por. F. Sheen, *Sursum corda*, Londyn 1956, 225.

⁹⁹ T. Merton, *Posiew kontemplacji*, 34–35.

iz tym samym, że wystrzegają się obrazy Bożej i że wstąpili do zakonu, już dokonali wszystkiego. I nie dostrzegają tego mnóstwa robaków, które się jeszcze w nich ukrywają i cnoty ich obgryzają, jak ów robak, który podciął bluszcz nad głową Jonasza¹⁰⁰. Robaki miłości własnej, dobrego (wygórowanego) rozumienia o sobie, pochopności do sądzenia drugich, choćby w małych rzeczach, i braku miłości bliźnich, gdy ich nie kochamy jak samych siebie. W wypełnianiu obowiązków naszych ledwo, ledwo dociągamy do koniecznej miary, aby nie było grzechu, ale od takiego usposobienia daleko nam jeszcze do tego, jakie w nas być powinno, jeśli chcemy całą istnością być zjednoczeni z wolą Bożą¹⁰¹.

Harmonia rozumu i woli w relacji do kontemplacji mistycznej ujawnia się już na etapie przygotowawczym, w czynnej mocy zmysłów i ducha. Wielu mistyków zatrzymuje się w drodze i nie dochodzi do szczytów zjednoczenia, ponieważ zatrzymuje się na etapie środków i nie do końca zrozumieli istotną funkcję i głębię ascezy. Niedoskonałość na tym etapie życia duchowego, w perspektywie mistycznego zjednoczenia i kontemplacji, może być niejednokrotnie bardziej ukryta i subtelniejsza, ale może być bardziej szkodliwa, ponieważ jest trudniejsza do rozpoznania. Niektórzy mistycy właśnie dlatego nigdy nie zostają świętymi, a więc nie osiągają także pełnego mistycznego zjednoczenia z Bogiem, ponieważ przywiązali się do drobnych, małych duchowych pociech, którymi Bóg obdarza dusze, wstępujące dopiero na drogę kontemplacji. Nie zawierają one bliskiej przyjaźni z Bogiem i nie dochodzą do głębokiego współuczestnictwa w jego nieograniczonym szczęściu, płynącym z pełnego mistycznego zjednoczenia¹⁰². *Mistycy myślą nieraz, że jedynym celem i samą istotą ich życia jest pogrążanie się w skupieniu, pokoju wewnętrznym i poczuciu obecności Boga. Przywiązuje się do tych stanów (...) lecz przywiązanie do dóbr duchowych wiąże nas tak samo, jak nieuporządkowana miłość do jakiegokolwiek innej rzeczy¹⁰³.*

ab) Aktywny udział innych władz

Akcentując szczególnie udział rozumu i woli w życiu mistycznym i kontemplacji, należy również pamiętać o właściwym i koniecznym

¹⁰⁰ Jon 4, 6–7.

¹⁰¹ Teresa z Avila, *Twierdza wewnętrzna V*, 3, 6; w: *Dzieła*, 2, Kraków 1987, 312.

¹⁰² Por. T. Merton, *Posiew kontemplacji*, 134.

¹⁰³ *Tamże*, 134.

udziale pozostałych władz człowieka w tym doświadczeniu. Rozum pełni kluczową rolę w życiu mistycznym do tego stopnia, iż niemożliwym jest życie mistyczne bez ascezy woli kierowanej rozumem oświeconym światłem wiary¹⁰⁴. Równocześnie także wola odgrywa pierwszorzędną rolę w życiu mistycznym i w kontemplacji. Bóg bowiem uobecnia siebie w duszy kontemplacyjnej nie przez wiedzę, lecz przez miłość¹⁰⁵.

Obecnie pojawia się pytanie: jaki jest udział pozostałych władz człowieka w kontemplacji? Postawione tutaj pytanie nie posiada bynajmniej charakteru marginalnego. Wprawdzie w przeszłości niejednokrotnie życie kontemplacyjne było często rozumiane w sztywny i formalny sposób. Zgodnie z tym poglądem, w istocie fałszywym, wejście w życie kontemplacyjne dokonywało się przez porzucenie pewnych spraw tego świata. Odrzucenie świata, ziemskiej miłości, radości muzyki, świeckiej literatury, zachwycania się pięknem przyrody, naturalnych rozrywek, sportu itp., dokonywało się w tym celu, aby usunięcie tego pozwoliło pozostać przy rzeczy jedynie koniecznej, której uosobieniem była kontemplacja¹⁰⁶.

W ostatnich latach wzrosło zrozumienie faktu, że ciało i psyche posiadają wyraźny wpływ na rozwój życia duchowego człowieka. Dotychczas na Zachodzie zwracano zbyt małą uwagę na to, że stan fizyczny może wpływać decydująco na stan ducha¹⁰⁷. Słusznie zatem podkreśla się dzisiaj konieczność holistycznej perspektywy życia mistycznego i kontemplacji. Holistyczne widzenie osoby ludzkiej w życiu duchowym, a także w doświadczeniu mistycznym znaczy, że człowiek wzrasta do jedności. Współczesny rozwój psychologii z podkreśleniem podświadomości, wraz z postępowaniem medycyny psychomatycznej, pociągnął za sobą głębsze zrozumienie współzależności od duszy¹⁰⁸.

Opierając się na wielowiekowej tradycji teologii mistycznej, trzeba z wielkim uznaniem stwierdzić, że Kościół będący stróżem autentycznej mistyki, nigdy nie zamierzał uświęcać człowieka przez niszczenie w nim tego, co prawdziwie ludzkie. Chrześcijańska mistyka nie polega na „wywabieniu” duszy z ciała, z materii, a umysłu od racjo-

¹⁰⁴ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 194.

¹⁰⁵ *Tamże*, 158.

¹⁰⁶ Por. T. Merton, *Contemplation in the World of Action*, New York 1973, 172.

¹⁰⁷ Por. H. Kratzl, *Pytania naszego czasu*, Wiedeń 1988, 52.

¹⁰⁸ Por. W. Stinissen, *Noc jest mi Światłem*, Kraków 1988, 38.

nalności jego funkcjonowania. Rozsądek i równowaga psychiczna teologii katolickiej nigdy nie pozwoliły ascezie zejść na bezdroża gnostycyzmu czy angelizmu¹⁰⁹.

Mistyczne doświadczenie Boga, które bierze swój początek w wierze, nie jest, jak stwierdza T. Merton *poznawaniem istot niematerialnych i niewidzialnych jako odmiennych od tych, które są materialne i które możemy zobaczyć*¹¹⁰. Rozpatrując wewnętrzny związek modlitwy medytacyjnej z kontemplacją, jako jej uwarunkowanie ze strony osoby ludzkiej, należy przestrzec przed fałszywą interpretacją nauki Doktora Mistycznego. To, co u św. Jana od Krzyża i innych mistyków chrześcijańskich zostało powiedziane na temat „ciemnej nocy” i „nocy zmysłów” nie należy rozumieć jako zalecenia, by każdy kto się oddaje życiu modlitwy wewnętrznej miał wyrzec się wyobraźni i inteligencji. Nie można wyjść ponad to, czego się jeszcze nie osiągnęło¹¹¹. Właściwe zrozumienie tego, że Bóg jest poza wyobrażeniami, symbolami i pojęciami, pojawia się zazwyczaj u tego, kto uprzednio dobrze się nimi posługiwał.

Szczegółowa refleksja na temat udziału pozostałych władz, poza rozumem i wolą, w życiu mistycznym i kontemplacji, ukazuje szerokie i bogate perspektywy możliwości pełnego rozwoju duchowego. Życie kontemplacyjne tworzące odpowiedni klimat dla rozwoju kontemplacji, zobowiązuje do wyjątkowej dyscypliny ducha, tak w sferze intelektualnej i wolitywnej, jak również w sferze afektywnej. Równocześnie ta dyscyplina nie oznacza wyeliminowania elementu wolności i autentyczności. *Nie można lekceważyć w życiu kontemplacyjnym roli zmysłów i ciała, by pozostawić wyobraźnię swoim własnym drogom, przy równoczesnym usiłowaniu zanurzenia się w abstrakcyjnej wzniosłości modlitwy wewnętrznej*¹¹². Taki sposób postępowania jako pewien rodzaj angelizmu, kończy się niepowodzeniem nawet dla osób głęboko zaangażowanych w modlitwie wewnętrznej. Autentyczne życie modlitwy pochłania człowieka bez reszty, opanowując nie tylko jego inteligencję i wolę, ale także uczucia, zmysły, władze cielesne, wszystko, co ma i czym jest. Nie można

¹⁰⁹ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 105.

¹¹⁰ T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, Poznań 1986, 78.

¹¹¹ *Tamże*, 79.

¹¹² T. Merton.

żyć autentycznie życiem modlitwy, jeśli wykluczy się z niej cokolwiek, co jest dobre i zdrowe w nim samym¹¹³.

Rozwijając ten punkt refleksji o zaangażowaniu wszystkich władz człowieka w praktyce modlitwy myślniej ukierunkowanej na kontemplację mistyczną, należy zwrócić uwagę na aspekt pozytywnego rozumienia roli skupienia. Skupienie pojmowane negatywnie jako usuwanie wszystkiego, co działając na zmysły może spowodować roz-targnienie, posiada niewielką wartość. Ta wąska i czysto negatywna koncepcja skupienia zamiast pomagać w drodze do kontemplacji, powoduje skutek przeciwny. Trzeba oczywiście uwalniać się od natarczywości zmysłów, aby nie zaśmiecać swoich myśli i swojego serca. Nie oznacza to jednak, iż trzeba odrzucić to wszystko, co działa na zmysły. Praktyka wykazuje, że często nie udaje się osiągnąć skupienia, kiedy zamyka się oczy i usiłuje „wyłączyć się” z całej materialnej rzeczywistości. Natomiast można osiągnąć skupienie, patrząc w ciszy i spokoju na jakiś obraz, neutralny przedmiot, kwiat, piękny widok czy promień słońca. Zmysły są wówczas zajęte właściwym sobie przedmiotem, umysł zaś posiada pełną swobodę, by w ten sposób prosty i intuicyjny skierować się na Boga¹¹⁴.

Jeśli św. Jan od Krzyża pisze, zauważa T. Merton, że nie wolno dążyć do zjednoczenia mistycznego z Bogiem za pomocą obrazów, to nie przeczy temu, gdy przekazuje opis doświadczenia Boga, które już nastąpiło. Pragnie on tylko uświadomić czytelnika przed duchową manipulacją wyobrażeniami i pojęciami w celu osiągnięcia rzekomego poznania Boga jako przedmiotu, który umysł człowieka mógłby zrozumieć, zamykając Go w intelektualnych i estetycznych pojęciach.¹¹⁵ Równocześnie jednak te elementy zewnętrznego wyrazu są nadal użyteczne w zwykłym codziennym życiu osób oddanych kontemplacji mistycznej. Tworzą one bowiem konieczny klimat tego doświadczenia. *Zadaniem wyobraźni, obrazu, symboli, poezji, muzyki, śpiewu kościelnego oraz rytuałów (sakramentalnych) jest otwarcie wewnętrznego „ja” człowieka oddanego kontemplacji.*¹¹⁶ Ułatwiają one całościowe nakierowanie zmysłów i ciała ku Bogu, co jest niezbędne do oddania pełnej czci Bogu i dla medytacji w perspektywie kontemplacji mistycznej.

¹¹³ Por. T. Merton, *Pokój monastyczny*, w: *Szukanie Boga*, 280.

¹¹⁴ *Tamże*, 289.

¹¹⁵ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, 81.

¹¹⁶ *Tamże*, 80.

b) Zachowanie władz w modlitwie kontemplacyjnej odpocznienia

Spośród szerokiego zakresu uczestnictwa duchowego władz człowieka w modlitwie kontemplacyjnej, ze względu na zasadniczy temat niniejszego opracowania ograniczymy się do rozpatrzenia tylko pierwszego etapu modlitwy kontemplacyjnej, zwanej modlitwą odpocznienia. Zgodnie z nauką mistrzów życia duchowego, w szczególności według nauki św. Teresy z Avila, pierwsze zjednoczenie mistyczne dokonuje się właśnie na poziomie modlitwy odpocznienia.¹¹⁷ Tutaj dokonuje się zjednoczenie z Bogiem duszy ludzkiej obejmujące zjednoczenie jej woli, podczas gdy inne władze to jest rozum i wyobraźnia znajdują się jeszcze jakby na wolności. Jest to szczególnie ważny okres w życiu duchowym, okres przełomowy, domagający się szczegółowej rozważki nadprzyrodzonej i odpowiedniego kierownictwa duchowego. Szczególnym przedmiotem tegoż kierownictwa na tym etapie kontemplacji mistycznej jest: zachowanie woli i innych władz oraz szczególna rola intelektu.

W modlitwie odpocznienia władze duszy pozostają w zasadzie bierne, ale mogą działać. Są bierne, ponieważ ten rodzaj modlitwy jest całkowicie wolnym darem Boga. Nie można niczego uczynić dla zdobycia tego doświadczenia, albo nawet dla zatrzymania tego daru na stałe dla siebie. Modlitwy odpocznienia nie można „wytworzyć” żadną świadomą techniką. Ludzki wysiłek w tym względzie ujawnia się jedynie na etapie przygotowania dyspozycyjności duszy do przyjęcia tego daru. Dlatego modlitwę odpocznienia trzeba wyraźnie odróżnić od naturalnych analogii pseudomistycznych przeżyć, które można osiągnąć własnym wysiłkiem. Dusza, która osiągnęła wysoki stopień ascetycznej wolności i skupienia, może w tym stanie wytworzyć samodzielną intelektualną refleksję na temat metafizycznego bycia Boga, obecnego w niej. Czasami, jak stwierdza T. Merton, może ona być wielokrotniona naturalnym natchnieniem, tzw. metafizycznym odczuciem ludzkiego istnienia.¹¹⁸

Natomiast w modlitwie odpocznienia przeżycie doświadczenia zjednoczenia z Bogiem jest różne nie tylko co do stopnia intensywności, lecz co do samej natury tego doświadczenia. Chociaż istnieje pewne podobieństwo tego doświadczenia z tym, które ma miejsce w tzw. metafizycznym poczuciu bycia, jednak intelekt nie dochodzi w

¹¹⁷ Por. Teresa z Avila, *Życie*, 16, 1–5, w: *Dzieła*, t. 1, Kraków 1987, 235.

¹¹⁸ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 176, 162–163.

nim do bezpośredniego poznania Boga: jest tylko przeczuwany na zasadzie analogii z istotami stworzonymi. Kontemplacja mistyczna jako bezpośrednie zjednoczenie ludzkiego umysłu i serca z Bogiem w akcie czystej miłości jest całkowicie niezasłużonym darem Boga.¹¹⁹

Pierwsze zetknięcie się z doświadczeniem kontemplacji mistycznej na poziomie modlitwy odpocznienia wywołuje świadomość czegoś zupełnie nowego. Doskonała prostota i oczywistość tego światła i miłości, które doświadczenie kontemplacji udziela ludzkiej duszy, prowadzi do zupełnie nowego świata. W porównaniu z doświadczeniem kontemplacji mistycznej najintensywniejsze przeżycie przyrodzone jest jak sen w porównaniu do przebudzenia.¹²⁰ Łatwo jednak zagubić się w drugorzędnych przejawach życia mistycznego na tym etapie, a kontemplacyjna modlitwa odpocznienia zamiast być początkiem kontemplacji stanie się jej końcem. Konieczne jest zatem zachowanie czujności i wewnętrznej równowagi.

ba) Wola a pozostałe władze duszy

W kontemplacyjnej modlitwie odpocznienia, w której dokonuje się pierwszy z trzech stopni mistycznego zjednoczenia, wola jest *najbardziej bierną władzą. Przez wolę Boża miłość zagarnia tutaj duszę i przyciąga do siebie, jednocześnie pozostałe władze nie wiedzą, jak to się dzieje.*¹²¹ Zachowanie się innych władz duszy może posiadać różny charakter. Zwykle w trakcie modlitwy odpocznienia zmysły są wewnętrznie skupione, co jest owocem także aktywnego skupienia, ale często także następstwem wzmocnionego obecnie działania Ducha Świętego na głębie duszy. Natomiast zmysły wewnętrzne, szczególnie wyobraźnia i pamięć, mogą być albo skupione albo zupełnie rozproszone. Obszernie na ten temat wypowiada się św. Teresa z Avili w swojej autobiografii.¹²² Gdy dusza jest głęboko pochłonięta w biernym skupieniu, wówczas wyobraźnia i pamięć są niemal całkowicie nieczynne. Jeśli natomiast jeszcze wykazują aktywność, to ich działanie nie wywołuje jednak większego zamieszania, a ich poruszenia w głębiach duszy nie są zauważalne.¹²³

¹¹⁹ Por. T. Merton, *Posiew kontemplacji*, 159–160.

¹²⁰ T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 177.

¹²¹ Por. Teresa od Jezusa, *Życie*, r. 15, w: *Dzieła*, t. 1, 223n..

¹²² Por. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 177.

¹²³ *Tamże*.

Niejednokrotnie jednak pozostałe władze duszy wykazują niepokojącą dezintegrującą aktywność. Podobnie może dzieć się w sferze intelektu. Zwykle on również pozostaje spokojnie w pełnym przeżywaniu faktu, że wola doświadcza bezpośrednio od Boga łaski kontemplacyjnej. Czasami jednak rozum i wyobrażenia powodują wiele hałasu.¹²⁴ Jednakże doświadczenie kontemplacyjne łaski modlitwy odpocznienia zawiera w sobie odczuwalny niepokój i świadomość obecności Boga, które sprawiają, iż dusza tak jest rozradowana w Bogu, że jakkolwiek by pozostałe dwie władze (rozum i wyobrażenia) błąkały się po rzeczach obcych, wola jednak, dopóki trwa ten stan, pozostaje złączona z Bogiem.¹²⁵

Jeżeli działanie woli nie zostanie zakłócone przez działanie pozostałych władz i przejdzie ona przez ten okres doświadczeń, który należy do nocy zmysłów, wówczas stopniowo wzrasta pokój, a wola coraz bardziej zaczyna panować nad pozostałymi władzami. Ale rzecz ciekawa, jak zauważa wybitny znawca doktryny mistrzów hiszpańskiej mistyki XVI w. Trapista z Gethsemanii, wola nad pozostałymi władzami duszy *panuje biernie. To znaczy, że w swym kierowaniu resztą duszy, (czy mówiąc bardziej poprawnie – w kierowaniu pozostałymi władzami duszy) wola jest poruszana biernie przez Boga.*¹²⁶

W tym momencie szczegółowej analizy charakteru modlitwy odpocznienia, jako pierwszego stopnia modlitwy ściśle mistyczno-kontemplacyjnej, wypowiada T. Merton paradoksalne stwierdzenie: *Wola, jako bierna, „nie czyniąc nic”, w rzeczywistości robi wszystko w modlitwie odpocznienia.*¹²⁷ Głębsza analiza kontemplacyjnej modlitwy odpocznienia, którą rozpatruje Trapista z Gethsemanii, wykazuje, iż idzie on wiernie drogą doktryny Mistrzynie życia duchowego z Avila.¹²⁸

W kontemplacyjnej modlitwie odpocznienia wola nie jest jeszcze całkowicie „zawojowana” przez Boga, co będzie miało miejsce na kolejnych etapach życia mistycznego, w ekstatycznej modlitwie kontemplacyjnej i kontemplacji przemieniającej, określanych jako tzw. zaręczyny duchowe oraz zjednoczenie przekształcające. Z tej też racji wola mimo zjednoczenia z Bogiem, nie traci jeszcze zupełnej zdolności

¹²⁴ Teresa od Jezusa, *Życie*, 15, 1, w: *Dzieła*, t. 1, 223.

¹²⁵ T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 178.

¹²⁶ *Tamże*, 179.

¹²⁷ Por. Teresa od Jezusa, *Życie*, 15, 6 i 7, w: *Dzieła*, t. 1, 226–228.

¹²⁸ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 142, 133; *Posiew kontemplacji*, 151; *Modlitwa kontemplacyjna*, 19.

ci do samodzielnego działania i zachowuje naturalną tendencję do posłuszeństwa wobec nakazów intelektu. Rozum jest bowiem nazwany „kluczem mistyki”¹²⁹ pod warunkiem, że nie kieruje się on w tej dziedzinie wyłącznie naturalnym światłem rozumu, lecz przede wszystkim światłem nadprzyrodzonym płynącym z wiary i wzmocnionym darem Ducha Świętego, szczególnie aktywnymi w kontemplacji mistycznej, a równocześnie zachowując naturalny „zdrowy rozsądek”¹³⁰.

Jeśli natomiast rozum i wyobraźnia, posługując się naturalną aktywnością przekonuje wolę, że ich własne światło jest lepsze od tego, które ona otrzymuje w ukryciu kontemplacji w czasie modlitwy odpocznienia, wtedy mogą je pozyskać „na swoją stronę”.¹³¹ Dlatego też Doktor Mistyczny, św. Jan od Krzyża jednoznacznie i bez wahania stwierdza, że gdy tylko to następuje, wtedy kończy się nadprzyrodzona i bierna, czyli mistyczna kontemplacja; zbytnio aktywność okazuje się „zabójcza” dla prawdziwej, autentycznej kontemplacji mistycznej.¹³² Następuje wtedy definitywny regres w modlitwie kontemplacyjnej, mimo że w woli może jeszcze utrzymywać się silna świadomość duchowej pociechy i mające pozory prawdy uczucie bierności mistycznej.

W ten sposób narzuca się oczywisty wniosek z dotychczasowej analizy na temat zachowania się woli w kontemplacyjnej modlitwie odpocznienia, że nawet w modlitwie biernej postęp duszy i jej współdziałania z Bogiem w dużym stopniu zależą od nadprzyrodzonego rozsądku, którym posługuje się intelekt w dziedzinie kontemplacyjnego doświadczenia.¹³³

bb) Rola intelektu w modlitwie odpocznienia

Po szczegółowym rozpatrzeniu sposobu, w jaki powinna zachować się wola w kontemplacyjnej modlitwie odpocznienia nasuwa się pytanie: Co winien czynić rozum, gdy dusza osiąga stopień kontemplacyjnej modlitwy odpocznienia? Inaczej mówiąc, jaka jest rola intelektu w kontemplacyjnej modlitwie odpocznienia? Sposób

¹²⁹ Por. Teresa od Jezusa, *Księga fundacji*, 7,2, w: *Dzieła*, t. 3, 500.

¹³⁰ T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 179.

¹³¹ Por. Jan od Krzyża, *Droga na gr Karmel*, II, 13,7, w: *Dzieła*, Kraków 1995, 224-225.

¹³² Por. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 179.

¹³³ *Tamże*.

zachowania się intelektu będzie inny poza czasem aktualnego pochłonięcia w modlitwie biernej, a inny podczas biernej modlitwy odpocznienia.

1) Poza czasem aktualnego trwania w modlitwie biernej, kontemplacyjnej modlitwie odpocznienia intelektu musi wykonać następujące działanie: docenić wielkość udzielonego przez Boga daru kontemplacji, a równocześnie nie przestawać nadal ćwiczyć się w samozaparciu, tzn. w pokorze i wiedzieć, że Bóg udziela tych łask nie dla samej poszczególniej duszy, lecz ze względu na innych.¹³⁴ Poza tym musi ona wytwarzać w sobie bodźce zaufania i pobudzać wolę, by pragnęła postępu w tym sposobie modlitwy, stając się coraz bardziej dyspozycyjną wobec Boga bez względu na cenę, jaką trzeba będzie zapłacić. Ta łaska modlitwy kontemplacyjnej jest bowiem rękojmnią rzeczy przyszłych. Winna zatem w pokorze starać się zrozumieć i pamiętać, iż zależy teraz od niej wiele innych dusz, gdyż Bóg nie udziela tych łask dla niej samej. Przede wszystkim zaś intelekt musi ukazywać woli celowość wytrwania w modlitwie i samozaparciu, by nie powracać do duchowych „dostatków”, jak mówi św. Teresa z Avili, mając na uwadze takie dusze, które więcej cenią dary niż samego Dawcę tych nadprzyrodzonych darów.¹³⁵

2) Podczas trwania kontemplacji mistycznej na poziomie modlitwy odpocznienia pojawia się jeszcze bardziej konieczność rozwagi i prawidłowego zachowania się intelektu. Szczególnie cenna w tym względzie jest wypowiedź Mistrzyni z Avili: *Co do sposobu, w jaki dusza zachowywać się powinna w chwilach tego odpocznienia, niczego tu więcej nie potrzeba, jedno cichości i nie robienia hałasu.*¹³⁶ Chodzi tu o zbyt długi wysiłek intelektu, przejawiającego w dobrej intencji, podejmowanej aktywności, która w rzeczywistości utrudnia lub wręcz uniemożliwia właściwy rozwój modlitwy kontemplacyjnej. Konkretnie przejawia się to w wyszukiwaniu wielu myśli i słów zarówno dla wyrażenia wdzięczności wobec Boga, jak też niepotrzebne powracanie myślą do minionej grzesznej przeszłości. Zaniedbanie tej przestrogi może być przyczyną wielkich szkód duchowych. Mówi o tym dalej św. Teresa od Jezusa: *Jeśli rozum jest bystry i ma łatwość w układaniu słów i wynajdywaniu argumentów, w czym skoro mu się nieco powiedzie, już wyobraża sobie, że wiel-*

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ Teresa od Jezusa, *Życie*, 15, 67, w: *Dzieła*, t. 1, 226–228.

¹³⁶ Tamże.

*kich czynów dokona.*¹³⁷ Jest to oczywisty błąd, gdyż kontemplacja mistyczna nie jest wynikiem ludzkiej aktywności, takiej czy innej metody czy techniki, lecz jest całkowicie darem Boga.

Kiedy Bóg zaczyna udzielać duszy światła kontemplacji nadprzyrodzonej w modlitwie odpocznienia, próbuje ona niejednokrotnie przymusić siebie do aktów myśli i woli, w obawie, czy ta nowa (bierna) bezwładność nie jest wynikiem grzechu i oznaką niedoskonałości. Jednak *szaleńcze wysiłki, aby wycisnąć z siebie jakieś uczucie żarliwości*¹³⁸, stwierdza T. Merton, bywa niestety bardzo częstym zjawiskiem, a równocześnie najgorszą rzeczą na tym etapie życia duchowego. Jeżeli dusza w tym doświadczeniu dopuści, żeby lęk, niecierpliwość i niepokój zawładnęły jej duchem, stanie na martwym punkcie.

Zadaniem roztropności w początkach modlitwy mistycznej, którą jest właśnie modlitwa odpocznienia, jest wskazanie prawdziwej drogi między skrajnościami. Rozum kierowany przez wiarę musi stale czuć i udzielać odpowiedniego światła, by wola odrzucała czy to przesadną aktywność, czy też uleganie bezczynności.¹³⁹ W czasie modlitwy odpocznienia rozum musi zwrócić pilną uwagę na fakt, że jest to dar Boga i uznać osobistą niezdolność dodania czegokolwiek do dokonujących się obecnie wydarzeń. W tym względzie klasycznym jest zdanie Św. Teresy: *W istocie zaś jedyne tu zadanie rozumu na tym się zasadza, by zrozumiał i jasno uznał, że nie ma żadnego powodu ani argumentu, który mógłby skłonić Boga do uczynienia nam tak wielkiej łaski, jeno sama tylko dobroć Jego*¹⁴⁰, oraz by czuł, że jest On blisko.

Powszechne doświadczenie mistrzów życia duchowego wykazuje konieczność modyfikacji ogólnych zasad w odniesieniu do poszczególnych indywidualnych dusz kontemplacyjnych. O ile dla jednych dusz bezużyteczna aktywność jest wręcz szkodliwa, to dla innych może być niewystarczająca. Więcej, także w odniesieniu do tej samej duszy jednym razem trzeba postulować więcej aktywności, innym razem zaś mniej. Słowem, co jest dobre w danym splocie okoliczności, w innym może być złem. Każdy przypadek trzeba zatem oceniać z wielką pokorą i ostrożnością, merytorycznie.

¹³⁷ *Tamże.*

¹³⁸ T. Merton, *Posiew kontemplacji*, 166.

¹³⁹ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 182–183.

¹⁴⁰ Teresa od Jezusa, *Życie*, 16,7, w: *Dzieła*, t. 1, 227.

Ogólne zasady stosowane w życiu duchowym są konieczne, lecz w praktyce duchowe przewodnictwo rządzone jest przede wszystkim przez prawa zdrowej, katolickiej teologii, która jest bardziej „sztuką” niż nauką. Bezwzględne stosowanie zasad, jak stwierdza T. Merton, przynosi fatalne skutki. Dlatego też duchowy przewodnik, odpowiedzialny w sposób szczególny za wewnętrzną równowagę powierzonych sobie dusz, musi posiadać specjalną umiejętność rozwiązywania poszczególnych problemów *w świetle ich własnych konkretnych okoliczności. Nie może tego robić, jeśli nie ma własnego doświadczenia w modlitwie kontemplacyjnej.*¹⁴¹

c) Kryteria kontemplacji wlanej

Kryteria kontemplacji wlanej mogą być rozpatrywane z punktu widzenia zasad teologii jak również z punktu widzenia nauk psychologicznych. W naszej refleksji należy uwzględnić zarówno jeden jak i drugi aspekt. Gdy chodzi o teologiczny aspekt kryteriów kontemplacji, to niewątpliwie największym autorytetem cieszy się w tym względzie św. Jan od Krzyża. Nikt jak on nie podał tak jasno rozpoznawczych znaków kontemplacji mistycznej. Przez dogłębną analizę przelomowego okresu, przejścia z modlitwy dyskursywnej do kontemplacji, odkrył Doktor Mistyczny trzy doniosłe dla kierowników duchowych kryteria działania prawdziwej kontemplacji. Zagadnienie to wyłożył dokładnie w trzech miejscach swoich dzieł.¹⁴² Doktor Mistyczny z pewnością musiał zgromadzić w tym zakresie bogate doświadczenie, skoro jego słowa o nieumiejętnych kierownikach duchowych, nie rozpoznających blasku kontemplacji są tak surowe, nazywając ich „budowniczymi wieży Babel” i „przyjaciółmi Hioba”¹⁴³.

Według św. Jana od Krzyża istnieją trzy znaki powołania do kontemplacji wlanej:

a) Pierwszym orientacyjnym znakiem rozpoznawczym jest *stan, w którym człowiek już nie może rozmyślać ani posługiwać się*

¹⁴¹ T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, 183.

¹⁴² Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, ks. 2, rozdz. 12–13, w: *Dzieła*, Kraków 1995, 221n; *Noc Ciemna*, ks. 1, rozdz. 8–10, w: *Dzieła*, 426n; *Żywy Płomień Miłości*, strofa 3, 31–62, w: *Dzieła*, 770–784.

¹⁴³ Por. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, *Wstęp* 4, w: *Dzieła*, 144; *Żywy Płomień miłości*, strofa 3, 53–60, w: *Dzieła*, 780–783.

wyobraźnią. Nie ma w tym również upodobania, jak to było poprzednio, lecz raczej znajduje oschłość w tym, co uprzednio zasilalo zmysł i potęgowało upodobanie.¹⁴⁴ Oschłość, o której tutaj mowa, dotyczy zarówno działalności wyższych władz duszy, rozumu i woli, jak również wyobraźni i uczuć. Wynika stąd bolesny stan i poczucie wewnętrznego opuszczenia przez Boga. Rodzi się zaniepokojenie oraz stany lękowe i frustracyjne.

b) Drugim znakiem jest ciągle zwracanie się pamięci ku Bogu, z zatroskaniem i bolesną obawą, gdyż dusza sądzi, że nie służy należycie Bogu, ale się cofa, skoro odczuwa to zniechęcenie w rzeczach Bożych. I z tego właśnie można rozpoznać, że ta oschłość i zniechęcenie nie pochodzą z oziębłości, bo zasadą oziębłości jest niedbałość i brak wewnętrznej pilności w rzeczach Bożych.¹⁴⁵

c) Trzecim wreszcie znakiem wezwania Bożego do kontemplacji mistycznej jest to, że chociaż dusza wiele czyni ze swej strony, nie może już rozmyślać przy pomocy wyobraźni jak przedtem.¹⁴⁶ Ta niemożność powrotu do rozmyślania, medytacji dyskursywnej i posługiwania się wyobraźnią nie jest już stanem chwilowym, ale czymś trwałym i nawet wzrastającym. Chwilowa oschłość mogłaby pochodzić z niedyspozycji fizycznej lub osłabienia wadz duchowych.

Przy tym wszystkim trzeba pamiętać, że kontemplacja mistyczna jest całkowitym darem Boga. Nie można „wymusić” tego daru. Poza tym kontemplacja w normalnych warunkach musi poprzedzać praktykowanie cnót obyczajowych i Boskich (Tanqueray).¹⁴⁷ Zwykle Pan Bóg nie odmawia tego daru duszom wspaniałomyślnym. Jednakże w ostateczności udzielenie tego daru pozostaje zawsze tajemnicą Boga.

Rozpatrzenie kryteriów kontemplacji mistycznej z punktu widzenia psychologii byłoby bardzo ubogacające. Ograniczymy się tutaj jedynie do wskazania na najważniejsze z nich, którymi są: kryterium integracji, kryterium partycypacji, kryterium pracy, kryterium posłuszeństwa. Są to najważniejsze podstawowe i wzajemnie się uzupełniające kryteria doświadczenia prawdziwie mistycznego. Nie można mówić o kryterium integracji bez jego związku z kryterium posłuszeństwa, kryterium pracy i kryterium partycypacji.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, w: *Dzieła*, 226.

¹⁴⁵ *Tamże*.

¹⁴⁶ *Tamże*.

¹⁴⁷ Por. A. Tanqueray, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 2, Kraków 1948, 622.

Trzeba bardzo mocno podkreślać, iż autentyczna mistyka chrześcijańska nie może istnieć bez Osoby Chrystusa. Autentyczna mistyka przechodzi przez krzyż i przez ciemność.¹⁴⁹ Równocześnie autentyczny mistyk nie może nim być ze szkodą dla wartości ludzkich i chrześcijańskich, gdyż takie jest podstawowe powołanie wszystkich. Wielcy mistycy odznaczali się w sposób szczególny wiernością największym przykazaniom Boga i bliźniego. Autentyczne życie duchowe, a zatem i życie mistyka, nie może wyobcowywać go z ludzkiej historii. Nie może być autentycznym mistykiem człowiek, który rzekomo dzięki mistycznemu doświadczeniu zatracił poczucie rzeczywistości.

Te wszystkie powyższe wskazania nie rozwiązują wszystkich problemów mistyki chrześcijańskiej, a kontemplacji mistycznej w szczególności. Rozwiązują jednak problem podstawowy, ustawiając ją w zdrowym chrześcijańskim-ludzkim kontekście.¹⁵⁰

Paweł Placyd Ogórek OCD – ks. dr hab., kierownik Katedry Mistyki Chrześcijańskiej na Wydziale Teol. ATK.

DAS INNERE GLEICHGEWICHT IM RELIGIÖSEN LEBEN

Zusammenfassung

Der Autor befaßt sich mit einem Einzelproblem der Spiritualität. Das ist innere Gleichgewicht im religiösen Leben und in der Kontemplation. Die gesamte Reflexion dreht sich um zwei wichtige Probleme: 1. Das innere Gleichgewicht im religiösen Leben. 2. Das innere Gleichgewicht in der mystischen Kontemplation.

Im ersten Teil befaßt sich der Verfasser mit folgenden Einzelproblemen; die Grundstellung der Seele, die psychischen Konflikte und ihr Einfluß auf das religiöse Leben, die Gestaltung eines rechten Gottesbegriffs, die Wege zur inneren Freiheit.

¹⁴⁸ Por. A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana II. Ślub postuszeństwa*, Lublin 1994, 158n.

¹⁴⁹ Por. Kongregacja do spraw Nauki i Wiary, *List do biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, z dnia 15 X 1989, Osservatore Romano nr 12, 3–5, cz. 5, s. 18 (o konieczności radykalnego wyrzeczenia).

¹⁵⁰ Por. J. Gogoła, *Pojęcie chrześcijańskiej mistyki*, w: *Mistyka chrześcijańska*, Kraków 1995, 17–18.

Im zweiten Teil geht es um das Gleichgewicht in der mystischen Kontemplation. Der Autor versucht eine Definition der Mystik und der mystischen Kontemplation, mit besonderer Unterstreichung des anthropologischen Aspekts der letzteren. In ihm kommen nämlich die wesentlichen der mystischen Kontemplation zum Vorschein.

Paweł Placyd Ogórek